“Samen zijn we sterker”

Vrouwenemancipatie in een rurale gemeenschap in Nepal

Masterscriptie Eva Groenier

Universiteit Utrecht, 2013

“Samen zijn we sterker”

Vrouwenemancipatie in een rurale gemeenschap in Nepal

Masterscriptie Eva Groenier
Studentnummer 3364577
e.m.h.groenier@students.uu.nl

Begeleider: drs. Marike van Gijsel
Culturele Antropologie: Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief
Faculteit Sociale Wetenschappen
Universiteit Utrecht, augustus 2013

Foto voorpagina: Vrouwen van de vrouwengroep uit Serachour op Internationale Vrouwendag.

Inhoudsopgave

1	***I can change my village, but I cannot change my husband…***	**4**
1.1.	Individu, familie en gemeenschap	5
1.2	Vrouwenemancipatie als geëngageerd universalisme	6
1.3.	Modernisering in Nepal	7
	1.3.1. Gender en economische macht	8
1.4.	Rurale huishoudens als frontiers van vrouwenemancipatie	10
	1.4.1. De Harpan Vallei	11
	1.4.2. Methodologische verantwoording	11
2	***In the middle of somewhere***	**16**
2.1.	Toen ama stierf…	16
	2.1.1 Werelden van realiteit: Praktische traditionaliteit	19
2.2.	Brood bakken voor een nieuw leven	20
	2.2.1. Reciprociteit en gender-gerelateerde taakverdeling	21
3	**Leven in de frontier**	**23**
	Binita…	23
3.1.	Een moderne/traditionele familie	24
	3.1.1. Kaste: Andere tijden, andere ideeën	26
3.2.	Werken in de modder	28
	3.2.1. Onderwijs en armoede	29
	3.2.2. Onderwijs en internationale betrekkingen	32
3.3.	‘Achterhaalde tradities’ in een modern jasje	34
	3.3.1. Werkende moeders	35
3.4.	Veranderende gezinssituaties	37
4	**Het bitter-zoete leven van een Nepalees meisje**	**40**
4.1.	Kennis is macht	41
	4.1.1. Onderwijs en de waarde van een dochter	42
4.2.	Dansen en zingen op Internationale Vrouwendag	43
	4.2.1. Geen vrouwenemancipatie zonder gender-gelijkheid?	45

4.2.2. Naar eer en geweten 47
4.3. Vrouwengroepen: Samen sterk staan 49

5 *How Nirmala is changing her husband* 51
5.1. Vrouw-zijn in Nepal 51
5.2. Modernisering en feministisch imperialisme 53
5.3. Emanciperen in een mannenwereld 55

Nawoord 57

Bibliografie 59

Bijlage 1: De Harpan vallei (kaart)
Bijlage 2: Voorbeeld *life-story* interview

1 *I can change my village, but I cannot change my husband…*

Nirmala is als penningmeester het enige vrouwelijke bestuurslid van de *Road Conduction Comite* van het dorp Serachour, in centraal Nepal. Daarnaast is zij als vrijwilliger voor de vrouwengroep van het dorp lid van de health group, de agricultural group en de para-legal group. Ze wordt bijvoorbeeld regelmatig opgeroepen bij gevallen van huiselijk geweld, of een onoplosbare ruzie tussen schoonmoeder en schoondochter, waardoor ze soms plotseling weg moet en pas laat thuis komt. Nirmala vertelde me tijdens een interview dat ze één keer midden in de nacht thuiskwam nadat ze was gebeld om te bemiddelen bij een familieruzie net buiten het dorp. Haar echtgenoot had haar verboden te gaan, dus ze wachtte in de keuken tot hij in slaap was gevallen en daarna ging ze toch. Toen ze thuiskwam had haar echtgenoot de deur van het huis op slot gedaan en hij wilde haar niet meer binnenlaten. Hij maakte haar door de deur heen voor van alles en nog wat uit. Haar vriendinnen, die met haar meeliepen, besloten te wachten omdat ze bang waren dat Nirmala door haar man geslagen zou worden. Hij schreeuwde tegen haar dat zij zíjn vrouw was en niet die van de hele gemeenschap en hij beschuldigde haar van vreemdgaan, omdat ze tot zo laat in de avond weg was gebleven. Na een half uur liet hij haar pas binnen.

Voor Nirmala is haar vrijwilligerswerk bij de vrouwengroep een manier om méér te zijn dan een huisvrouw. Omdat ze op haar zeventiende uitgehuwelijkt is heeft ze nooit haar school af kunnen maken en tijdens het interview maakte ze duidelijk dat dit haar nog steeds kwelt. Nirmala is zeer geïnteresseerd in hoe het "bij ons in Europa" gaat. Haar ideaalbeeld van het leven van een vrouw in Europa, dat zij mij tijdens onze vele gesprekken schetste, staat in schril contrast met haar eigen levensloop zoals zij deze aan mij beschreef. Dat meisjes en jongens dezelfde kansen hebben in het onderwijs, dat huwelijken niet gearrangeerd worden en dat het niet erg is als je als vrouw geen zoon baart. De dingen die ze ziet op televisie, de dingen die ze met mij bespreekt als het gaat om vrouwenemancipatie, alles sterkt haar in de gedachte dat ze nooit aan haar man zal toegeven; dat ze haar werk bij de vrouwengroep nooit zal opgeven. Ze ziet ook de ironie van het feit dat ze andere families helpt om conflicten op te lossen, terwijl ze haar eigen echtenoot er niet van lijkt te kunnen overtuigen dat het vrijwilligerswerk dat zij doet goed is voor de gemeenschap als geheel en dus ook voor haar familie:

I can change my village, but I cannot change my husband."[1]

[1] Fragment uit interview met Nirmala in Serachour, 7 maart 2013.

1.1. Individu, familie en gemeenschap

Achter de uitspraak van Nirmala zit een diepere boodschap dan alleen haar frustraties ten opzichte van haar eigen situatie. Het toont de onlosmakelijke verbintenis tussen individu, familie en gemeenschap. Dit geldt voor ieder individu in de wereld, ook in landen waar het individualisme hoog in het vaandel staat, maar een belangrijk verschil zit hem in de betekenissen die wij toekennen aan de concepten individu, familie en gemeenschap. Een voorbeeld hiervan presenteert zich onder andere in dezelfde gesprekken tussen Nirmala en mij. Nirmala's netwerk bestaat uit het dorp van haar echtgenoot (in Serachour), haar geboortedorp (zo'n tien km verderop), en daarnaast de leden van de vrouwengroepen uit omringende dorpen, die maandelijks samenkomen in Naudanda, het bestuurlijk centrum van de Harpan vallei, waar Serachour onder valt. Nirmala's familie bevindt zich grotendeels binnen deze gemeenschappen. In het dorp waar zij nu woont is een groot deel van de gemeenschap via eerste, tweede of derde graad aan haar echtgenoot gerelateerd. Hetzelfde geldt voor Nirmala zelf, in haar eigen geboortedorp. Binnen haar gemeenschap is het individu Nirmala onder andere een echtgenote, een moeder, een dochter, een zus en een nicht (wat vaker als 'zus' geduid wordt), met alle bijkomende reciprocitaire verplichtingen, zoals het gezamenlijk werken op de rijstvelden tijdens de monsoon periode.

Het analyseren van Nirmala's netwerk heeft mij aan het denken gezet over mijn eigen gemeenschap. Mijn geboortestad is Utrecht, maar op deze grond kan ik de stad niet tot mijn gemeenschap rekenen, ondermeer omdat er geen enkel familielid van mij meer in Utrecht woont. Ik kan mijzelf tot de Utrechtse studenten rekenen, maar ik denk dat ik nog niet één procent van de Utrechtse studenten ken. De helft van mijn familie woont zeer verspreid over Nederland, de andere helft van mijn familie woont in en om Tiel, maar ik ken de buren van mijn ouders al niet bij naam. Verder wonen mijn vrienden en kennissen verspreid over verschillende steden en landen.

De gemeenschappen die ik hier beschrijf zijn, om in Anderson's (2006) termen te spreken, 'verbeelde gemeenschappen'. Betekent dit dat ik me verbeeld ergens toe te behoren, of betekent dit meer dat 'mijn gemeenschap' niet, zoals die van Nirmala, plaatsgebonden is? Ik zou mijn netwerk op zijn zachtst gezegd gefragmenteerd kunnen noemen. Nirmala's gemeenschap lijkt een stuk makkelijker te duiden, echter alleen al het geboortedorp van haar echtgenoot bestaat uit zo'n 800 inwoners en Nirmala kent ze praktisch allemaal bij naam en toenaam. Nirmala's gemeenschap is, evenzogoed als die van mij, een gevolg van aanééngeschakelde keuzes, gebeurtenissen en toevalligheden van het leven. En daar komen Nirmala en ik weer bij elkaar. Wij creëren onze gemeenschap, en onze gemeenschap creëert

ons. Onze gemeenschap is in eerste instantie onze familie[2] en van daaruit groeit ons netwerk. Dit doorlopende proces maakt de onlosmakelijke verbintenis tussen individu, familie en gemeenschap en dat brengt ons bij de kern van deze scriptie; om vrouwenemancipatie waar ook ter wereld te kunnen onderzoeken is inzicht in de vorming van gemeenschaps- en familiewaarden een onmisbaar onderdeel. In de komende paragrafen ga ik hier verder op in.

1.2. Vrouwenemancipatie als geëngageerd universalisme

In het westerse neoliberale verlichtingsdenken gaan vrouwenemancipatie en individualisering hand in hand. Vanuit deze optiek lijkt vrouwenemancipatie in 'traditionele' patriarchale samenlevingen, waar familie en gemeenschap een sterk bepalende plaats innemen in het leven van een individu, vrijwel onmogelijk. Niet alleen in de publieke opinie en internationale media, maar ook in sociale wetenschappen, inclusief de antropologie, lijkt deze gedachte zich hardnekkig te hebben vastgebeten (zie ondermeer Giddens (1999), Okin (1999) en Woodroffe & Smee (2012)). Onder andere Abu-Lughod (2008), Kapoor (2007), Leve (2007) en Mahmood (2005) gaan voor in de gedachte dat wij af moeten van het idee dat vrouwen in patriarchale samenlevingen weerloze slachtoffers zijn van onderdrukking, die gered moeten worden – en dat de enige uitweg modernisering en individualisering van de samenleving is. Het is deze benadering die vrouwenemancipatie in patriarchale samenlevingen juist bemoeilijkt, daar het creatieve en meer passende benaderingen uitsluit.

Ik beargumenteer dat voor succesvolle projecten ter bevordering van vrouwenemancipatie de westerse neoliberale roze bril af moet en dat een gedegen begrip van lokale realiteit en context onmisbaar is, zowel in maatschappelijke projecten als in wetenschappelijk onderzoek. Een theoretisch probleem ontstaat hier in het feit dat, hoewel de lokale context allesbepalend is, mondiale connecties en dus ook invloeden van mondiale politiek en economie niet genegeerd kunnen worden. Een zeer nuttig raamwerk hiervoor wordt geboden in Anne Tsing's boek *Friction: An Ethnography of Global Connection* (2005). Alle menselijke cultuur, zo stelt zij, wordt gevormd en getransformeerd in lange geschiedenissen van regionale tot mondiale netwerken van macht, handel en betekenis. Binnen mondiale connections reizen 'universalismen' (zoals mensenrechten, milieubescherming en feminisme) over nationale en culturele grenzen, maar wat hierin vaak over het hoofd wordt gezien is dat de beweging van deze universalismen niet zonder frictie verloopt. Volgens post-koloniale theorieën zou mondialisering ervoor zorgen dat culturele

[2] Met de kanttekening dat de definitie van familie verschillende culturele en persoonlijke implicaties heeft.

diversiteit afneemt, echter volgens Tsing is het juist deze culturele diversiteit die creatieve frictie in mondiale connecties aanbrengt. Universalismen, zo stelt zij, zijn dus altijd geëngageerd. In hun materiële en immateriële context gaan geëngageerde universalismen nieuwe connecties aan. Deze context noemt zij *frontiers*. Tsing beschrijft de frontier als een rand van tijd en ruimte: een zone van 'nog niet' – nog niet geregistreerd, nog niet gereguleerd. Dat betekent niet dat 'gereguleerde zones' een soort eindstation bereikt hebben, maar in de frontier worden nieuwe verbanden gevormd en nieuwe (soms onwaarschijnlijke) allianties aangegaan (Tsing, 2005).

Door verandering of ontwikkeling op deze manier te bekijken wordt duidelijk dat de wereld, en daarmee ook de menselijke samenleving als geheel, altijd in beweging is. Deze bewegingen zijn niet vloeiend en geleidelijk, maar juist getekend door frictie en ongelijkheid. Door vrouwenemancipatie te beschouwen als geëngageerd universalisme, zo stel ik, kan het theoretische probleem dat ontstaat tussen een universeel onderwerp en haar diverse lokale contexten overkomen worden. Belangrijk aan het beschouwen van vrouwenemancipatie als geëngageerd universalisme is hoe verschillende groepen; ontwikkelingsorganisaties, overheidsinstanties, gemeenschappen en individuen elkaar kunnen vinden in hun overeenkomsten én in hun verschillen. Het gaat er niet om deze verschillen recht te zetten, want juist binnen deze verschillen, binnen deze diversiteit, ontstaat de creatieve frictie die hierboven beschreven is, waarbinnen nieuwe allianties kunnen worden aangegaan.

1.3. Ontwikkeling en modernisering in Nepal

Nepal is al jaren één van de armste landen van Azië en het land is sinds enkele jaren in steeds sterkere mate onderhevig aan effecten van mondialisering en modernisering. Een belangrijke factor in de snelheid van de veranderingen van de laatste jaren is de rappe ontwikkeling in het politieke klimaat van het land in de afgelopen decennia. Dit heeft grote gevolgen voor de overwegend (tachtig procent) Hindoestaanse Nepalese samenleving, haar veelzijdige culturele landschap en de verhoudingen in gender- en kaste-relaties. De actieve steun door vrouwen op het platteland in de jarenlange maoïstische opstand in Nepal heeft de aandacht getrokken van academici, militaire strategen en industrieële ontwikkelaars (Leve, 2007). Leve beschrijft twee theorieën die zijn voorgesteld ter verantwoording voor dit fenomeen. De "mislukte ontwikkeling hypothese" suggereert dat de onvrede met de regering het gevolg van ongelijke, onvolledige of slecht uitgevoerde ontwikkelingsinspanningen is en beveelt "meer en betere hulp" aan als de route naar "vrede". In tegenstelling stelt het *conscientization*-model dat, tenminste in sommige gevallen, de politieke betrokkenheid van vrouwen het onverwachte

resultaat is van succesvolle ontwikkelingsprogramma's die gericht zijn op *empowerment* van vrouwen (Leve, 2007). Deze twee theorieën suggereren, naar mijn idee ten onrechte, dat er een keuze gemaakt moet worden tussen beide. In een artikel dat Leve in 2009 publiceerde herevalueert zij beide theorieën en, nog belangrijker, oppert zij dat de actieve steun in de opstand te herleiden is naar het feit dat Nepalese vrouwen in rurale gemeenschappen zichzelf definiëren en identificeren door middel van hun sociale relaties. Waardoor het gemeenschappelijk belang boven het individuele belang gewaardeerd wordt. Dit besef is van groot belang om beweegredenen van vrouwen in deze gemeenschappen te kunnen begrijpen. In hoofdstuk twee ga ik hier uitgebreider op in.

Ik probeer zowel gedurende de literatuurstudie als in het veld een kritische blik te houden ten opzichte van termen als “ontwikkeling” en “modernisering”, omdat deze onderwerpen vaak een sterk imperialistisch component, en soms zelfs een ondubbelzinnige politieke agenda, bevatten (Bauman, 2011; Ingold, 2011). Het idee dat zolang de markt maar de vrije hand krijgt iedereen hiervan zal kunnen profiteren is al lang achterhaald. Eriksen (2007), Tsing (2005) en Bauman (2011) benadrukken het gebrek van het neoliberale kapitalisme om de kwetsbaren in de samenleving te kunnen beschermen. Het zijn de rijken en de machtigen die deze instabiele, snel veranderende wereld zowel creëren als ervan profiteren. Deze mensen zijn dan ook veel beter in staat om zich te beschermen tegen de negatieve gevolgen van dit systeem. Volgens Bauman (2011) worden deze gevolgen zichtbaar zodra het kapitalistisch systeem groepen in de samenleving raakt die op één of andere manier kwetsbaar zijn. Op dat moment, zo stelt hij, worden de werkelijke machtsrelaties en de sociale ongelijkheid die hieraan verbonden is blootgelegd. In de meest sociaal gedeprimeerde en kwetsbare groepen zijn vrouwen altijd oververtegenwoordigd. Daarbij moet ook niet vergeten worden dat ook het kapitalisme geboren is uit een patriarchale samenleving. In dit licht zouden dan ook vraagtekens gesteld moeten worden bij de daadwerkelijke mogelijkheden om wereldwijde gender-ongelijkheid uit te bannen door middel van de verspreiding van het neoliberale gedachtegoed. In hoofdstuk vier ga ik hier dieper op in.

1.3.1. Gender en economische macht

Een opmerkelijke bevinding met betrekking tot genderrelaties in Nepal is dat onder lage kasten in de samenleving veelal een grotere gendergelijkheid heerst dan onder hoge kasten. Cameron (1998) bestrijdt de wijdverbreide veronderstelling dat een grotere gendergelijkheid binnen huishoudens van lage kasten te wijten is aan een gedeelde lage (onreine) kaste status. Ze toont in plaats daarvan dat dit het resultaat is van een wisselwerking van de lokale en

mondiale krachten, waar ook Tsing (2005) naar verwijst wanneer zij het over frontiers heeft. Ten eerste de kaste-dynamiek op lokaal niveau. Sociale normen voor vrouwen bijvoorbeeld zijn versoepeld in de afgelopen jaren, wat leidt tot een toenemende feminisering van arbeid. Vrouwen nemen taken op zich die voorheen voor hen verboden waren (zoals houtsnijwerk of brandhout sjouwen). Ten tweede de manier waarop het staatsbeleid de toegankelijkheid van middelen beïnvloedt. De oprichting van een nationaal park in de regio waar Cameron onderzoek deed heeft bijvoorbeeld de mogelijkheden beperkt voor de lokale bevolking om grondstoffen uit het gebied te verzamelen. Tot slot heeft de integratie van Nepal in de wereldeconomie, en de ideologische en culturele invloeden die hieruit voortvloeien, een diepgaande impact op het leven op lokaal niveau. Voor arme families in ruraal Nepal betekent de blootstelling aan de wereldeconomie vanaf 1950 een dalende vraag naar ambachtelijke goederen, en dus een grotere economische druk op de huishoudens. Vanaf de jaren 70, toen het moeilijker werd om geld te verdienen in de Nepalese heuvels, begonnen mannen uit de rurale gemeenschappen, te migreren naar India om te werken (Cameron, 1998; Doron & Rao, 2009).

Al deze veranderingen hebben de armste huishoudens in ruraal Nepal vooral nog meer onzekerheid geboden. Ambachtelijke productie is vervangen door loonarbeid in de landbouw en mensen uit de rurale gebieden proberen te overleven onder de constant veranderende omstandigheden. Er zijn negatieve gevolgen verbonden aan deze verschuiving naar loonarbeid (die plaatsvindt binnen een context van toenemende armoede), zoals de afbraak van de relatieve veiligheid die wordt geboden door traditionele *riti-bhagya* (patroon-cliënt) relaties[3]. Echter aan de andere kant verbetert de verdeling van macht in genderverhoudingen voor vrouwen, doordat zij een grotere economische bijdrage kunnen leveren aan hun huishouden dan voorheen (Cameron, 1998; Leve, 2007). Een dergelijke verschuiving in economische macht heeft volgens Luke en Munshi (2011) invloed op keuzes die worden gemaakt met betrekking tot de opvoeding van kinderen. In huishoudens waar de economische bijdrage van de vrouw toeneemt, of zelfs gelijk trekt aan die van de man, wordt relatief meer van het binnenkomende geld besteedt aan onderwijs voor kinderen. Bovendien trouwen de kinderen op latere leeftijd en hebben zij meer keuze in hun huwelijkspartners.

[3] Families wonen en werken op het land van rijkere grondeigenaren. Ze dragen een bepaald percentage van hun opbrengsten af in ruil voor een soort sociale zekerheid. Een voorbeeld van dit systeem wordt later in deze scriptie geboden door de familie van Laksmi, in Thula Chau. Echter ook de afbraak van dit systeem wordt hier zichtbaar.

1.4. Rurale huishoudens als frontiers van vrouwenemancipatie

Onderhandelingen op microniveau staan in constante interactie met macroprocessen zoals economische groei of juist crisis, verandering in de omgeving (zoals een milieuramp), politieke overgang, of sociaal-maatschappelijke veranderingen. Op deze manier worden samenlevingen gevormd, om in termen van Ingold (2011) te spreken, in een constant proces van "wording", niet van "zijn". In de mondialiserende wereld wordt geen enkele beslissing op zichzelf genomen, maar beslissingen worden genomen door mensen in interactie met hun omgeving. Huishoudens zijn in dit opzicht frontiers bij uitstek; de plek waar kinderen geboren worden en opgroeien, waar karakters en persoonlijkheden zich vormen, waar levensbeslissingen worden genomen en waar mensen sterven. Alle kleine keuzes op microniveau kunnen concrete invloed uitoefenen op nationale en internationale economieën (Tsing, 2005). Het huishouden is een plaats van constante onderhandeling tussen echtgenoten onderling, tussen echtparen en hun families, tussen families en hun gemeenschappen, hun omgeving en verder. De onderhandelingen kunnen overal over gaan. Over de besteding van geld, de opvoeding van kinderen, over verhuizing, of misschien zelfs migratie. Door huishoudens in rurale, patriarchale samenlevingen te zien als frontiers van een mondialiserende neoliberale economie, met al zijn bijkomende culturele en idealistische implicaties, kunnen veranderingen op microniveau gekoppeld worden aan macroprocessen.

Het onderzoek dat vooraf ging aan deze scriptie heeft plaatsgevonden in de Harpan vallei in ruraal Nepal. De keuze voor rurale gebieden is een zeer bewuste keuze. Rurale, perifere gebieden, die vaak genegeerd worden in evolutionaire culturele theorieën, kunnen ons veel vertellen over de nieuwe connecties die worden aangegaan in een mondialiserende wereld. "Rurale gebieden zijn het domein van frictie" (Tsing, 2005: 12). Deze frictie wordt bijvoorbeeld zichtbaar in het eerder beschreven conflict tussen Nirmala en haar echtgenoot. Nirmala is niet de enige vrouw in een patriarchale samenleving die 'gevangen' lijkt tussen haar wens om te emanciperen enerzijds en haar familie en gemeenschap die haar hierin lijken te hinderen anderzijds. Echter het werk dat Nirmala doet draait ook om familie en gemeenschap. Suggereren dat Nirmala moet individualiseren zou een doodslag betekenen voor haar werk. Suggereren dat Nirmala haar echtgenoot zou moeten verlaten zou voor haar betekenen dat ze de basis van haar werk, haar gemeenschap, zou verliezen. Hier rijst de vraag, als vrouwenemancipatie voor Nirmala niet dezelfde betekenis heeft die er vanuit het neoliberale westen aan gegeven wordt, wat is het voor haar dan wel? Oftewel: *Hoe krijgt vrouwenemancipatie in de praktijk vorm en betekenis voor vrouwen in de rurale gemeenschappen van de Harpan vallei in Nepal?*

1.4.1. De Harpan Vallei

De dorpen waar ik mijn onderzoek heb uitgevoerd liggen op gemiddeld ongeveer zeventien kilometer van Pokhara, de tweede stad van Nepal (na Kathmandu) op het gebied van toerisme. Het gedeelte van de vallei waar mijn onderzoek plaatsvond heeft een oppervlakte van ongeveer dertig km2 en de dorpen liggen op een hoogte variërend van 800 tot 1500 meter NAP. Bestuurlijk gezien zijn de dorpen in vallei onderverdeeld in negen compartimenten, die vanuit Naudanda door het VDC (Village Development Comite) bestuurd worden. Mijn onderzoek heeft voornamelijk plaatsgevonden in drie van deze dorpen – Adhikarikanda, Thula Chau en Serachour – die verspreid over de vallei liggen. Op de kaart van de Harpan vallei in bijlage één zijn de plaatsen aangegeven die bij het onderzoek betrokken zijn geweest. Adhikaridanda en Serachour zijn met hun tachtig á honderd families relatief grote dorpen, terwijl Thula Chau met een kern van zo'n acht families één van de kleinste dorpen is. De gemeenschappen in de vallei zijn voornamelijk afhankelijk van de landbouw. Een aantal producten (zoals koffie, buffelmelk en rijst) worden naar Pokhara geëxporteerd, maar het overgrote deel van de productie is voor eigen voedselvoorziening. Er bestaat een organisatie van biologische koffieboeren in de vallei in Adhikaridanda, en er wordt op dit moment een soortgelijke organisatie in Thula Chau opgezet.

Ieder dorp heeft een vrouwengroep en de vrouwengroepen hebben een overkoepelend orgaan in Naudanda, dat gesteund wordt door Unicef en de Nepalese overheid. De vrouwengroepen waren voor mij van specifieke interesse, maar zij waren niet mijn voornaamste focus. Dat zijn huishoudens, die ik binnen de context van dit onderzoek als frontiers van vrouwenemancipatie beschouw. Veelal gaat het hier dan om geëxtendeerde families; grootouders, ouders, kinderen, iedereen die deel uitmaakt van het huishouden. Ik heb zoveel mogelijk geprobeerd om complete huishoudens en hun netwerken in mijn onderzoek te betrekken, maar mijn focus ligt op volwassen vrouwen binnen deze huishoudens. Interessant hieraan is onder andere dat ik met verschillende generaties, en ook de verhoudingen tussen deze generaties, te maken heb. Rondom de huishoudens heeft ook het netwerk een belangrijke plaats binnen het onderzoek ingenomen – werk, scholen, ontwikkelingsorganisaties en zeker ook de vrouwengroepen, spelen hier een belangrijke rol.

1.4.2. Methodologische verantwoording

Het veldwerk heeft plaatsgevonden tussen 5 februari en 10 mei 2013. In deze periode heb ik bij drie verschillende families ingewoond, in drie dorpen binnen de Harpan Vallei. Één methode om het netwerk van de huishoudens in kaart te brengen was wat ik noem

“meeloopdagen”, wat simpelweg inhoudt dat ik een dag lang meeliep met één lid van het huishouden, thuis, op school, op het werk en andere activiteiten. Dit deed ik voor zover mogelijk bij elk lid van het huishouden (zowel mannen als vrouwen), terwijl ik observeerde en gesprekken voerde met de persoon in kwestie, maar ook met bijvoorbeeld collega’s, werkgevers of vrienden die we onderweg tegen kwamen. Naast de meeloopdagen heb ik bij twaalf vrouwen uit mijn onderzoek *life story* interviews afgenomen, zowel bij de vrouwen uit de families waar ik inwoonde alsook andere vrouwen uit hun netwerken. Op deze manier wil ik de levensloop van deze vrouwen in kaart brengen en vooral vergelijken welke invloed bepaalde gemaakte keuzes en gebeurtenissen (zoals gevolgd onderwijs of besluitvorming over huwelijk) hebben op de verdere levensloop en persoonlijke beslissingen. Van deze twaalf vrouwen zijn er zes actief betrokken bij de vrouwengroepen uit de vallei en zes niet (of niet actief). Tot slot heb ik een focusgroep gehouden met veertien leden van de vrouwengroep in Serachour, waarin onderwerpen als *empowerment*, maar ook algemene ontwikkeling van de gemeenschap en de activiteiten van de vrouwengroepen, aan bod kwamen.

Een belangrijk moment in mijn onderzoek was de viering van Internationale Vrouwendag, door de vrouwengroepen, in Naudanda. Hier kwamen de vrouwengroepen uit de verschillende dorpen bij elkaar, maar ik kon hier ook observeren hoe Unicef, de Nepalese overheid en de vrouwengroepen elkaar tegenkomen. In mijn interviews, gesprekken en observaties heb ik me vooral gericht op de ‘plaatsen’ waar frictie plaastvindt, zoals discussies over huwelijk, onderwijs of geld, echtelijke ruzies, of conflicten tussen een vrouw en haar schoonfamilie. Voor de interviews en de focusgroepen heb ik gebruik gemaakt van een tolk. Een 25-jarige Nepalese business management studente die niet uit dezelfde vallei komt, maar wel uit een vergelijkbaar Nepalees dorp, wat het voor mij mogelijk maakte om samen met haar te reflecteren op de inhoud van de interviews en de manier waarop we vragen stelden.

In overleg met mijn informanten zijn sommige namen gefingeerd, maar sommige vrouwen gaven juist specifiek aan dat ze bij hun echte naam genoemd willen worden in mijn scriptie. Ik ben in de inleiding begonnen met één van deze vrouwen: Nirmala. Haar verhaal is een rode draad in deze scriptie. Nirmala bevindt zich met haar 35 jaar in een voor mijn onderzoek zeer interessante leeftijdscategorie. Zij vertegenwoordigt een overgang tussen twee generaties. Wat namelijk opvalt is dat de meeste vrouwen van veertig jaar en ouder niet of nauwelijks onderwijs hebben gevolgd en vaak bijvoorbeeld ook hun eigen naam niet kunnen schrijven. Terwijl vrouwen van dertig jaar en jonger vaak niet alleen hun middelbare school hebben afgemaakt, maar ook nog een beroepsopleiding of universitaire studie hebben gevolgd (of aan

het volgen zijn). Echter ook de hogeropgeleide jonge vrouwen uit mijn onderzoek, evenals hun lageropgeleide leeftijdsgenoten, trouwen gemiddeld rond hun twintigste en baren ook binnen twee jaar na hun huwelijk hun eerste kinderen. Wat verder opvalt is dat, in tegenstelling tot de individualisering die van westerse geëmancipeerde vrouwen verwacht wordt, bij de Nepalese geëmancipeerde vrouwen uit mijn onderzoek (veelal vrijwillig) gemeenschapswerk juist een grotere rol gaat spelen.

In het eerstvolgende hoofdstuk wordt, aan de hand van een tweetal voorbeelden, de rol van gemeenschap en vooral het grote belang van sociale relaties, culturele tradities en reciprociteit uitgelegd. Deze context is onmisbaar om onderhandelingen over gender en macht op huishoudelijk niveau, die in hoofdstuk drie behandeld worden, te kunnen begrijpen. Deze onderhandelingen hebben zeker niet altijd (eerder zelden) de vorm van een strijd tussen een oppressieve echtgenoot en een onderdrukte vrouw. Ze zijn veel gecompliceerder dan dat en er is een scala aan factoren die invloed uitoefenen op deze onderhandelingen. Bijvoorbeeld verdeling in kostwinning, groeiende aanwezigheid van media en de inmenging van ontwikkelingsorganisaties. Echter wat binnen ieder huishouden een onomstotelijke rol speelt, maar toch in kwantitatief onderzoek over vrouwenemancipatie (voornamelijk door methodologische beperkingen) vaak verwaarloost wordt, is de invloed van persoonlijke karakters en interpersoonlijke communicatie. Deze persoonlijke karakters, zo beargumenteer ik, zijn mediums van verandering en ontwikkeling binnen hun eigen huishouden. Ze worden gevormd door hun huishouden en hun omgeving (hun netwerk), maar ze vormen en hervormen ook hun huishouden door alles wat zij ‘met zich meedragen’.

De vrouwengroepen zijn een plek waar gemeenschappen, Nepalese overheid en internationale ontwikkelingsorganisaties zoals Unicef elkaar tegenkomen. In het vierde hoofdstuk werk ik dit verder uit en ik benadruk vooral de rol van de vrouwengroepen in wat deze vrouwen ‘mee naar huis dragen’ en hoe zij dat doen. Verder wil ik dieper ingaan op wat *agency* in de specifieke context van mijn onderzoek eigenlijk inhoudt. Agency hoeft niet te betekenen dat je op directe wijze zegt en doet wat je wilt. In bepaalde situaties kan, voor de vrouwen uit mijn onderzoek, zwijgen zelfs de beste manier zijn om op langere termijn te bereiken wat zij willen. De Nepalese revolutie van de vrouw ziet geen brandende bh’s.

Ten slotte wil ik in het afsluitende hoofdstuk laten zien dat een vergelijking van vrouwenemancipatie in Nepal met ‘westerse’ vrouwenemancipatie wederzijds interessante inzichten kan opleveren, met name als het aankomt op neoliberale ideeën over gender-gelijkheid. De beleving en vormgeving van vrouwenemancipatie is bijzonder afhankelijk van de karakters en vaardigheden van individuen (zowel mannen als vrouwen) binnen families en

gemeenschappen. Vanuit het neoliberale westen worden vrouwen in patriarchale samenlevingen vaak gezien als passieve, onderdrukte subjecten. We zijn zo trots op ons liberale, seculiere feminisme dat we blind zijn voor onze eigen patriarchale oogkleppen. Gendergelijkheid betekent voor 'ons' (westerse vrouwen) dat wij hetzelfde willen, kunnen en doen als onze mannen, maar is dat nu echt emancipatie? Waarom lijken ook vrouwen in het westen nog steeds moeite te hebben echt te emanciperen? Zit het probleem eigenlijk wel in gender-ongelijkheid? Of zit het probleem veel dieper, in de door mannen gedomineerde politiek-economische systemen van onze samenlevingen…

Ik ben mezelf deze vragen pas gaan stellen toen ik mij aan het verdiepen was in de literatuur over onder andere westers feminisme, mijn onderzoeksresultaten aan het verwerken was en deze scriptie aan het schrijven was. Ik ben mijn eigen oogkleppen gaan zien en daarvoor moet de vrouwen uit mijn onderzoek bedanken. Ik wil al mijn informanten bedanken voor hun openheid en medewerking gedurende mijn onderzoek, voor hun geduld met mijn nieuwsgierigheid en eindeloze vragen. En in het bijzonder wil ik Jyoti, Nirmala en Laksmi en hun families bedanken voor hun onbegrensde gastvrijheid gedurende de periodes die ik in hun huizen verbleef. Stichting Maya wil ik dan ook bedanken voor het mij in contact brengen met mijn lieve gastfamilies én voor alle praktische hulp tijdens mijn onderzoek. Mijn tolk, Renuka, wil ik bedankt voor haar inzet en flexibiliteit, en ook voor het delen van haar eigen inzichten als Nepalese vrouw met betrekking tot mijn onderzoek. Ik wil Marike bedanken voor de fijne en kritische begeleiding gedurende het schrijven van mijn onderzoeksvoorstel, het uitvoeren van het onderzoek en het uiteindelijke schrijven van mijn scriptie. Voor het meelezen en voorzien van feedback van mijn scriptie in de laatste fase, en vooral voor alle moeite van het uitprinten, inbinden en inleveren van mijn scriptie, wil ik ook Jade bedanken. Tot slot wil ik mijn eigen familie, en in het bijzonder mijn ouders, bedanken voor alle steun, zowel financieel als emotioneel, gedurende mijn hele studie. Zonder jullie had ik nooit zo ver kunnen komen en ik kan dan ook geen manier bedenken om jullie genoeg te bedanken!

Figuur 1: **Nirmala bij haar waterbuffel.**

2 *In the middle of somewhere*

In centraal Nepal, aan de voet van de Himalaya, ligt de Pokhara vallei. Aan het begin van de vallei ligt Pokhara stad, een populaire bestemming voor backpackers, trekkers en (spiritueel) toerisme, maar ook voor Tibetaanse politieke vluchtelingen. Wanneer je echter de stad uit gaat en verder de vallei in gaat, een uur met de bus en vervolgens nog een half uur tot een uur lopen, kom je in de rurale *villages* van de Harpan vallei. Je bent nu zo'n zeventien kilometer verder, maar het voelt alsof je in een andere wereld terecht komt. Geen auto's, geen restaurantjes, geen toerisme. Op het eerste gezicht zou je denken dat de tijd hier heeft stilgestaan, maar niets is minder waar. Deze gemeenschappen zijn constant in beweging, zowel economisch als sociaal. In dit hoofdstuk wil ik aan de hand van twee verhalen illustreren hoe deze gemeenschappen worden geconstrueerd en op deze manier de context uiteenzetten waarbinnen vrouwenemancipatie hier bestudeerd is. De verhalen gaan over leven en dood. Een thema dat centraal staat in Hindoestaanse religie en cultuur en dat ook onmogelijk losgekoppeld kan worden, omdat leven en dood een oneindige cyclus zijn. Geboorte is geen begin, noch is de dood een einde.

Een ander belangrijk thema binnen Hindoe religie is verbinding en eenheid. Dit houdt simpel gezegd in dat alles bestaat uit dezelfde energie en dat daardoor ook alles in het universum met elkaar in verbinding staat. Alles wat je als persoon doet zal vroeg of laat dan ook bij je terugkomen: "Wie goed doet, goed ontmoet". Het geloof in 'karma', zoals dit genoemd wordt, versterkt het belang van reciprociteit binnen familie en gemeenschap. Karma en de oneindige cyclus van het leven, zo beargumenteer ik hier, zijn dan ook bepalend in de vorming van sociale relaties in de gemeenschappen van de Harpan vallei. Om te kunnen begrijpen hoe vrouwenemancipatie binnen deze gemeenschappen vorm en betekenis krijgt wil ik hier daarom mee beginnen.

2.1. Toen ama stierf…[4]

Ik ben samen met Nirmala vanaf Yeku naar huis aan het lopen. Yeku woont aan de rand van het dorp en om van haar huis naar Nirmala te lopen komen we langs een familie waar al weken een oude vrouw op de veranda van het huis op een matje op de grond ligt. Ik had al gehoord dat de vrouw van ongeveer negentig jaar oud[5], al enkele maanden ziek is en ze gaat

[4] Observatie in Serachour op 6 maart 2013.
[5] Omdat het hier niet gebruikelijk is om je verjaardag te vieren en er zeker in de jeugd van de ouderen geen eenduidige geboorteregistratie bestond, weten de meeste ouderen niet precies hoe oud ze zijn.

sinds een aantal weken zienderogen achteruit. Ze eet en drinkt slecht en ze lijkt zich nauwelijks meer bewust van haar omgeving. Er waren altijd wel familieleden in de buurt om voor haar te zorgen, maar vandaag ziet de situatie bij het huis er heel anders uit. Er zitten en staan tientallen mensen van uit het hele dorp voor het huis en er hangt een gespannen sfeer. Nirmala wenkt me en we lopen samen het terrein op.

De oude vrouw ligt op dezelfde plek als altijd en haar familie zit om haar heen. Ze ligt met haar hoofd in de schoot van haar (schoon)dochter, die druppeltjes water in de mond van haar moeder laat lopen door een blaadje in een bakje met water te dompelen en dat vervolgens boven de lippen van de oude vrouw uit te laten lekken. Ze ademt zwaar en haar ogen zijn gesloten. Eén van haar zoons, die begin zestig moet zijn, zit naast haar. Hij ziet er moe uit, maar hij is druk in gesprek met de mensen om hem heen. Een paar meter verderop zit een groepje oudere mannen op krukjes in de zon heftig te discuseren, terwijl ze af en toe in de richting van de oude vrouw gebaren.

Er komen steeds meer mensen uit het dorp aangelopen en iedereen verzamelt zich om de oude vrouw en haar familie heen. Op een gegeven moment is het zo druk dat iedereen tegen elkaar aangeperst op het kleine perceel voor het huis staat. Het is van begin af aan duidelijk wat er aan de hand is en ik blijf wat ongemakkelijk achter Nirmala staan, me er sterk van de bewust dat ik de enige aanwezige ben die niet bij deze gemeenschap hoort. Iedereen probeert naar voren te komen om een glimp van de vrouw op te vangen en de familie een bemoedigend woord toe te spreken. Af en toe vraagt iemand “Ademt ze nog?”. Haar dochter, die iedere beweging van haar moeder in de gaten houdt, antwoordt “Ja”, maar de tranen staan in haar ogen. Op een gegeven moment stokt de adem van de oude vrouw. Ik zie het gezicht van haar dochter vertrekken, maar na een paar slopend lange seconden gaat de borst van de vrouw toch weer omhoog en haar reutelende adem gaat langzaam verder. De pauzes tussen de ademhalingen van de oude vrouw worden echter steeds langer en haar dochter is inmiddels gestopt met het geven van druppeltjes water. Ruim een half uur nadat ik samen met Nirmala het terrein op was komen lopen, blaast de oude vrouw haar laatste adem uit. De dochter luistert naar de borstkas van haar moeder. Een paar seconden lang is iedereen stil. Dan begint de dochter te huilen en alsof dit het teken is waar iedereen op zat te wachten barst bijna de hele gemeenschap in een collectief jammeren uit. De man die de hele tijd naast zijn moeder had gezeten stort zich in tranen over het levenloze lichaam heen. Ook een tienjarige kleinzoon loopt huilend naar zijn overleden oma toe terwijl hij “Aamaa!” (oma) blijft roepen. De mannen die een aantal meter verderop zo druk hadden zitten discuseren staan op, lopen naar de rouwende zoon toe en trekken hem overeind. “Het is goed zo. Je hoeft niet verdrietig te

zijn, dat brengt alleen maar negatieve energie. Wees blij voor je moeder. Ze was een goede vrouw, dus ze zal het goed hebben in haar volgende leven."[6]

Ondertussen lijkt er iets in gang te worden gezet. Een aantal vrouwen komen met brandende wierrook aanlopen en zetten dat bij het hoofd van de oude vrouw, om kwade geesten te verdrijven. Haar lichaam wordt in een witte doek gewikkeld. Een groepje jongemannen staat even iets te overleggen en dan lopen ze weg. Er wordt een discussie gevoerd over de crematie van de vrouw. Haar kinderen willen haar de volgende dag pas cremeren en haar deze nacht dus nog bij zich houden om bij haar te waken, maar daarvoor is het volgens de dorpsoudsten te vroeg op de dag. Het is pas half elf 's morgens, dus er is nog voldoende tijd om naar de rivier te lopen en de vrouw te cremeren en dat moet zo snel mogelijk gebeuren. Haar kinderen smeken of ze hun moeder niet nog tot de volgende dag thuis mogen houden om bij haar te waken, maar na een korte, felle discussie wordt toch besloten dat de zij direct gecremeerd moet worden.[7]

De mannen die zojuist waren weggelopen komen nu terug met lange bamboostammen op hun rug. De stammen worden op het terrein neergelegd en vakkundig aan elkaar gebonden tot een brancard. Het lichaam van de oude vrouw wordt op de brancard gebonden. Verschillende vrouwen en meisjes uit het dorp lopen weg om bloemen te plukken, die vervolgens op het lichaam van de vrouw worden gelegd. De zoons van de oude vrouw worden kaalgeschoren en zij worden helemaal in het wit gekleed. Iedereen in de gemeenschap lijkt te weten wat hij of zij moet doen en binnen een uur na haar overlijden wordt de oude vrouw op het bamboo-brancard het dorp uitgedragen. Haar hele familie loopt mee. Het is ruim vier uur lopen naar de plek aan de rivier waar het lichaam gecremeerd zal worden en de familie keert dan ook pas 's avonds laat terug naar het dorp. De komende nachten zal de familie buiten slapen, omdat het huis gereinigd moet worden. De kleren van de oude vrouw worden verbrand. De komende twee weken mag de familie niet koken. De andere families uit de gemeenschap zullen ze daarom elke dag eten komen brengen. Over twee weken zal de familie koken voor iedereen die hen in die twee weken eten heeft gebracht. Verder zal de familie het komende jaar geen dierlijke producten eten en zullen zij niet deelnemen aan feesten. Na dat jaar zal hun moeder nogmaals worden herdacht, daarmee is de rouwperiode afgesloten, maar

[6] Ik kon dit niet verstaan, maar heb later aan Nirmala, via de vertaling van haar zoon gevraagd wat er op dat moment gezegd werd. Dit is dus een vertaling van Nirmala's herinnering.
[7] Later heeft Samundra, Nirmala's zoon, me uitgelegd dat de doden zo snel mogelijk gecremeerd moeten worden. Oorspronkelijk heeft dit religieuze redenen, maar de mensen weten nu ook, zo vertelde hij mij, dat de dode lichamen ziektes kunnen verspreiden.

de kinderen zullen hun vader (die al overleden was) en moeder elk jaar op een vaste dag blijven herdenken.

2.1.1. Werelden van realiteit: Praktische traditionaliteit

De gebeurtenissen rondom het overlijden van oma kunnen ons veel vertellen over de gemeenschap als geheel. De huishoudens binnen de dorpen in de Harpan vallei zijn patrilokaal gevestigd. Veelal wonen *extended families* in één huis, of in meerdere huizen naast elkaar en de gezinsleden zijn zowel sociaal als economisch gezien vaak zeer afhankelijk van elkaar. Maar de onderlinge afhankelijkheid strekt zich ver buiten de huishoudens. Door de patrilokale vestiging van pasgehuwde stellen zijn de meeste mannen binnen de gemeenschappen op één of andere manier aan elkaar gerelateerd. Huwelijken zijn exogaam, wat inhoudt dat de huwelijkspartner voor een man altijd buiten de gemeenschap gezocht wordt, maar om incest te voorkomen is dit dan ook onvermijdelijk. Echter, vanaf het moment dat de jonge bruid in de gemeenschap gaat wonen wordt zij opgenomen als een lid van de familie en de gemeenschap. Haar schoonmoeder en ook de meeste vrouwen van diezelfde generatie zullen haar ‘dochter’ noemen, de vrouwen van haar eigen generatie zullen haar ‘zus(je)’ noemen en haar neefjes en nichtjes zullen haar ‘moeder’ noemen. Een oudere vrouw, zoals die uit het verhaal hierboven, wordt door de gehele gemeenschap *ama* (moeder/grootmoeder) genoemd. Evenzogoed wordt een oudere man door de gemeenschap *baba* (vader/grootvader) genoemd. Opvallend hieraan is dat er dus niet als zodanig onderscheid wordt gemaakt tussen primaire en secundaire familiebanden. De hechtheid van familierelaties worden eerder gedefinieerd door de fysieke afstand (bijvoorbeeld het dorp waar je woont) en de mate van reciprociteit, dan aan daadwerkelijk bloedverwantschap.

Een terugkerend vraagstuk binnen de sociale wetenschappen richt zich op de relatie tussen cultuur en haar materiële en immateriële context. Is cultuur autonoom van de materiële omstandigheden van het leven? Of wordt cultuur gevormd door mensen in hun streven om de wereld waarin zij leven te maken en hermaken, op basis (en in context) van zijn materialen en omstandigheden? Cameron's (1998) studie naar de relatie van kaste en gender in Nepal is een belangrijke bijdrage aan de discussie rondom dit vraagstuk. Cultuur wordt constant geproduceerd en gereproduceerd binnen dynamische sociale, ecologische, economische en politieke processen. Cameron laat zien hoe gender en kaste onderdeel zijn van deze dynamische processen. Dergelijke hiërarchieën kunnen niet automatisch worden aangenomen en moeten steeds weer geëvalueerd worden, omdat zij altijd in onderhandeling zijn met hun materiële en immateriële context. Cameron ging in dit opzicht voor in de theorie van Tim

Ingold (2000, 2011) dat verschillende "wereldbeelden" van mensen niet los van hun materiële omgeving, hun "wereld van realiteit", begrepen kunnen worden. Door op deze manier naar de rurale patriarchale gemeenschappen in de Harpan vallei te kijken kunnen op het eerste gezicht 'nutteloze' gewoonten of tradities begrepen worden. Het grote belang van reciprociteit binnen deze gemeenschappen, en alle culturele gebruiken die daar omheen hangen, heeft een zeer praktische insteek. Ook het verhaal in de volgende paragraaf, over leven, illustreert deze praktische traditionaliteit.

2.2. Brood bakken voor een nieuw leven

"Ik ga brood bakken voor de baby bij de buren, heb je zin om langs te komen?" Vraagt Jyoti me op een ochtend. "Graag." Antwoord ik, zonder precies te weten wat brood bakken voor een baby inhoudt. Ik ben regelmatig bij de buren langs gelopen, maar ik ben er nog nooit binnen geweest. Jyoti gaat gelijk na het ontbijt en niet veel later ga ik ook naar de buren. Als ik het terrein op loop word ik hartelijk ontvangen door de grootmoeder van de baby. Haar dochter, de moeder van de baby, zit op de veranda van het huis haar pasgeboren dochtertje de borst te geven. Ook twee broers van de kersverse moeder zijn er, met hun echtgenotes en kinderen. Voor het huis, onder een rieten afdakje zie ik een vuurplaats met een grote pan met hete olie erboven en daarnaast een grote bak met deeg. Jyoti zit op een krukje bij de pan, samen met de andere vrouwen. Ze rollen platte broodjes van bolletjes deeg, die worden gebakken in de olie, waardoor een soort ronde suikerbroodjes ontstaan. De broodjes gaan in een grote schaal die met een doek is afgedekt.

Wanneer het doek opgetild wordt zie ik dat er al flink wat brood gebakken is. Ik vraag Jyoti hoeveel ze er nog nodig hebben. "Genoeg voor haar hele schoonfamilie." Antwoord Jyoti en ze knikt naar de jonge vrouw met de pasgeboren baby. "We moeten in totaal drie dagen bakken." Ik vraag verder en Jyoti legt me uit dat wanneer een vrouw net bevallen is, het traditie is dat zij maximaal een maand lang terug gaat naar haar eigen ouders. Ze kan haar kindje dan aan haar ouders laten zien en zelf tot rust komen, zowel lichamelijk als geestelijk. Aangezien de familie van haar echtgenoot hierdoor dus een maand lang twee werkhanden minder heeft, staat hier tegenover dat zij cadeaus en lekkernijen mee brengt voor haar schoonfamilie wanneer ze terug gaat. Dit heet Koshili. Hoe langer de vrouw weg blijft, hoe hoger de Koshili. Eén van de vrouwen loopt het huis in en komt naar buiten met een knalroze sari, bestikt met glitterende kraaltjes. "Deze is voor één van de tantes van haar echtgenoot."

Omdat Jyoti net verteld heeft dat ze hier de komende drie dagen brood aan het bakken zal zijn ga ik er vanuit dat deze familie dicht gerelateerd is aan de familie van Jyoti's

echtgenoot. Echter wanneer ik Jyoti vraag hoe zij aan elkaar verwant zijn zegt Jyoti lachend "Niet". Het is moeilijk uit te leggen, maar deze familie, zo vertelt zij mij, woont hier al heel lang, net als de familie van Hari (Jyoti's echtgenoot). Toen haar schoonmoeder, Sita, ruim dertig jaar geleden beviel van haar kinderen heeft deze familie – of eigenlijk de ouders van de oma die hier nu aanwezig is, en die dus niet meer in leven zijn – haar bijgestaan. Dat heeft de band tussen deze families zo sterk gemaakt dat de volgende generatie de hoge mate van reciprociteit in stand houdt. Aangezien Sita zelf de hele dag in het huis en op het land aan het werk is en Jyoti vrij heeft van haar werk, is zij nu degene die deze familie helpt. Het meest opvallend aan dit hele verhaal is dat Jyoti's hulp hier, misschien wel prettig, maar niet onmisbaar lijkt te zijn. Er zijn vier vrouwen aanwezig in het huis die elkaar, al pratend, lachend en roddelend, afwisselen met brood bakken. De fysieke aanwezigheid van Jyoti lijkt hier belangrijker te zijn dan de daadwerkelijke geleverde diensten.

2.2.1. Reciprociteit en gender-gerelateerde taakverdeling

Dat Jyoti degene is die hier de reciprocitaire verplichtingen waarneemt en niet bijvoorbeeld haar echtgenoot, betekent niet dat van mannen geen verhandelingen verwacht worden. Alleen niemand uit de gemeenschap of familie zal een man vragen brood te bakken. Aan de andere kant zal niemand een vrouw bijvoorbeeld vragen om met twee ossen het land om te ploegen, dit is een typische reciprocitaire taak die voor mannen is weggelegd. Niet iedere familie in de gemeenschappen heeft ossen en een ploeg. Zo heb ik gezien hoe een buurman van Nirmala (die zelf geen ossen heeft en wiens echtgenoot destijds bovendien in het buitenland zat) een dag lang bezig was om haar land om te ploegen. In ruil daarvoor zal Nirmala bijvoorbeeld, zonder dat dit haar expliciet gevraagd wordt, deze familie helpen in de oogsttijd.

Een dergelijke combinatie van gender-georiënteerde taakverdeling en reciprocitaire belasting kan in westerse feministische theorieën al snel opgevat worden als een gebrek aan emancipatie. Onder andere Kirsch (2008) en Leve (2009) laten de discrepantie zien tussen westerse ideeën over modernisering en individualisering en de manier waarop mensen, vrouwen wellicht meer dan mannen, in rurale patriarchale samenlevingen zichzelf definiëren door middel van hun sociale relaties en bindingen. Waardoor gemeenschappelijke belangen boven individuele belangen gewaardeerd worden. De verschillen tussen hoe deze vrouwen "zelf" en "samenleving" definiëren en dominante theorieën over emancipatie benadrukken de modernistische aannames die de wetenschappelijke perspectieven dusdanig verstoren (Leve, 2009). Hoewel Jyoti namelijk haar 'traditionele' reciprocitaire verplichtingen met een zichtbare toewijding nakomt, zou het kijkend naar haar eigen context onlogisch zijn om haar

niet in zekere mate geëmancipeerd te noemen. Ze heeft, met haar master in wiskunde, hetzelfde hoge opleidingsniveau als haar echtgenoot en een zelfde fulltime baan in het onderwijs. Daarnaast is ze ook nog penningmeester van de vrouwengroep van Adhikaridanda. Uit de gesprekken, interviews en observaties die ik binnen haar familie heb afgenomen komt naar voren dat Jyoti een alles behalve passieve rol heeft als het aankomt op (economische) besluitvorming. Haar sociale vaardigheden én cijfermatig inzicht worden door zowel haar schoonouders als haar man hoog gewaardeerd. Toch draagt ze de traditionele Nepalese kurta's, volgt ze de religieuze gebruiken van haar familie en staat ze in dienst van haar gemeenschap. Blijkbaar zijn individualisering en autonomisering hier geen bepalend onderdeel van vrouwenemancipatie. In het volgende hoofdstuk wil ik, door drie zeer verschillende huishoudens en hun netwerken uiteen te zetten, verkennen wat vrouwenemancipatie dan wél zou kunnen betekenen in deze gemeenschappen. Het hoofdstuk begint met een verhaal uit Jyoti's familie dat tekenend is voor de machtspositie die zij binnen haar familie inneemt.

Figuur 2: **Jyoti die brood aan het bakken is bij de buren.**

3 Leven in de frontier

Binita…[8]

Eva: Kun je me vertellen over Binita?

Jyoti: Ah ja, Binita… Binita is als mijn dochter. Vijf jaar geleden vond ik haar op straat vlakbij Naudanda. Ze was toen tien jaar oud. Ze was aan het huilen, dus ik vroeg haar, waarom huil je? en ze zei: "Ik heb honger." Ik had zo'n medelijden met haar dat ik vruchtensap en biscuitjes voor haar kocht. Daar was ze zo blij mee! Ze vertelde me dat ze geen vader en moeder had, ze verbleef wel ergens in een huis bij een paar zussen, maar daar wilde ze niet meer wonen, omdat ze daar geslagen werd en er was geen eten. Ik kon het kleine meisje niet achterlaten, dus ik vroeg haar of ze bij mij wilde wonen. In eerste instantie wilde Binita niet met me mee. Ze was nog zo jong en ze kende me niet. Ze dacht dat mijn huis misschien hetzelfde zou zijn als waar ze nu woonde. Dus ik ging nadenken wat ik kon doen om haar vertrouwen te winnen. Ik heb haar verteld dat ik als lerares op Sirjana [middelbare school] werkte en dat ze, wanneer ze dat wilde, naar de school toe kon komen en naar mij kon vragen. Ik vertelde haar dat ze bij mij kon wonen en dat ik zou zorgen dat ze naar school kon. De volgende dag al kwam ze naar de school om naar me te vragen, dus heb ik haar mee naar huis gebracht. Ze had zoveel luizen… zoveel! Ik waste haar en kamde haar haren. Nu is ze zo'n mooi meisje.

Eva: Hoe reageerde je familie toen je Binita mee naar huis bracht?

Jyoti: In eerste instantie accepteerde moeder [Jyoti's schoonmoeder] het niet. Ze zei: "Waarom heb je haar meegenomen? Je hebt al twee zoons, nu heb je drie kinderen. Hoe ga je ze opvoeden? Hoe ga je ze te eten geven?" Ik zei tegen moeder, nee alstublieft, Binita huilde om liefde en dat wil ik haar geven. Als wij nu goede dingen doen zullen we later goede dingen ontvangen… Nu, vijf jaar later, is moeder ook blij met Binita.

Eva: Hoe zie je Binita's toekomst voor je? Ik bedoel… ze is van een andere familie. Weet je van welke familie ze komt?

Jyoti: Ze heeft geen vader, haar vader is overleden. Haar moeder is hertrouwd en de nieuwe man van haar moeder wilde niet voor haar zorgen. Ze zijn heel arm.

Eva: Is ze van dezelfde kaste als jouw familie?

[8] Fragment uit levensverhaal-interview met Jyoti op 9 april 2013.

Jyoti: Nee, ze is Gami. Dat is de allerlaagste kaste hier. Moeder en vader zijn beide traditioneel. Het was zo moeilijk voor me om ze te overtuigen. Ons [Jyoti en haar man Hari] maakt het niets uit, maar vader en moeder wel.
Eva: Dus ze woont in een Brahmanen familie maar ze is van de laagste kaste… Hoe zie je dingen als huwelijk voor haar voor je?
Jyoti: Ik zal iemand voor haar vinden. Wanneer de tijd daar is zal ik op zoek gaan, maar nu nog niet...

3.1. Een moderne/traditionele familie

De familie waar de inmiddels vijftien-jarige Binita ruim vijf jaar geleden in werd opgenomen heeft alle kenmerken van een 'traditionele' patrilokale *extended* familie. Het huishouden bestaat uit baba Khimalal (65) en ama Sita (58), hun twee oudste zoons Hari (35) en Balram (32), diens vrouwen Jyoti en Bishnumaya en hun in totaal vier kinderen (exclusief Binita). Naast Hari en Balram hebben Khimalal en Sita nog een dochter (28) die met haar man en hun dochtertje in Pokhara woont en een zoon (30) die in Zuid-Korea werkt en wiens vrouw met hun dochtertje ook in Pokhara woont. Khimalal en Sita zijn hun hele leven boer geweest. De familie heeft wat land bij het huis, maar daarnaast hebben ze ook nog een stuk land op ruim een uur lopen vanaf het huis. Voorheen werkten Khimalal en Sita hier dagelijks, maar nu zij ouder worden wordt het land nauwelijks meer benut. De huidige generatie jongvolwassenen in de familie hebben namelijk allemaal een fulltime baan.

De familie heeft twee buffels en een kalf, een geit met twee jongen, een kat, een aantal bijenkasten en een stuk land waarmee ze zichzelf grotendeels van eten voorzien. Ook verbouwen ze (net als veel families in Adhikaridanda) koffie voor de verkoop. Hari is bezig zijn bijenkasten uit te breiden. Hij had toen ik net in Nepal was zeven kasten, maar inmiddels heeft hij er minstens elf staan. Hij hoopt andere boeren te inspireren om ook te investeren in het houden van bijen, zodat ze (net als nu voor de koffie het geval is) gezamenlijk een biologisch honing-merk op kunnen zetten dat geëxporteerd kan worden naar Pokhara en zelfs naar het buitenland. De familie van Hari en Jyoti is niet de rijkste in het dorp. Dat is opvallend genoeg een familie van een lage kaste, die een succesvolle onderneming in Pokhara hebben in de toerisme sector (de armste families zijn ook van lage kasten). Het gemiddelde inkomen van de familie van Hari en Jyoti valt boven de armoede grens van twee dollar per persoon per dag, wat inhoudt dat zij genoeg hebben om rond te komen, maar vrijwel niks overhouden per maand. Dit is de reden dat, hoewel allevier de jongvolwassen ouders hun masteropleiding

hebben afgemaakt, zij hun diploma niet kunnen krijgen, omdat zij hiervoor eerst 30.000 Nrs moeten betalen (ong €250).

De familie is Hindoestaans en ze nemen hun religieuze tradities zeer serieus. De vrouwen staan elke ochtend vóór zonsopgang op, om de goden te aanbidden, alvorens ze aan de orde van de dag beginnen. Khimalal reciteert dagelijks Hindoestaanse teksten en op iedere heiligen dag worden de gepaste rituelen uitgevoerd. Deze familie is een levend bewijs dat, in tegenstelling tot wat Giddens (1999), O'Reily (2006) en Okin (1999) lijken te suggereren, traditionaliteit en modernisering elkaar niet in de weg hoeven te staan. Volgens Giddens (1999) zou modernisering aanleiding geven tot individualisering. In de westerse praktijk lijkt dit inderdaad het geval te zijn, maar in de context van Jyoti's familie kan deze aanname sterk in twijfel getrokken worden. De arbeidsverdeling onder de jongvolwassenen in deze familie kan als modern beschouwd worden. Uit het interview fragment hiervoor komt ook naar voren dat Jyoti haar schoonouders als traditioneel beschrijft, terwijl ze zichzelf en haar echtgenoot als modern beschouwd. Toch is er van individualisering duidelijk geen sprake.

Figuur 3: **Bishnumaya is bezig met de voorbereidingen voor de verering van Saraswati (de godin van wijsheid).**

3.1.1. Kaste: Andere tijden, andere ideeën

Een groot deel van de families in vallei zijn Brahmanen (de hoogste kaste in het Hindoestaanse kastenstelsel), maar er wonen ook families van lagere kasten. Wat opvalt, met name in Adhikaridanda waar een grote gemeenschap lage kaste families woont, is dat een hoge kaste status al lang niet meer per definitie te koppelen is aan een hoge sociaal-economische status. Nieuwe vormen van werkgelegenheid, zoals loondienstarbeid en toerisme, zijn hiervan volgens Jyoti de voornaamste oorzaak. Wat me verder is opgevallen is dat er, niet alleen binnen de gemeenschappen, maar ook zeker binnen families, grote onenigheid heerst over welke rol kaste moet innemen binnen de cultuur, met name als het gaat om huwelijk. Nirmala (zelf van de hoogste kaste Brahman) is een uitgesproken tegenstander van het kastensysteem en van uithuwelijking. Zij stimuleert ook haar kinderen om, wanneer zij daar klaar voor zijn, zelf een partner te kiezen (love-marriage) en daarbij geen aandacht te schenken aan kaste. Ook Sunita (25) sprak zich in een interview uit tegen het kastensysteem, terwijl haar moeder (45) hier wel waarde aan hecht. Haar vader vind volgens Sunita het kastenstelsel ook niet meer van deze tijd. Haar moeder is (volgens Sunita) in de afgelopen jaren echter wel gaan accepteren dat de tijden veranderen.

In andere interviews, met bijvoorbeeld Indira, Yeku, Maya en Harimaya, kwam de complexiteit van het kastensysteem in een veranderende samenleving naar voren. Voor allevier deze vrouwen is het belangrijk dat hun kinderen trouwen met iemand van dezelfde kaste. Ook opleiding is belangrijk, maar toen ik vroeg wat prioriteit heeft (dezelfde kaste of een goede opleiding) konden of wilden ze daar geen van allen een sluitend antwoord op geven. De onderwerpen zijn echter wel bespreekbaar. Zo gaf Indira aan dat ze haar kinderen het liefst ziet trouwen met iemand die zij zelf kiezen, en als diegene niet van dezelfde kaste is zou ze niet gelukkig zijn, maar wel openstaan voor bespreking, mits bijvoorbeeld het opleidingsniveau wel hoog is. Hoewel ik me persoonlijk afvraag in hoeverre die openheid er nog is, mocht het echt een keer zover komen. Deze twijfel komt onder andere voort uit Indira’s argument. Zij gaf een interessant inzicht in waarom het voor haar belangrijk is dat haar kinderen met dezelfde kaste trouwen. Het gaat haar er niet zozeer om dat iemand van een andere kaste minderwaardig zou zijn, het probleem zit hem in de omringende familie en gemeenschap. Een huwelijk binnen dezelfde kaste wordt door de hele gemeenschap geaccepteerd, en het paar zal altijd uitgenodigd worden voor feesten en eten. Bij een inter-kaste huwelijk zal het paar niet snel uitgenodigd worden, daar lage kasten niet bij hoge kasten in huis mogen komen, en veel mensen houden dit in stand. Een veelgehoord argument is ook, dat iedere kaste zijn eigen culturele en religieuze tradities kent en dat deze verschillen interne

conflicten in het huwelijk alleen maar in de hand zullen werken. Ook Yeku en Harimaya gaven aan dat trouwen met dezelfde kaste gewoon makkelijker is omdat conflict op deze manier verkomen wordt. Om dezelfde reden ziet ook Nirmala's echtgenoot zijn kinderen liever met iemand van dezelfde kaste trouwen. Nirmala sprak tijdens het interview haar zorgen uit over hoe zij hier uit gaan komen als de tijd daar is.

Toch is het verhaal over Jyoti en Binita een sprekend voorbeeld van het gegeven dat er onder de jongvolwassen generatie een sterke verandering gaande is in de manier waarop er over kaste gedacht wordt. Jyoti's schoonmoeder Sita, zou Binita waarschijnlijk niet eens hebben toegelaten op haar terrein. Niet omdat ze een onaangenaam persoon is, maar omdat zij is grootgebracht met het idee dat dit niet hoort. Binita zou het zich ook, zelfs als tienjarig meisje, niet in haar hoofd gehaald hebben om bij deze familie het terrein op te komen, als zij daartoe niet was overgehaald door Jyoti.

Het besluit van Jyoti om Binita in huis te nemen vertelt ons daarnaast ook veel over haar positie binnen de familie als het gaat om besluitvorming. Ik denk dat het zeker niet enkel haar economische bijdrage binnen de familie is die haar deze macht geeft. De groeiende invloed van internationale samenwerking, media en onderwijs creëren samen een omgeving waarin dergelijke veranderingen in de samenleving kunnen plaatsvinden. Dat betekent alleen niet, zoals ook uit de beschreven interviews met de vrouwen uit de gemeenschap naar voren komt, dat iedereen daarom ineens dezelfde 'nieuwe beslissingen' zal gaan nemen. Om de ongebruikelijk situatie rondom Binita's adoptie uit te kunnen leggen, moet daarom worden gekeken naar ontwikkelingen op verschillende niveaus. Internationaal (de aanwezigheid van internationale organisaties en de verspreiding van ideeën over gelijkheid), nationaal (de afschaffing van het kaste stelsel door de Nepalese overheid) en lokaal (Jyoti's kennis en vaardigheden als docent én de groeiende kennis van haar familie over de wereld buiten de gemeenschap). Onderwijs speelt, zowel volgens literatuur over gender en macht, als volgens de vrouwen uit mijn onderzoek, een belangrijke rol voor emancipatie van vrouwen. Echter om te zeggen dat onderwijs de sleutel is tot vrouwenemancipatie is te kort door de bocht. Verschillende factoren kunnen de toegankelijkheid tot onderwijs bijvoorbeeld beperken, terwijl ideeën over vrouwenemancipatie zich toch zeker kunnen ontwikkelen zonder dat onderwijs daarin een hoofdrol hoeft te spelen. Armoede is waarschijnlijk één van de belangrijkste factoren, maar zeker niet de enige. In het volgende verhaal wil ik een aantal van deze factoren belichten, maar ik wil ook laten zien waarom onderwijs niet dé sleutel (in ieder geval niet de enige sleutel) hoeft te zijn.

3.2. Werken in de modder

Terwijl de zestienjarige Arati en ik vanaf haar huis in Thula Chau naar de buffelstal lopen begint het zachtjes te regenen. Het is ongeveer een half uur lopen. We dragen bamboo-manden op onze rug waar het voer voor de waterbuffels in zit. Terwijl we naar beneden klauteren via de smalle, stijle paadjes tussen de terrassen die trapsgewijs langs de heuvels naar beneden lopen, begint het steeds harder te regenen. Tegen de tijd dat we bij de buffelstal aankomen komt de regen met bakken naar beneden. De drie grote, logge waterbuffels hadden ons al aan horen komen en ze staan ongeduldig te trappelen. Waterbuffels lijken soms wel te kunnen praten. Ze hebben voor iedere stemming een ander geluid en de diepe, mopperende klanken die ze nu uitstoten geven duidelijk aan dat ze honger hebben. We zetten de manden met het voer onder het afdak naast de buffels en pakken beiden één van de grote metalen kannen die ook in de manden zitten. Nog een paar terrassen lager is een ondiepe waterbron. We trekken onze slippers uit, om die niet kwijt te raken in de modder, en klimmen op blote voeten naar beneden om water te halen. We moeten een paar keer op en neer lopen. Wanneer we voldoende water hebben mengt Arati (16) het water met het voer en verdeelt ze het in drie bakken voor de hongerige dieren. Terwijl de buffels gulzig hun maaltijd naar binnen slobberen wachten we onder het afdak.

"Kijk! Daar komen Saraswati en Sanju met de ossen." Zegt Arati en ze wijst naar de andere kant van het dal, zo'n vijfhonderd meter verderop. Ik zie twee kleine gedaantes, gebukt onder plastic capes, achter drie ossen aan lopen over de onverharde weg die Thula Chau met een naburig dorp verbindt. Plotseling breekt één van de ossen, die ergens van lijkt te schrikken, los van de rest. Ik zie Sanju (7), de kleinste van de twee meisjes, in een paar sprongen twee terrassen lager staan. Terwijl Saraswati (11) de andere twee ossen in de gaten houdt sprint Sanju naar voren om de losgeslagen os in te halen. Zeker vijftig meter verder heeft ze het dier eindelijk ingehaald en drijft ze hem met een stok in haar hand terug naar de rest. Arati rolt bijna over de grond van het lachen. Een kwartier later is het hele gezelschap bij de stal aangekomen. De ossen worden vastgezet en krijgen nu ook te eten.

We wachten nog even onder het afdak in de hoop dat de regen minder wordt, maar we komen al snel tot de conclusie dat het daar niet naar uit ziet. Dus beginnen we met zijn vieren onder de twee plastic capes weer aan de klim naar boven. Als vier verzopen katjes komen we bij het huis aan. Laksmi, de moeder van de meisjes, wil mij direct bij het vuur zetten om op te drogen, maar voor meisjes gaat het werk door. Ik had gezegd dat ik deze week al het werk wilde doen dat de meisjes ook doen, dus ik ga ondanks de protesten van mijn gastmoeder, toch weer mee. Anita (13), die zojuist nog huiswerk aan het maken was, omdat ze deze week

een toets heeft, gaat nu ook mee. De manden gaan weer op de rug, sikkelvormige messen mee en daar gaan we weer, de regen in. Dit maal gaan de we heuvel op, naar het bos. Er moet gras gehaald worden voor de geiten.

3.2.1. Onderwijs en armoede

De familie in Thula Chau is, in materiële zin, de armste familie die ik van zo dichtbij heb meegemaakt. Thula Chau kampt met een grote leegloop en dat heeft voor deze familie zeer nadelige gevolgen. Hoewel Tanka (43), de vader van het gezin, daar niet echt voor was opgeleid had hij tot kort geleden werk als leraar op de basisschool in het dorp. Vorig jaar zaten er op deze school nog 45 leerlingen, dit jaar zijn het er slechts 25. Het gevolg van deze sterke afname is dat Tanka zijn baan, en dus ook het enige vaste inkomen dat de familie had, kwijtraakte. Tanka en zijn vrouw Lakshmi (39) hebben zes kinderen, twee zoons en vier dochters, in de leeftijd van vijf tot zeventien jaar en zij moeten van dag tot dag rondkomen met de verkoop (of ruilhandel) van hun vee en landbouwproducten (afhankelijk van het seizoen is dat bijvoorbeeld koffie, mais, rijst of aardappelen). Deze afhankelijkheid van de landbouw maakt dat de hele familie, van jong tot oud (hoewel de kleinste van vijf nog meer voor spek en bonen meedoet), dagelijks op het land werkt. De kinderen komen hierdoor vaak slecht aan hun schoolwerk toe.

In een gesprek met Arati (16), de oudste dochter van Tanka en Laksmi die redelijk goed engels spreekt, beschreef zij mij haar dagelijkse routine. Ze zit in klas twaalf, het laatste jaar van de pre-bachelor Engels[9]. Arati moet elke ochtend om zes uur op school zijn en ze moet ruim een uur lopen om bij haar school in Thulakhet te komen, wat inhoudt dat zij ’s morgens om half vijf van huis vertrekt. De lessen duren tot tien uur, waarna zij weer terug naar huis loopt. Als zij tegen twaalf uur thuis komt ontbijt ze eerst met dhal bhat (rijst met linzen en curry) en daarna gaat ze aan het werk op het land. Rond drie uur ’s middags wordt er thee gedronken en tiffin gegeten (een kleine lunch, bijvoorbeeld gepofte mais) en daarna wordt er weer gewerkt, tot het avond eten. De familie eet niet voordat het donker is, omdat er tot die tijd gewerkt moet worden. Toen ik Arati vroeg wanneer zij dan huiswerk maakt antwoordde zij “meestal niet”. Als er na het eten elektriciteit is kan ze soms leren voor een examen, maar als dat er niet is, is er slechts beperkt mogelijkheid om te lezen. Arati heeft het geluk dat ze een intelligente meid is die goed mee kan komen op school, maar ik zie hier wel

[9] Een intermediate level tussen middelbare school en bachelor opleiding, de middelbare school gaat tot de tiende klas.

dat de armoede en de afgelegen ligging van het dorp een belangrijke rol spelen in de ontwikkelingsmogelijkheden van de gezinsleden.

Het gebrek aan faciliteiten zoals onderwijs, maar ook medische voorzieningen, heb ik zelf het sterkst gevoeld op het moment dat deze voorzieningen echt nodig waren. Aan het einde van de middag werd iedereen door Laksmi geroepen voor tiffin. Iedereen kwam behalve Tanka. Hij was bezig in de houtschuur en omdat iedereen er vanuit ging dat hij nog even iets af aan het maken was duurde het een poosje voordat iemand besloot om te gaan kijken. Uiteindelijk stuurde Laksmi haar jongste dochter naar de schuur om Tanka te roepen. Na een poosje kwam Tanka het huis binnen gevallen met een diepe, bloedende snee boven zijn wenkbrauw. Tijdens het opstapelen van het hout waren een paar zware houtblokken naar beneden gekomen en op Tanka's hoofd gevallen, waarna hij korte tijd bewusteloos is geweest. Toen hij het huis binnen kwam bloedde de wond nog steeds. Tanka werd op bed gelegd. Het was al bijna donker dus we moesten de wond met een zaklamp bekijken en ik realiseerde me al snel dat deze wond het beste gehecht zou kunnen worden. Helaas is de eerste medische voorziening waar gehecht kan worden enkele uren lopen en ik zag Tanka, die nauwelijks overeind kon blijven en duidelijk pijn had, niet dat hele eind lopen. Op de basisschool in het dorp was een ehbo-kit met verband en betadine aanwezig, dus uiteindelijk heb ik samen met Laksmi de wond ontsmet en zo goed als mogelijk verbonden. De volgende dag heeft een buurman, die elke ochtend rond zeven uur naar Serachour loopt om zijn melk te verkopen, pijnstillers en beter verband meegekregen vanuit de ehbo-post van stichting Maya in Serachour. Zodat ik met zwaluwstaartjes de wond enigszins dicht kon trekken. Door deze gebeurtenis realiseerde ik me pas echt wat het gemis van voor mij vanzelfsprekende voorzieningen betekent voor het dagelijkse leven van deze families.

In hoofdstuk één is een onderzoek van Luke en Munshi (2011) beschreven, waarin zij stellen dat "…in huishoudens waar de economische bijdrage van de vrouw toeneemt, of zelfs gelijk trekt aan die van de man, relatief meer van het binnenkomende geld wordt besteedt aan onderwijs voor kinderen. Bovendien trouwen de kinderen op latere leeftijd en hebben zij meer keuze in hun huwelijkspartners." De familie in Thula Chau lijkt echter alle statistieken tegen te spreken, wat al begint bij het huwelijk van moeder Laksmi (39). Zij is pas op haar éénentwintigste getrouwd, wat voor haar generatie erg laat is. Niet omdat haar moeder een inkomen verwierf, maar juist omdat het gezin waar zij uit komt zo arm was dat zij geen bruidsschat voor haar konden betalen.

Figuur 4: **Laksmi en ik verversen het verband voor Tanka's hoofdwond.**

Laksmi is nooit naar school geweest, terwijl haar man Tanka (43) klas elf heeft afgemaakt, wat inhoudt dat hij na zijn middelbare school één pre-bachelor jaar heeft gedaan. Tanka is voor zijn generatie mannen in de vallei vrij gemiddeld opgeleid en zeker hoger opgeleid dan zijn vrouw. Tanka is volledig verantwoordelijk voor het inkomen van zijn gezin, terwijl Laksmi het huishouden verzorgt. Toch wordt, in tegenstelling tot wat de statistieken van Luke en Munshi hier zouden suggereren, vrijwel iedere cent die binnenkomt besteed aan het onderwijs van de kinderen, omdat zowel Tanka als Laksmi het belang zien van onderwijs om de armoede van hun familie te doorbreken. Bovendien hechten zij evenveel waarde aan onderwijs voor hun twee zoons als voor hun vier dochters. Ik wil hiermee niet zeggen dat Luke en Munshi ernaast zitten. Het probleem met dergelijke statistieken is vaak alleen dat zij een gemiddeld huishouden vertegenwoordigen, terwijl er in de praktijk vaak maar heel weinig huishoudens met deze gemiddelden overeen blijken te komen. Mijn punt is dat er veel meer, vaak persoonlijke, factoren zijn dan arbeid- en inkomensverdeling die bijvoorbeeld keuzes met betrekking tot onderwijs voor kinderen beïnvloeden. Bovendien heb ik ook verschillende voorbeelden gezien van families (waaronder die van Tanka en Laksmi) die een hoge waarde

hechten aan onderwijs, juist omdát het voor hen niet vanzelfsprekend is. In de Harpan vallei heeft onder andere de Nederlandse ontwikkelingsorganisatie Stichting Maya grote invloed gehad op de toegankelijkheid van onderwijs, maar ook aan het belang dat aan onderwijs toegekend wordt binnen de vallei. In de volgende paragraaf ga ik hier verder op in.

3.2.2. Onderwijs en internationale betrekkingen

De financiële situatie van een huishouden heeft een zekere weerslag op de opleidingkansen van kinderen. Onderwijs in Nepal is relatief duur (zelf het basisonderwijs kost 200 Nrs per maand), wat het voor grote gezinnen met lage inkomens erg moeilijk maakt om alle kinderen een gedegen opleiding te bieden. Dit kan tot gevolg hebben dat meisjes op jonge leeftijd worden uitgehuwelijkt, zodat de familie van de echtgenoot de schoolkosten kan betalen. Dit is het geval voor het huwelijk van Ganga, Harimaya's dochter uit Serachour, die op haar zestiende werd uitgehuwelijkt aan een man die nu (van zijn werk in Qatar) haar opleiding betaalt. De zonen trouwen, wellicht mede hierom, op latere leeftijd (gemiddeld zo halverwege de twintig, wanneer zij al zijn afgestudeerd en een inkomen genereren). Het is vanwege de patrilokale vestiging van getrouwde stellen logischer om voorrang te geven aan het onderwijs van de zonen. In dit licht is het dan ook moeilijk te verklaren waarom Tanka en Laksmi, met hun beperkte financiële middelen, zo ontzettend hun nek uitsteken om gedegen onderwijs voor zowel hun twee zoons, als hun vier dochters te betalen. Immers zullen hun dochters, wanneer zij trouwen, bij hun schoonfamilie gaan wonen en samen met hun echtgenoot in eerste instantie verantwoordelijk zijn voor hun 'nieuwe familie'. Het is dan ook logischer om, zoals bij Ganga de situatie is, te investeren in het onderwijs van een echtgenote of schoondochter dan in dat van een biologische dochter. Ik denk dat er twee belangrijke redenen zijn waarom Laksmi's familie, en overigens ook omringende families in Thula Chau, onderwijs zo hoog in het vaandel hebben staan.

Ten eerste de komst van de Nederlandse ontwikkelingsorganisatie Stichting Maya, ruim een decennium geleden, die het verbeteren van de onderwijskwaliteit en toegankelijkheid in de vallei als één van de belangrijkste speerpunten heeft.[10] Stichting Maya organiseert stages en vrijwilligerswerk voor voornamelijk Nederlandse studenten die iets met onderwijs te maken hebben, zoals Pabo of pedagogiekstudenten. Daarnaast wordt er geld ingezameld om schoolgebouwen en leermateriaal te financieren en om kinderen uit de armste gezinnen te sponsoren zodat zij toch naar school kunnen. Zo wordt ook het jongste zoontje

[10] www.stichting-maya.nl

van Tanka en Laksmi gesponsord. De verbeterde voorzieningen én culturele uitwisseling geven leden van de huishoudens een inzicht in mondiale ontwikkelingen dat zij anders waarschijnlijk niet zo sterk gehad zouden hebben. Bovendien beïnvloedt het zichtbaar de rol die onderwijs krijgt binnen de gemeenschap. Ook tijdens de focusgroep met de vrouwengroep in Serachour werd door de vrouwen aangegeven dat stichting Maya een grote rol heeft in ontwikkelingen op het gebied van onderwijs die de vallei in de laatste jaren heeft doorgemaakt.

Ten tweede is er ook het besef dat de toegang tot onderwijs niet vanzelfsprekend is. Zo heeft Sunita, die het thuis in Serachour nooit echt moeilijk heeft gehad omdat haar ouders altijd voldoende middelen hadden om rond te komen, haar ouders overgehaald om haar op haar vijftiende uit te huwelijken omdat zij geen zin meer had om naar school te gaan. Hoewel haar ouders haar ervan probeerden te overtuigen dat het echt verstandiger was om eerst haar school af te maken was het meisje vastbesloten dat ze wilde trouwen. Nu ze 25 jaar oud is en twee kinderen heeft realiseert ze zich, zo vertelde ze in het *life story* interview, dat ze haar ouders toch gelijk moet geven. Het is typerend om te zien hoe de toegekende waarde van een voorziening als onderwijs daalt op het moment dat de beschikbaarheid vanzelfsprekend wordt. Daar staat ook weer tegenover dat bijvoorbeeld een meisje als Arati (Laksmi's dochter uit Thula Chau), evenals haar zusjes, zich bijna letterlijk over de kop werkt om naar school te kunnen. In één situatie bijvoorbeeld, heb ik de dertienjarige Anita door haar knieën zien zakken onder het gewicht van de stapels hout die haar zus op haar rug had geladen om van de berg af te dragen. Volgens Unicef is dit kinderarbeid en staat deze kinderarbeid het recht van kinderen op scholing in de weg.[11] Maar zonder de arbeid van hun kinderen zouden Tanka en Laksmi niet in staat zijn hun kinderen naar school te sturen. Ik beweer niet dat het goed is dat deze jonge kinderen zo hard moeten werken, maar deze familie bewijst eens temeer dat dergelijke zwart-wit stellingen over bijvoorbeeld arbeid, onderwijs of emancipatie niet gemaakt kunnen worden zonder kennis te hebben van de lokale context.

Een secundair probleem waar Thula Chau nu sinds een aantal jaren mee kampt wordt juist veroorzaakt door de groeiende rol van onderwijs. De veelal jonge families met hogeropgeleide leden, en dus kans op een beter betaalde baan, trekken weg uit het dorp. Waardoor het dorp ieder jaar krimpt en de achterblijvende families nog harder moeten werken om te overleven. Aan de andere kant wordt hier ook extra motivatie in gevonden om te investeren in het onderwijs voor de kinderen. De inwoners van het dorp zijn niet de eigenaren

[11] http://www.unicef.nl/wat-doet-unicef/campagne/campagne-kinderarbeid-dat-pikken-we-niet/vragen-en-antwoorden-over-kinderarbeid/

van de grond. De landeigenaar woont in Thulakhet en de families in het dorp wonen en werken op het land volgens het traditionele riti-bhagya systeem dat in hoofdstuk beschreven is. Omdat er geen sprake van is grondeigendom is er ook minder binding met de plek, waardoor de keuze om te vertrekken, wanneer die financiële mogelijkheden daartoe zijn, makkelijker gemaakt is. De vraag is hierdoor echter wel hoe lang dit dorp nog zal bestaan en hoe dit Laksmi's familie verder zal affecteren.

3.3. 'Achterhaalde tradities' in een modern jasje

"We are going to cook today." Zegt Krishna (19) tegen me terwijl hij naar zichzelf en Samundra (de vijftienjarige zoon van Nirmala) wijst. Nirmala en ik zitten buiten voor haar huis in Serachour. Nirmala kijkt me met een grote grijns aan. "I have mins." Zegt ze. Het duurt even voordat ik begrijp waar het over gaat, maar uiteindelijk wordt duidelijk dat Nirmala menstrueert en dat ze daarom niet in de keuken mag komen. De twee jongens lopen de keuken in en beginnen met de voorbereidingen voor het eten. Nirmala zit buiten de keuken alles nauwlettend in de gaten te houden en ze geeft de jongens instructies over wat ze moeten doen. Ze heeft duidelijk de grootste lol en lacht hartelijk haar zoon en neefje uit als die lichtelijk onhandig de aardappelen in blokjes snijden.

Wanneer ik doorvraag over de situatie leggen de jongens mij uit dat vrouwen wanneer zij ongesteld zijn drie dagen niet in de keuken mogen komen. Later kom ik er ook achter dat zij dan geen water mogen halen. Ze mogen het wel drinken, maar ze mogen geen water aanraken waar andere mensen ook van moeten drinken. Bovendien mogen vrouwen volgens deze traditie, wanneer zij menstrueren, niet in bed slapen. Meestal slapen ze dan op een matje op de grond. De reden hiervoor is dat vroeger gelooft werd dat menstruatiebloed giftig was. Voorheen gold dit alles voor vijf in plaats van drie dagen. Echter wanneer ik vraag hoe hier nu over gedacht wordt, en vooral hoe Samundra en zijn vader en neef hier nu over denken, krijg ik te horen dat er al lang niet meer gelooft wordt dat mentruatiebloed giftig is. Samundra vertelt me dat hij en zijn vader Nirmala niet verbieden om in de keuken te komen, noch verbieden ze haar water aan te raken, maar ze kiest hier zelf voor. Het valt me op dat Nirmala gedurende deze periode wel gewoon in haar bed slaapt, ze slaapt zelfs uit en ligt soms ook 's middags op bed. Uiteindelijk blijkt (ik heb hier later ook via mijn tolk met Nirmala zelf over gesproken) dat Nirmala elke maand drie dagen 'vrij' neemt van haar huishoudelijke taken.

Er zijn zeker huishoudens in de gemeenschap waar vrouwen elke maand drie dagen op de grond slapen, maar er zijn ook huishoudens waar helemaal geen acht meer wordt gegeven aan de tradities omtrent de menstruatie van vrouwen. Hoe er met dergelijke tradities

omgegaan wordt is afhankelijk van zowel mannelijke als vrouwelijke leden van de huishoudens. Nirmala heeft de mogelijkheid om deze traditie in te vullen zoals zij dat wil en dat doet zij ook. Een opvallend detail, hoewel in de context van Nirmala's huishouden misschien niet vreemd, is hoe Nirmala reageerde toen ik zelf aangaf ongesteld te zijn. Ik werd geroepen voor het eten, maar bleef in de deuropening staan. Ik zei dat ik niet naar binnen mocht omdat ik menstrueerde. Samundra vertaalde dit voor zijn moeder, die in lachen uitbarstte en mij vroeg of ik in mijn cultuur ook niet in de keuken mocht komen als ik ongesteld was. Ik zei dat dit niet het geval was. "Nou," was Nirmala's reactie, "dan is het niet jouw cultuur, dus geldt het ook niet voor jou. Kom binnen en ga zitten."

In veel gevallen, als de moeder van het huishouden niet kan koken, er is wel een dochter, schoonzus of grootmoeder die de werkzaamheden overneemt. Echter in Nirmala's huishouden is dat niet het geval. Haar echtgenoot werkt in het Indiase leger en komt één keer in het jaar een maand naar huis. Haar dochter (16) verbleef ten tijden van mijn onderzoek vanwege haar eindexamens bijna twee maanden lang op de middelbare school in Naudanda. Gevolg was dat alleen Nirmala en haar zoon thuis waren. Er werd ook niet erg hard gezocht naar een vrouw die de kookactiviteiten van Nirmala over kon nemen. Zo was Sunita, een nicht van Nirmala en de zus van Krishna (die uiteindelijk samen met Samundra kookte), ook beschikbaar geweest. Maar de tienerjongens boden vrijwillig aan om te koken en Nirmala beleefde hier duidelijk schik aan. Nirmala's huishouden is een goed voorbeeld van een kerngezin in het dorp, wat inhoudt dat er niet standaard een grootmoeder of tante in de buurt is die even kan koken. Met de veranderende omstandigheden, lijken ook de ideeën over huishoudelijke taken als koken te veranderen. Volgens de oudere mannen die ik gesproken heb is koken echt iets dat puur door vrouwen gedaan kan worden; wat mannen niet kunnen en ook niet willen doen. Terwijl de jongvolwassen mannen die ik heb gesproken zelfs op kunnen scheppen over hun kookkunsten. Ook bijvoorbeeld het wassen van kleren is iets wat feitelijk een vrouwentaak is, maar wat ik ook jongemannen heb zien doen, vooral bijvoorbeeld wanneer hun echtgenotes pas bevallen zijn of wanneer zij om andere redenen geen tijd hebben.

3.3.1. Werkende moeders

In alle interviews die ik heb afgenomen heb ik de vraag gesteld wat volgens mijn informanten binnen het huishouden de rol van de vrouw en die van de man is. En het antwoord is eigenlijk altijd hetzelfde. De man zorgt voor het inkomen, en de vrouw zorgt ervoor dat het huishouden draait. Zij zorgt voor de kinderen, het eten, schoonmaken en werkt vaak ook nog op het land.

Zowel mannen als vrouwen geven me dit antwoord, maar op de vraag of dit ook zo zou moeten zijn krijg ik wel zeer uiteenlopende antwoorden. Bovendien komt uit observaties, zoals die in de vorige paragraaf beschreven is, naar voren dat er weldegelijk veranderingen plaatsvinden in de taakverdelingen tussen mannen en vrouwen. Wat uit de interviews vooral naar voren kwam is dat huisvrouwen zich vaak ondergewaardeerd voelen in hun werk en het geeft ze minder macht dan hun echtgenoten, die het geld binnenbrengen. Zowel Nirmala als Indira (beiden actief lid van de vrouwengroep) stelden dat wanneer zij ook maar een beetje geld binnen zouden brengen zij direct al meer te zeggen zouden hebben over de besteding ervan. Indira voelt zich over het algemeen wel gewaardeerd door haar man, alleen wanneer ze ruzie hebben merkt zij dat haar man haar werk lager waardeert dan het zijne (hij is gepensioneerd militair van het Indiase leger en werkt dus niet meer, maar krijgt nog wel zijn pensioen). Wanneer hij boos is roept hij dingen als: “Wat doe je nou de hele dag? Helemaal niks! Je hoeft alleen maar te koken en voor het huishouden te zorgen en toch klaag je nog!”. Dit doet Indira pijn, omdat ze zelf graag meer zou willen zijn dan alleen huisvrouw.

Opvallend is dat eigenlijk alle vrouwen die ik gesproken heb in de generatie van Indira (38) en Nirmala (35) hun middelbare school niet hebben afgemaakt, omdat ze voor die tijd moesten trouwen. Nirmala was 17 toen ze trouwde en Indira was 15. Onder de generatie van 30 jaar en jonger hebben de meeste vrouwen niet alleen hun middelbare school afgemaakt, maar vaak ook nog een bachelor of master opleiding afgerond (of ze zijn hiermee bezig). Voorbeelden hiervan zijn Jyoti en Bishnumaya, die hetzelfde opleidingsniveau hebben als hun echtgenoten en ook evenveel werken buitenshuis. Zij zijn ook getrouwd terwijl ze nog studeerden (respectievelijk op zeventien- en twintigjarige leeftijd), maar trouwen betekende voor hen blijkbaar niet automatisch het einde van de studie. Toen ik hen tijdens de interviews vroeg of de huishoudelijke taakverdeling dan ook anders was zeiden ze beiden van niet. Zoals Jyoti het uitlegde: “Hari en ik doen allebei hetzelfde werk. We komen ook rond dezelfde tijd thuis, maar als ik thuiskom ga ik schoonmaken, de was doen en voor de kinderen zorgen. Als Hari thuiskomt gaat hij meestal slapen, of hij gaat bij vrienden op bezoek. Soms is hij met zijn bijen bezig, maar dat is het dan ook.” Wat Jyoti zegt komt precies overeen met mijn observaties. Ze zegt er wel eens wat van tegen haar man, maar dat helpt nooit.

Ik heb Hari dezelfde vraag gesteld over de taakverdeling tussen hem en zijn vrouw. Hij gaf mij hetzelfde antwoord; dat zijn vrouw, ondanks dat ze beiden fulltime werken, beduidend meer doet in het huishouden. Toen ik hem vroeg waarom dat zo is legde hij mij uit dat hij die dingen vroeger nooit heeft hoeven doen, dus ze ook nooit geleerd heeft. Hij heeft wel eens rijst gekookt en kleren gewassen, maar het eten smaakte minder lekker en de kleren

waren minder schoon, dan wanneer zijn vrouw of moeder die dingen doen. Hari zei wel dat hij zich goed kan voorstellen dat zijn twee zoons later wel meer van die dingen zullen gaan doen, aangezien de tijden toch veranderen.

3.4. Veranderende gezinssituaties

De echtgenoot van Nirmala, zit al zo'n tien jaar in het Indiase leger. Hij komt één keer per jaar voor één á twee maanden naar huis. Ook deze familie verbouwt, net als de meeste families in de vallei verschillende groenten voor eigen consumptie en ze hebben een buffel en een geit met twee jongen. Echter deze familie is niet, zoals de familie van Laksmi in Thula Chau (en in mindere mate ook de familie van Jyoti in Adhikaridanda met hun koffie), afhankelijk van de landbouw. Nirmala's familie leeft volledig van de *remittances* die haar man naar huis stuurt. De situatie van Nirmala's familie in Serachour is niet gebruikelijk, maar ook zeker niet uitzonderlijk. Naast de economische activiteiten binnen de vallei zijn er opvallend veel families die zeker één familielid hebben (meestal een man) die in het buitenland werkt, bijvoorbeeld in India of Zuid-Korea. Remittances lijken dan ook een groot onderdeel uit te maken van de inkomsten in de vallei. Zo is Nirmala's huishouden dus volledig afhankelijk van de remittances die haar man vanuit India stuurt, Sunita betaalt haar cursus engels van het geld dat ze van haar man vanuit Portugal opgestuurd krijgt en de oudste dochter van Harimaya betaalt haar bachelor opleiding met het geld dat haar kersverse echtgenoot in Qatar verdient. Op de vraag waarom het altijd mannen zijn die in het buitenland werken kreeg ik van verschillende bronnen als antwoord dat de Nepalese overheid enkele jaren geleden verboden heeft dat vrouwen alleen naar het buitenland reizen of emigreren voor werk, omdat zij te vaak slachtoffer werden van seksuele uitbuiting. Een vrouw mag daarom alleen maar met haar echtgenoot of een mannelijk familielid mee emigreren. Of ze moet kunnen aantonen dat ze (bijvoorbeeld op zakenreis) voor een erkend bedrijf naar het buitenland moet, maar dit is op de vrouwen uit mijn onderzoek niet van toepassing.

Wanneer we kijken naar de economische situatie en de gezinssamenstelling van de huishoudens die een hoofdrol spelen in mijn onderzoek wordt een opvallend patroon zichtbaar. Jyoti's familie, in Adhikaridanda, is wat ik al eerder een 'traditionele' extended familie noemde. Een belangrijke reden om traditioneel hier tussen aanhalingstekens te zetten is dat het juist deze gezinssamenstelling is die het mogelijk maakt voor alle vier de jonge ouders uit het huishouden om een fulltime baan te hebben. Bishnumaya (het schoonzusje van Jyoti) werkt als lerares op de basisschool waar de jongste drie van de vier kinderen naar school gaan. Daarnaast zijn opa en oma (Jyoti's schoonouders) vrijwel altijd thuis. Tot slot

heeft Binita (de vijftienjarige geaddopteerde dochter van Jyoti) de rol van grote zus binnen de familie en zij neemt dus ook zorgtaken op zich. Er zijn dus zeven toezichthouders voor de vier jonge kinderen van de familie, waarvan er altijd op zijn minst één thuis is. Zonder deze gezinssamenstelling was het waarschijnlijk voor Jyoti en Bishnumaya in de eerste plaats al erg moeilijk geweest om hun masteropleidingen (in wiskunde en economie) af te ronden, terwijl zij in dezelfde periode ook nog beide twee kinderen baarden. Laat staan dat zij hun fulltime baan als lerares vol zouden kunnen houden.

Dan Nirmala's huishouden, een kerngezin, in Serachour. Nirmala werd uitgehuwelijkt aan een man die op dat moment al in het Indiase leger zat. Na haar huwelijk verhuisde zij met haar man mee naar India, waar na ruim een jaar (Nirmala was toen bijna negentien) haar dochter geboren werd. Toen Nirmala zwanger was van haar tweede kind kwam ze samen met haar man en dochtertje terug naar Nepal. Haar man moest na korte tijd weer terug naar India en Nirmala, die inmiddels zwanger was van haar tweede kind, bleef in Nepal, waar haar zoon geboren werd. Nirmala's man heeft een eigen huis in Serachour en ze wonen dus, hoewel ze wel in hetzelfde dorp wonen, niet bij zijn ouders in. Gevolg hiervan is dat Nirmala het grootste deel van de afgelopen zestien jaar alleen voor haar twee kinderen heeft gezorgd. Natuurlijk kon zij binnen het dorp wel een oppas vinden als dat nodig was, maar er was niet structureel een ander familielid in het huishouden aanwezig. Nirmala's dagindeling wordt dus gevuld door zorgen voor het huishouden en de kinderen (die inmiddels tieners zijn) en werken op het land. Maar aangezien haar man voldoende verdient zijn ze niet aangewezen op de inkomsten van het land. Ze verkopen dus zelden iets en verbouwen vooral voor eigen gebruik. Dit geeft Nirmala, die altijd zo graag had willen studeren, de tijd om actief bezig te zijn met haar vrijwilligerswerk. Dit tot irritatie van haar echtgenoot, die volgens Nirmala erg jaloers is en haar niet vertrouwd. De relatief comfortabele financiële situatie van de familie maakt ook dat Nirmala's twee tienerkinderen nauwelijks mee hoeven te helpen op het land en dus alle tijd hebben om hun schoolwerk te maken en leuke dingen te doen met hun vrienden.

Doorgaand op de vergelijking van huishoudens kent Nirmala's huishouden dan weer grote tegenstellingen met dat van Laksmi. De onzekere financiële situatie van Laksmi's familie maakt dat het leven van zowel de volwassenen als de kinderen er compleet anders uitziet. Zo slapen Nirmala's kinderen als zij niet naar school moeten soms uit tot negen uur (wat erg laat in het dorp), terwijl Laksmi's kinderen iedere ochtend om zes uur beginnen met het naar buiten brengen en voeren van de geiten. Ook de arbeidsverdeling tussen de echtparen maakt dat de levens van Nirmala en Laksmi er totaal anders uitzien. Nirmala, die de middelbare

school net niet afgemaakt heeft, maar wel naar school is geweest en actief bij de vrouwengroepen betrokken is, zou meer geëmancipeerd genoemd kunnen worden dan Laksmi. Die is nooit naar school geweest, kan niet echt lezen en schrijven en houdt zich ook niet bezig met de vrouwengroepen. Gezien de hoeveelheid werk die er elke dag op Laksmi en haar familie ligt te wachten is vrijwilligerswerk ook niet reëel. Toch voelt soms Nirmala zich onderdrukt en Laksmi niet. Het referentiekader van de beide vrouwen speelt hierin een belangrijke rol. Hoe emancipatie vorm krijgt is afhankelijk van een kader van kennis, behoefte én mogelijkheden. De toewijding van Laksmi, als 39-jarige analfabetische huisvrouw, om haar dochters te laten studeren toont haar kader van mogelijkheden. Haar emancipatie is zichtbaar in de generatie die na haar komt.

Figuur 5: **Samundra en Krishna zijn samen kruiden aan het malen voor het eten.**

4 Het bitter-zoete leven van een Nepalees meisje

Jyoti is zeventien jaar oud en net klaar met de middelbare school. Ze is één van de beste leerlingen uit haar klas en als er één ding is dat ze zeker weet, is het wel dat ze wil studeren. Maar dan krijgt ze van haar vader medegedeeld dat ze over twee dagen zal trouwen. Jyoti is kwaad, verdrietig en bang tegelijk. Ze wil helemaal niet trouwen en zeker niet met een man die haar vader voor haar heeft uitgekozen. Vroeger werkte haar vader bij een bank en hadden ze het goed thuis, maar toen Jyoti een paar jaar oud was begon haar vader met drinken. Hij raakte zijn baan kwijt en vanaf dat moment moest de familie leven van het land. Zolang als Jyoti zich kan herinneren drinkt haar vader en als hij dronken is gaat hij schreeuwen tegen haar moeder en wordt hij agressief. Als haar vader een man voor haar heeft uitgekozen zal die ongetwijfeld net zo zijn als haar vader. Jyoti kan zeggen wat ze wil, maar zijn besluit staat vast en ook haar moeder kan niets zeggen om daar iets aan te veranderen.

Op de dag van het huwelijk ziet Jyoti haar man voor het eerst. De huwelijksvoltrekking gaat in een waas aan haar voorbij. Na het huwelijk gaat Jyoti met haar nieuwe familie mee naar haar nieuwe huis in Adhikaridanda. De volgende dag raapt ze al haar moed bij elkaar en stapt ze naar haar man toe: “Ik wil met je praten.” Jyoti heeft een besluit gemaakt. Ze gaat haar kersverse man uithoren, alles vragen wat ze wil weten en als het haar niet bevalt zal ze weglopen…

Jyoti, nu dertig jaar oud, vertelt haar verhaal alsof het gisteren was. We zitten op de veranda van haar huis in Adhikaridanda. Haar schoonmoeder, met wie ik eerder die dag ook het levensverhaal interview heb afgenomen, zit naast ons en kijkt liefdevol naar Jyoti terwijl die haar verhaal vertelt. Jyoti vertelt verder, “De dag na mijn huwelijk heb ik bij Hari een interview afgenomen, net zoals jij nu doet”, zegt ze grinnikend.

Wat was de eerste vraag die je stelde? Vraag ik haar.

“Mijn eerste vraag was; Wat is je naam?”.

Je wist zijn naam niet?

“Nee! Ik wist helemaal niks. Tijdens het huwelijk heb ik helemaal niet opgelet, ik wilde daar niet eens zijn.”

En wat was zijn antwoord?

“Mijn naam is Hari…”

In het verdere verloop van het 'interview' dat Jyoti bij haar echtgenoot afnam vroeg ze hem onder andere wat hij voor werk deed, of hij studeerde, wat zijn toekomstbeeld was en, de belangrijkste vraag, of hij dronk. Hari, die destijds drieëntwintig jaar oud was, zwoor aan zijn jonge vrouw dat hij niet dronk. Verder vertelde dat hij zijn middelbare school had afgemaakt, dat hij niet echt verder wilde studeren en dat hij nu op het land bij zijn ouders werkte. Aan het einde van het gesprek besloot Jyoti dat ze wel bij deze man wilde blijven, maar ze stelde één voorwaarde; zij zouden allebei gaan studeren. Hari zag het in eerste instantie niet zo zitten, maar toen Jyoti hem duidelijk maakte dat ze nog liever hém zou verlaten dan haar educatie ging hij overstag. Hari wist niet zo goed wat hij wilde gaan studeren, dus is hij hetzelfde gaan studeren als zijn vrouw: wiskunde.

4.1. Kennis is macht

Ik bewonder Jyoti's kracht om als zeventienjarig meisje op de dag na haar onvrijwillige huwelijk op deze manier het gesprek aan te gaan met haar (voor haar totaal onbekende) echtgenoot, maar het illustreert voor mij ook wat de veranderende samenleving van ruraal Nepal op individueel niveau doet met de relaties tussen man en vrouw. Voor Jyoti's schoonmoeder, Sita, had een dergelijk gesprek nooit plaats kunnen vinden, omdat studeren voor haar in die tijd helemaal geen optie was. Sita (58) is op haar veertiende uitgehuwelijkt en zij vertelde in het interview dat ze de eerste twee weken niet eens het huis binnen durfde te gaan wanneer haar schoonfamilie of echtgenoot binnen waren.

Er is een duidelijke verschuiving zichtbaar wanneer we kijken naar de verdeling van gender en leeftijd onder de leraren op alle scholen (in totaal vijf) die ik bezocht heb. De leraren van veertig jaar en ouder zijn allemaal mannen, terwijl onder de jongere generatie leraren de verhouding man/vrouw gemiddeld bijna gelijk is. De school waar Hari werkt bijvoorbeeld is vrij groot. Er werken zestien leraren waarvan er twee vrouw zijn en zij zijn beide jonger dan dertig jaar. Op de community school in Adhikaridanda waar Bishnumaya werkt, werken vijf leraren; twee mannen van ouder dan veertig jaar en drie vrouwen van jonger dan dertig jaar. Nog frapanter is dat een groot deel van de vrouwen ouder dan veertig jaar helemaal niet kan lezen en schrijven, wat een geweldige sprong laat zien in het opleidingsniveau van vrouwen in deze dorpen. De familie in Adhikaridanda illustreert deze sprong heel goed. Ik heb in zowel Ahidikaridanda als in Thula Chau Nepalese lees- en schrijflessen bijgewoond voor vrouwen tussen de veertig en vijfenzestig jaar oud, die om te beginnen moesten leren hun eigen naam te schrijven. Ook Sita (de 58-jarige schoonmoeder van Jyoti en Shaanti uit Ahikaridanda) zit in deze klas. Haar echtgenoot (van 65 jaar oud) kan

wel lezen en schrijven. Jyoti (30) en Bishnumaya (28) verschillen qua leeftijd zo'n dertig jaar met hun schoonmoeder, maar zij hebben beide een masteropleiding afgerond en hebben een fulltime baan als lerares. Vooral Jyoti's verhaal vind ik erg interessant, omdat het laat zien hoe belangrijk onderwijs is voor de generatie jongvolwassen vrouwen, maar ook omdat het laat zien hoe groot de rol van Jyoti's eigen karakter en communicatieve vaardigheden zijn in het verloop van haar leven.

4.1.1. Onderwijs en de waarde van een dochter

Nepal kent drie verschillende systemen in het primair en secundair onderwijs: private schools, government schools en community schools. Het onderwijs dat door de privéscholen wordt geboden wordt internationaal het hoogst gewaardeerd en om toegelaten te worden tot een technische opleiding aan de universiteit moet je naar een privéschool zijn geweest. Deze scholen zijn echter voor de meeste families in de vallei te duur en als zij al de middelen hebben om voor één kind de privéschool te betalen zal dat veelal een zoon zijn. Volgens de leraren die ik gesproken heb is dat de reden dat op de government en vooral community schools vaak meer meisjes dan jongens zitten. De government school worden gefinancierd door de Nepalese overheid, maar door corruptie verdwijnt veel van het geld dat bedoeld is voor onderwijs in ambtelijke broekzakken, voordat het bij de scholen aankomt. Dit probleem wordt opgevangen door (inter)nationale ontwikkelingsorganisaties, waarvan de aanwezigheid in elk van de vijf scholen die ik bezocht heb duidelijk zichtbaar is. De community schools worden grotendeels vanuit de gemeenschappen zelf georganiseerd en gefinancierd, met onder andere als gevolg dat het salaris van de leraren hier minimaal twee maal lager is dan dat van leraren op government schools. De community schools zijn echter noodzakelijk, omdat de overheid niet in voldoende onderwijs voorziet om alle kinderen in Nepal naar school te kunnen laten gaan. Vooral de armere gebieden worden in dit opzicht door hun overheid "vergeten".

Eén van de leraren op de school in Serachour vertelde me dat er in principe wel leerplicht bestaat in Nepal, maar dat er niemand is die officieel controleert of kinderen wel echt naar school gaan. Bovendien staat ook niet vast tot welke leeftijd kinderen naar school moeten en welke consequenties het heeft wanneer je je kind niet naar school stuurt. De controle in dit opzicht komt vooral vanuit de gemeenschap zelf. Zo gaat Nirmala, als actief lid van de vrouwengroep van Serachour, langs bij huishoudens waar kinderen (meestal meisjes) niet naar school gaan, of bijvoorbeeld te jong (voor hun achtiende) worden uitgehuwelijkt.

De manier waarop over onderwijs wordt besloten is vooral voor de huidige generatie jonge ouders sterk anders. Onderwijs neemt voor zowel zoons als dochters een belangrijke plaats in de opvoeding van kinderen in. Bishnumaya ziet haar dochter eerder een technische universitaire opleiding doen dan haar zoon, die snel afgeleid is. Maar het idee dat onderwijs voor meisjes overbodig is leeft zeker nog in veel families. Dit is de bron van het conflict dat Sunita (25) met haar schoonfamilie heeft. Zij is met haar dochter (5) teruggekomen naar haar ouderlijk huis, omdat haar schoonouders, die vinden dat zij binnenshuis moet werken, haar niet naar engelse les lieten gaan. Sunita's echtgenoot woont en werkt sinds enkele jaren in Portugal en het plan is dat zij komend jaar ook daarheen zal komen. Uiteindelijk willen zij dan met hun kinderen naar Noorwegen verhuizen, waar haar echtgenoot al een poos heeft gewoond en gewerkt en waar hij opnieuw een baan kan krijgen. Sunita heeft nooit willen studeren en spreekt daarom ook geen engels. Daarom betaalt haar echtgenoot nu voor haar een cursus engels, maar haar schoonouders staan duidelijk niet achter de plannen van het jonge echtpaar. Sunita's zoon (8), die wel zonder problemen naar school mag, is nog bij haar schoonouders. Door haar zoon voorlopig bij haar schoonouders te laten blijven kan zij een groter conflict uit de weg gaan en ondertussen toch haar cursus afmaken.

Ook de gezinssituatie van Nirmala laat zien hoezeer ideeën over onderwijs voor meisjes aan verandering onderhevig zijn. Hoewel Nirmala's man het werk van zijn eigen vrouw niet steunt en ook haar ambities om te studeren niet heeft gesteund, stimuleert hij zijn zestienjarige dochter wél om te studeren voordat ze gaat trouwen. De promotie van onderwijs voor meisjes door de Nepalese overheid, (inter)nationale ontwikkelingsorganisaties en beeldvorming door (inter)nationale media zijn grotendeels verantwoordelijk voor deze veranderingen.

4.2. Dansen en zingen op Internationale Vrouwendag

Op de ochtend van 8 maart 2013 vraagt Nirmala me of ik zin heb om mee te gaan naar een demonstratie voor vrouwenrechten bij het VDC (Village Development Comite) in Naudanda, ter gelegenheid van Internationale Vrouwendag. Bij de woorden 'demonstratie voor vrouwenrechten' zie ik spandoeken, brandende bh's en Dolle Mina's voor me. Niet dat ik in Nepal nu een exacte kopie van de Nederlandse feministische bewegingen verwachtte, maar bij aankomst op het terrein van het VDC realiseer ik me toch al snel dat wat ik hier zie ver af staat van het beeld dat ik van te voren in mijn eigen hoofd had gecreëerd…

We zijn vrij vroeg dus het is nog niet druk, maar het terrein stroomt langzaam vol met vrouwen die zich stuk voor stuk hebben uitgedost in kleurrijke sari's en met hun mooiste sierraden en vrijwel allemaal een rode tikka op hun voorhoofd net tegen de haargrens[12]. De veranda van het VDC gebouw is omgetoverd tot een podium, met een spreekgestoelte. Veel van actieve leden van de vrouwengroepen, waaronder Nirmala, zitten op plastic stoelen op het podium. Hoewel het overgrote deel van de aanwezigen bestaat uit vrouwen en kinderen, zijn er ook zeker mannen aanwezig. Een aantal van de mannen (vooral de leden van het VDC) zitten ook op of bij het podium, maar de meeste mannen zitten aan de rand van het terrein op de muurtjes toe te kijken.

De dag is een aaneenschakeling van afwisselend spreeksters, dans, zang en poëzie. Een zeer belangrijk onderdeel van deze dag zijn de zang en dans wedstrijden, waar zowel volwassen vrouwen als groepjes schoolmeisjes aan mee doen. Dit soort wedstrijden werden door veel van mijn informanten tijdens interviews benoemd als hun prettigste jeugdherinneringen. Nirmala heeft mij ook een plekje op het podium gegeven, maar na een poosje besluit ik om een rondje over het terrein te lopen. Al vrij snel kom ik Jyoti tegen, wat voor mij erg prettig is omdat haar engels zodanig goed is dat zij mij meer kan vertellen over het evenement. Ook Jyoti is hier met een groepje studenten van haar die een dans hebben ingestudeerd om aan de wedstrijd mee te doen.

Het thema dat deze dag centraal staat is onderwijs voor meisjes, vertelt Jyoti mij. In Nepal zien veel mensen de vrouw nog steeds als minderwaardig aan de man. Door meisjes te onderwijzen kunnen ze leren voor zichzelf op te komen, maar in de eerste plaats moeten ze leren dat ze rechten hebben en dat ze niet minder zijn dan de mannen. "Kennis is macht", stelt Jyoti. Door meisjes te bewapenen met kennis kunnen ze bijvoorbeeld leren om invloed uit te oefenen op de leeftijd waarop ze trouwen en met wie ze trouwen, maar ook op welke leeftijd ze kinderen krijgen. Door meisjes te onderwijzen kunnen ze leren om op een gelijkwaardig niveau te communiceren met hun familie en echtgenoot. Deze dingen in het systeem kunnen we alleen veranderen als we dat samen doen. Daarom is het belangrijk dat alle meisjes naar school gaan. Als je als vrouw in je eentje iets vraagt kun je makkelijk worden genegeerd, maar als alle vrouwen en meisjes hun rechten opeisen kunnen de mannen dat niet negeren. Maar het gaat niet alleen om mannen. Vrouwen kunnen vrouwen ook onderdrukken. Dit gebeurt vooral van schoonmoeder op schoondochter. De schoonmoeder komt van de oude

[12] Het symbool voor een getrouwde vrouw.

generatie en zij is opgegroeid met andere ideeën over hoe een meisje zich moet gedragen. Dit wil zij overbrengen op haar schoondochter, wat vaak tot conflict komt.[13]

Er wordt deze dag zeker aandacht besteed aan vrouwenrechten en onderwijs voor meisjes, maar niet op de manier waarop ik dat verwacht had. Deze vrouwen vragen aandacht voor hun rechten door hun vrouwelijkheid juist te benadrukken. Er wordt niet gesproken over gender-gelijkheid, maar over wat vrouwen nodig hebben om zich te kunnen ontwikkelen en te kunnen emanciperen. De term gender-gelijkheid, die een toverwoord lijkt te zijn geworden van het westerse feminisme, is in deze context problematisch. In de volgende paragraaf ga ik hier op in.

Figuur 6: **Danswedstrijd op Internationale Vrouwendag.**

[13] Vrije vertaling van informeel gesprek met Jyoti 8 maart 2013.

4.2.1. Geen vrouwenemancipatie zonder gender-gelijkheid?

De Harpan vallei is zeker in de laatste jaren aan snelle verandering onderhevig. De infrastructuur en voorzieningen als elektriciteit breiden zich uit, maar ook wordt communicatie buiten de gemeenschap steeds meer mogelijk gemaakt door de komst van bijvoorbeeld televisie, telefonie en internet. Deze veranderingen intensiveren niet alleen de communicatie met en het bewustzijn van de wereld buiten de vallei, ze stimuleren ook de fysieke mobiliteit, zoals arbeidsmigratie. Ik insinueer hiermee niet dat de vallei voorheen hermetisch afgesloten was van de buitenwereld. Zoals Eriksen (2007) stelt zijn het niet de mobiliteit en het interculturele contact op zichzelf die specifiek zijn voor dit tijdperk van mondialisering, maar juist de snelheid en intensiteit waarmee de gebeurtenissen plaatsvinden. Dit geldt ook zeker voor de Harpan vallei, waar deze processen niet van de één op de andere dag ingestart zijn, maar toch relatief nieuw zijn. In de (rurale, patriarchale) gemeenschappen in de vallei staan familierelaties en familiewaarden hoog in het vaandel. Echter door veranderingen in de gemeenschap op sociaal-economisch gebied worden bestaande familiewaarden uitgedaagd. Binnen huishoudens kan dit frictie veroorzaken tussen mannen en vrouwen, maar bijvoorbeeld ook, zoals Nirmala en Jyoti benadrukken, tussen generaties.

Internationale ontwikkelingsorganisaties en de groeiende aanwezigheid van media spelen in de Harpan vallei een onomstotelijke rol als het gaat om veranderende ideeën met betrekking tot vrouwenrechten. Unicef heeft als hoofddoel het verbeteren van de leefsituaties van kinderen in ontwikkelingslanden, maar om hun doelen te bereiken zien zij ook in dat vrouwen een onmisbare schakel zijn. Om deze reden investeert de organisatie in de vrouwengroepen in Naudanda. Er is echter één belangrijk punt waarop deze organisatie mijns inziens de plank misslaat en dat is de focus op gendergelijkheid om vrouwenemancipatie te bereiken.[14]

Volgens Woodroffe en Smee (2012) gaan vrouwenemancipatie en gender-gelijkheid hand in hand, maar een vergelijking van de huishoudens van Nirmala, Jyoti en Laksmi laat al zien dat een dergelijke benadering te zwart-wit is. De term gender-gelijkheid is problematisch omdat deze naadloos aansluit op westerse definities van vrouwenemancipatie, waarin mannen en vrouwen onder andere dezelfde arbeids- en taakverdeling moeten hebben. Het paper van Woodroffe en Smee is niet de enige bron die vrouwenemancipatie en gender-gelijkheid als twee zijden van dezelfde munt voorstelt. In 2012 publiceerde Eva Midden het artikel "*Feminism and Cultural and Religious Diversity in Opzij*". Ze analyseert hierin hoe westerse

[14] http://www.unicef.org/search/search.php?querystring_en=women%27s+empowerment+nepal&hits=&type=&navigation=&Go.x=-803&Go.y=-137

feministische theoretici, politici en opinieleiders, in feministisch maandblad Opzij, vrouwenemancipatie en feminisme benaderen ten opzicht van culturele diversiteit. In een aantal van de artikelen die zij behandelt wordt gesteld dat vrouwen in patriarchale samenlevingen niet kunnen beoordelen wat het beste voor hen is, hoewel ze wel denken dat ze dat kunnen, omdat ze hun mening vormen onder invloed van een onderdrukkende macht. Midden bekritiseert de denigrerende houding van (veelal seculiere) westerse feministen ten opzichte van het eigenhandelend vermogen van religieuze vrouwen in patriarchale samenlevingen. Vanuit deze optiek is emancipatie namelijk alleen mogelijk als vrouwen hun culturele en religieuze tradities laten vallen en zich conformeren naar het seculiere feminisme, wat grote groepen vrouwen over de hele wereld per definitie uitsluit van emancipatie. Midden merkt terecht op dat er verschillende manieren zijn om emancipatie te verwerkelijken. Wellicht streeft de term gender-gelijkheid dan ook zijn doel voorbij.

Dit neemt natuurlijk niet weg dat de steun van Unicef voor de vrouwengroepen in de Harpan vallei als zeer welkom wordt ervaren. En het betekent ook niet dat de hulp van Unicef hier niet bevordelijk zou zijn voor vrouwenemancipatie in de Harpan vallei. De miscommunicatie tussen deze internationale ontwikkelingsorganisatie en de lokale vrouwengroepen veroorzaakt juist de creatieve frictie die deze specifieke vorm van vrouwenemancipatie accommodeert.

4.2.2. Naar eer en geweten

Woodroffe & Smee (2012) tonen in hun paper over gender-gelijkheid aan dat vrouwenonderdrukking en geweld tegen vrouwen in de afgelopen jaren zijn toegenomen. Ze wijten dit aan een gebrek aan aandacht voor gender-gelijkheid binnen internationale ontwikkelingsagenda's. Mijn standpunt hierin is echter dat het juist het neoliberale gehamer op democratisering en individualisering is dat een aversie tegen al deze dubbele internationale ontwikkelingsagenda's in de hand werkt. Het gebrek aan ruimte voor culturele en religieuze diversiteit binnen de imperialistische verspreiding van ideeën over gender-gelijkheid vormt een serieuze barriére voor vrouwenemancipatie over de hele wereld (Abu-Lughod, 2008; Mahmood, 2005; Midden, 2012). Het zijn om te beginnen niet enkel mannen die gender construeren, het zijn zeker ook vrouwen, maar bovenal zijn het geen individuele constructies.

Individualisme lijkt een neoliberaal concept dat in deze context ook te vaak automatisch aan *agency* gekoppeld wordt (Abu-Lughod, 2008; Mahmood, 2005). In feministische studies zoals die van Okin (1999) wordt dit vaak over het hoofd gezien. Zowel mannen als vrouwen in patriarchale samenlevingen hebben te maken met een (opgelegde of

gevoelde) druk vanuit hun gemeenschap en familie om bepaalde genderrollen in de praktijk vorm te geven. Abu-Lughod (2008) stelt hierbij ook dat gender-gelijkheid niet gedefinieerd kan worden door de universele rechten van de mens, omdat ideeën over gender en mensenrechten niet cultureel universeel zijn, maar juist sterk onderhevig zijn aan hun lokale context.

Een voorbeeld hiervan werd gegeven door Indira's schoonmoeder, die begin zestig is. Ik vroeg haar hoe zij denkt over de actieve rol die haar schoondochter, als voorzitter van de agricultural group, speelt in de vrouwengroep van Serachour. Haar antwoord was dat zij het werk van haar schoondochter volledig steunde, omdat zij hiermee de eer en prestige van de familie omhoog bracht. Eer en prestige spelen een belangrijke rol in deze Hindoestaanse families. Ik heb dit argument vaker voorbij horen komen wanneer ik vroeg naar de veranderende ideeën over onderwijs voor meisjes en maatschappelijke betrokkenheid van vrouwen. Oude ideeën over familie-eer worden hier dus gekoppeld aan nieuwe ideeën over vrouwenemancipatie.

Figuur 7: **Focusgroep met de vrouwengroep in Serachour voor Nirmala's huis.**

4.3. Vrouwengroepen: Samen sterk staan

Voor de vrouwengroepen spelen onderwijs en internationale betrekkingen een belangrijke rol. Zo had ik al verteld dat de vrouwengroep in Naudanda financieel gesteund wordt door Unicef. Maar de vrouwengroepen laten ook iets anders zien. Tijdens de focusgroep, maar ook in de interviews die ik met vrouwen van de vrouwengroepen heb afgenomen heb ik de vraag gesteld "waarom de vrouwengroepen nodig zijn" (en waarom er bijvoorbeeld geen "mannengroep" is). Het antwoord is standaard dat vrouwen "zwak" staan binnen gemeenschap en dat de enige manier om gehoord te worden is door de krachten te bundelen. Juist de beleving van deze zwakkere positie is een sterke drijfveer voor de vrouwen om te investeren in ontwikkeling van de gemeenschap, zoals gezondheid, onderwijs en handel.

Emancipatie en gender-gelijkheid gaat er hier niet over de verschillen tussen mannen en vrouwen te elimineren. Deze vrouwen zetten hun doelen juist kracht bij door hun vrouw-zijn te benadrukken en hun netwerken aan te spreken. De verklaring voor het bestaan van de vrouwengroepen, die ik van verschillende vrouwen in vergelijkbare bewoording kreeg, spreekt boekdelen:

> "Vrouwen hebben andere doelen voor ontwikkeling dan mannen. Mannen kijken meer naar de korte termijn. Vrouwen stellen de toekomst van hun kinderen voorop, daarom is de lange termijn belangrijker. Wij willen investeren in gezondheidszorg en onderwijs voor onze kinderen, en daar hebben we elkaar voor nodig. Als wij alleen spreken luistert niemand naar ons, maar als wij samen spreken moeten de mannen wel luisteren. Samen zijn we sterker."

De vrouwengroepen in de Harpan vallei zijn niet in het leven geroepen naar aanleiding van gender-ongelijkheid, ze zijn een reactie op een door mannen gedomineerd systeem waar deze vrouwen zich niet in kunnen vinden.

In tegenstelling tot het Nepalese feminisme van mijn informanten, ligt in het westerse feminisme de nadruk op gender-gelijkheid. Echter wat hierin eigenlijk altijd vergeten wordt is dat het neoliberale politiek-economisch systeem van het westen voortkomt uit een patriarchale samenleving en dat deze nog altijd wordt gedomineerd door mannen. Zoals Bauman (2011) laat zien leven wij in een politiek-economisch systeem dat inherent ongelijk en onrechtvaardig is. Begrijp me niet verkeerd; ik wil absoluut niet beweren dat alles wat goed is

vrouwelijk is en alles wat slecht is mannelijk. Ik stel enkel dat het reëel gezien onmogelijk is voor vrouwen om te emanciperen in een wereld die door mannen is ontworpen en nog steeds door mannen gedomineerd wordt.

Vanuit deze optiek gaat het discours over vrouwenemancipatie veel verder dan alleen ideeën over vrouwenrechten. Ideeën en praktijken met betrekking tot vrouwenemancipatie reizen als geëngageerde universalismen de hele wereld over en het moge duidelijk zijn dat dit geen eenrichtingsverkeer is. Schrijvers als Lila Abu-Lughod en Saba Mahmood laten ons nadenken over onze eigen benadering van vrouwenemancipatie en benadrukken dat wij zouden moeten proberen van elkaar te leren. Hebben we in deze kapitalistische mannenwereld van sociale ongelijkheid en geweld nou echt vrouwen nodig die hetzelfde zijn, doen en denken als mannen? Of zoals Jyoti dat zo mooi verwoordde: “Waarom zouden we gelijk willen zijn aan onze mannen, als wij de dingen juist anders aan willen pakken?”

5 *How Nirmala is changing her husband*

“Voordat we met het interview beginnen wil ik je vragen of je een gefingeerde naam op wilt geven die ik kan gebruiken in mijn scriptie. We vragen dit altijd aan het begin van het interview. Alles wat je ons vertelt blijft op deze manier anoniem.” Ik begin het interview op dezelfde manier als altijd. Terwijl Renuka (mijn vaste tolk) mijn woorden vertaalt zie ik Nirmala nadenken. “Nee”, zegt ze stellig nadat Renuka stopt met praten, “ik wil dat je mijn eigen naam gebruikt. Dit is mijn verhaal en ik vertel niets anders dan de waarheid. Je mag alles opschrijven en met mijn naam eronder publiceren, je mag het zelfs hier in het dorp aan de muren hangen. Wie het niet eens is met wat ik vertel komt maar naar mij toe.”

5.1. Vrouw-zijn in Nepal

De vraag die ik aan het begin van deze scriptie heb gesteld gaat over hoe vrouwenemancipatie vorm en betekenis krijgt voor de vrouwen in de rurale gemeenschappen van de Harpan vallei in Nepal. Ten eerste heb ik beargumenteerd dat, om vrouwenemancipatie in deze specifieke context te kunnen begrijpen, ingezien moet worden dat de Nepalese vrouwen uit mijn onderzoek hun “zelf” definiëren en identificeren door middel van hun sociale relaties. Deze manier van identificeren is vrij representatief voor patriarchale samenlevingen. Ik denk dat de neoliberale ideeën over individualisering, die centraal staan in het westerse feminisme eerder uitzonderlijk zijn. Hoewel deze ideeën wel dominant zijn binnen feministische studies, en de verbeelding van de vrouw als liberaal individu domineert ook in media en maatschappelijke discoursen. Om onderzoek te kunnen doen naar vrouwenemancipatie in Nepal moet een dergelijke beeldvorming van ‘de vrouw’ losgelaten worden. Dat de vrouwen uit mijn onderzoek zich definiëren door middel van hun sociale relaties en culturele en religieuze tradities, neemt niet weg dat hun levenslopen en de karakter zeer bepalend zijn in hoe zij zichzelf positioneren in hun huishoudens. De manier waarop Jyoti met haar gedwongen huwelijk omging is hier een sprekend voorbeeld van. Het leven in de frontier, in de huishoudens van mijn informanten, is een samenspel karakters, inter-persoonlijke relaties, culturele context en politiek-economische omstandigheden. Hoe veranderingen op mondiaal niveau binnenkomen in deze huishoudens is afhankelijk van dit samenspel. Dat verklaart ook waarom veranderende ideeën over bijvoorbeeld kaste en gender-gerelateerde taakverdeling zodanig verschillen, niet alleen tussen families, maar ook binnen families, tussen familieleden.

Kijkend naar de Nepalese culturele en politiek-economische context is het eigenlijk helemaal niet verrassend hoe vrouwenemancipatie vormgegeven wordt door de vrouwengroepen in de dorpen. De focus wordt niet gelegd op gender-gelijkheid, maar op vrouw-zijn. De nadruk ligt dus op het erkennen van verschillen en op de erkenning van vrouwelijke wensen en behoeften. Deze nadruk komt voort uit een diepgeworteld gemeenschapsgevoel. Een opvallend verschil tussen vrouwenemancipatie in het neoliberale westen en in Nepal is dat waar westerse geëmancipeerde vrouwen individuele carriéres na willen streven, Nepalese geëmancipeerde vrouwen juist meer tijd investeren in gemeenschapswerk. Vrouwenemancipatie in ruraal Nepal betekent niet het nastreven van individualisering, van eigen belangen. Vrouwenemancipatie gaat over het belang van de gemeenschap, over inspraak en participatie in de ontwikkelingen van de gemeenschap. En ontwikkeling betekent investeren in onderwijs en gezondheidszorg, zodat vrouwen financieel onafhankelijk kunnen zijn en op gelijkwaardige basis met hun families en echtgenoten kunnen communiceren.

Figuur 8: **Nirmala en haar collega's bij de vrouwengroep in Naudanda.**

Echter hiermee is voor mij nog niet de volledige onderzoeksvraag beantwoord. Om vrouwenemancipatie als geëngageerd universalisme te beschouwen wil ik in de volgende paragrafen weer uitzoomen, om de mondiale situatie van vrouwenemancipatie te bekijken.

5.2. Modernisering en feministisch imperialisme

In rurale, patriarchale samenlevingen werken zowel mannen als vrouwen op het land, maar mannen zijn traditioneel verantwoordelijk voor de inkomsten van de familie. Grofweg organiseren vrouwen de private sfeer en zorgen voor het huishouden, terwijl mannen de zeggenschap hebben over de publieke sfeer en de financiën (O'Reilly, 2006). Volgens Anthony Giddens (1999) zou modernisering aanleiding geven tot individualisering en bevordering van democratisering binnen interpersoonlijke relaties in de private sfeer. Giddens suggereert dat, wanneer autonome individuen beslissingen zullen gaan nemen op basis van gelijkwaardige communicatie en wederzijds respect, bijvoorbeeld genderongelijkheid door de veranderende relaties zou worden uitgeroeid. Hoewel Giddens niet alleen staat in zijn ideeën ten opzichte van modernisering stuit hij binnen de antropologie op veel kritiek. Ondanks economische groei en een intensiverende incorporatie van ontwikkelingslanden in het westers kapitalisme in de afgelopen decennia, hebben processen van modernisering nog niet aangetoond katalysatoren te zijn in de bevordering van (gender)gelijkheid (Bauman, 2011).

Door de toenemende incorporatie van rurale gebieden in de neoliberale economie verschuift de focus, meer en meer, van een agrarische samenleving naar een industriële samenleving. Wat inhoudt dat het aantal kleine particuliere boeren afneemt, terwijl de gespecialiseerde agrarische bedrijven in aantal groeien. Hoewel dit proces, dat onlosmakelijk in verbinding staat met wereldwijde verstedelijking, in de rijkere Westerse landen al geruime tijd aan de gang is, is het voor ontwikkelingslanden als Nepal relatief nieuw. Veranderingen binnen de economie van een land op macroniveau hebben, door bijvoorbeeld een toename in loonarbeid, een diepgaande impact op de economische bijdrage die vrouwen in patriarchale samenlevingen leveren aan hun huishouden (Kapoor, 2007; Luke & Munchi, 2011; O'Reilly, 2006). Kapoor (2007) benadrukt dat deze vrouwen een alles behalve homogene, passieve en onderdanige groep zijn en hij verwerpt het westerse, dominante discours dat vrouwen in patriarchale samenlevingen slachtoffers van onderdrukking zijn, die bovendien gered moeten worden…

> *"If Foucault has pointed out the indignity of speaking for others, then […] we need to be aware of the indignity of 'making others speak' in the name of empowerment, advocacy and development. More importantly, the insistence on 'voice' misses the possibility that 'submission and silence may be conscious strategies of self-representation deployed when it is expedient to do so, before particular audiences and in particular contexts'."* (Kapoor, 2007: 615).

Modernisering lijkt in de neoliberale visie niet mogelijk te zijn zonder traditionele genderrelaties los te laten. Wij moeten moderne *agents of the self* zijn, anders kunnen we ons niet ontwikkelen. De *agent* wordt hierin gezien als een op zichzelf opererend individu, terwijl dit volgens Ingold (2011) helemaal niet kan, omdat mensen altijd opereren in interactie met hun omgeving, die tegelijk natuurlijk en sociaal is… "*It is indeed striking that the more theorists have to say about agency, the less they seem to have to say about life."* (Ingold, 2011: 215).

De stellingen van Kapoor en Ingold leggen twee verschillende, maar onderling gerelateerde problemen bloot. Ten eerste wordt iedere vorm van vrouwenemancipatie die niet aansluit op het westerse neoliberale beeld ervan niet serieus genomen. De methoden van de vrouwen uit mijn onderzoek zijn inderdaad niet wat een seculier feministe ervan zou hopen of verwachten, maar ze demonstreren zeker een vorm van agency…

- Toen Nirmala's echtgenoot tegen haar tekeerging over het feit dat ze zonder zijn toestemming weg was gegaan, zei Nirmala niks terug. Ze laat hem met gebogen hoofd tegen haar schreeuwen, maar ze stopt ook niet met haar vrijwilligerswerk bij de vrouwengroepen.
- Jyoti liep niet weg toen ze werd uitgehuwelijkt, maar besloot eerst te verkennen in welke situatie ze terecht kwam en nam beetje bij beetje de leiding in haar huwelijk.
- Sunita ging niet in conflict, maar liet haar zoon achter bij haar schoonouders, zodat ze naar haar eigen ouders kon gaan om haar cursus engels af te maken.

Zoals Luke & Munshi (2011) aangeven is het moeilijk voor te stellen dat een overgang naar meer gender-gelijkheid in patriarchale samenlevingen, zonder conflict zal verlopen. Woodroffe & Smee (2012) tonen aan dat vrouwenonderdrukking en geweld tegen vrouwen in de afgelopen jaren zelfs zijn toegenomen. Ze wijten dit aan een gebrek aan aandacht voor gender-gelijkheid binnen internationale ontwikkelingsagenda's. Mijn standpunt hierin is

echter dat het juist het neoliberale gehamer op democratisering en individualisering is dat een aversie tegen al deze dubbele internationale ontwikkelingsagenda's in de hand werkt. Het gebrek aan ruimte voor culturele en religieuze diversiteit binnen de imperialistische verspreiding van ideeën gender-gelijkheid vormt een serieuze barriére voor vrouwenemancipatie over de hele wereld (Abu-Lughod, 2008; Mahmood, 2005; Midden, 2012). En hier kom ik bij het tweede probleem aan. De neoliberale "verlichtte" visie op vrouwenemancipatie en gender-gelijkheid komt zelf voort uit een patriarchaal systeem. Voordat de emancipatie van vrouwen waar dan ook echt kan worden gerealiseerd hebben we eerst een verandering nodig in de basis van dit systeem.

5.3. Emanciperen in een mannenwereld

> *"Vrouwen hebben andere doelen voor ontwikkeling dan mannen. Mannen kijken meer naar de korte termijn. Vrouwen stellen de toekomst van hun kinderen voorop, daarom is de lange termijn belangrijker. Wij willen investeren in gezondheidszorg en onderwijs voor onze kinderen, en daar hebben we elkaar voor nodig. Als wij alleen spreken luistert niemand naar ons, maar als wij samen spreken moeten de mannen wel luisteren. Samen zijn we sterker."*

De vrouwen uit mijn onderzoek zeggen hiermee nog meer dan ze zich misschien realiseren. Het kapitalisme is gebaseerd op korte termijn denken, snelle technologische ontwikkelingen, 'creatieve descructie' en irreële ideëen over oneindige economische groei.

Neoliberale westerse landen claimen relatief geëmancipeerd te zijn, maar toch lijken de meeste vrouwen in dit systeem altijd ergens te blijven steken. Het Nederlandse bedrijfsleven en de politiek bijvoorbeeld, worden nog altijd overwegend gedomineerd door mannen. Waarom is het zo moeilijk voor vrouwen om te emanciperen, zelfs als alle mogelijkheden er zouden moeten zijn? Ik beargumenteer dat het probleem veel dieper zit dan ongelijkheid tussen mannen en vrouwen. Het probleem zit geworteld in het systeem. De woorden van de vrouwen in de Harpan vallei over het nut van de vrouwengroepen zijn een waardevolle les voor liberale feministen over de hele wereld. Op het eerste gezicht lijkt vrouwenemancipatie iets wat vanuit het 'vrije westen' moet worden overgedragen op onderdrukte vrouwen in ontwikkelingsgebieden. Echter de Nepalese vrouwen uit mijn onderzoek ons kunnen leren kritisch te zijn ten opzichte van onze eigen emancipatie. Nirmala probeert niet gelijk te zijn aan haar echtgenoot, omdat ze haar eigen ideeën heeft over hoe ze haar gemeenschap kan verbeteren. Echter door haar gemeenschap te veranderen verandert

Nirmala indirect toch ook haar echtgenoot, die dan misschien háár studieplannen niet steunde, maar nu wel de studie van zijn dochter steunt.

In plaats van het nastreven van gelijkheid, zouden we onze verschillen moeten erkennen, zowel biologisch als cultureel, zonder dat de één daarbij beter is dan de ander. Ook westerse samenlevingen zijn namelijk nog altijd een frontier van vrouwenemancipatie. We hebben geen eindstation bereikt, maar we lijken juist eerder vast te zitten. Als we op dezelfde manier doorgaan zullen emancipatie-doelen ook niet bereikt worden. Ik beweer niet dat Nepalese vrouwen het verlossende antwoord hebben, maar we zouden er zeker goed aan doen om ons open te stellen voor andere manieren om naar het onderwerp te kijken. Eerst moeten we inzien dat problemen met betrekking tot vrouwenemancipatie veel breder en gecompliceerder zijn dan ongelijke gender-verhoudingen. Wat er precies moet veranderen in ons politiek-economische systeem om een volgende stap te kunnen zetten naar vrouwenemancipatie kan ik hier nu niet beantwoorden. Maar wellicht ligt daarin een interessante vraag voor nieuw onderzoek verscholen.

Figuur 9: **Saraswati, de hindoestaanse godin van de wijsheid, op de basisschool in Adhikaridanda.**

Nawoord

Ik heb het grootste deel van mijn scriptie geschreven terwijl ik in Turkije was. Dat heeft de manier waarop ik naar het onderwerp vrouwenemancipatie kijk zeker beïnvloed. Ik heb hier veel met andere vrouwen over het onderwerp gesproken waardoor ik eigenlijk drie landen als invalshoek heb en dit heeft ook een belangrijke bijdrage geleverd aan de manier waarop ik vrouwenemancipatie in Nederland ben gaan zien. Turkije is een land van extremen als het aankomt op vrouwenemancipatie. De ene helft van het land leeft nauwlettend de wetten van de koran na, terwijl de andere helft van het land zich hier juist met hand en tand tegen lijkt te verzetten. De tegenstellingen tussen voor en tegenstanders van de islamitische regeringspartij, met name in de grote steden, lijken alleen maar groter te worden en vooral in het afgelopen jaar is deze onenigheid uitgegroeid tot een heftig en soms gewelddadig intern conflict.

Het conflict heeft de toch al felle feministische bewegingen in Turkije nog meer vuur gegeven. Mijn vrienden bevinden zich in de feministische en socialistische anti-regerings kant van het conflict en ik vind het heel moeilijk om mij hierin onpartijdig op te stellen. Toch zie ik hier heel duidelijk dat juist de heftige reacties over en weer, de verschillen tussende groepen alleen maar groter maken. De feministische bewegingen roepen dat ze het beste voor hebben met de onderdrukte vrouwen van het platteland, maar ondertussen keuren ze met diezelfde houding ook alles af wat deze vrouwen doen en iedere mening wordt afgedaan als het signaal van een onderdrukte ziel. Het lijkt erop dat seculiere feministen minder respect hebben voor religieuze vrouwen dan de repressieve mannen waarvan zij ‘gered’ moeten worden. Ik kan me niet voorstellen dat deze verhoudingen nog in lijn staan met het doel van feminisme…

En toen begon ik me af te vragen wat het doel van feminisme dan eigenlijk is. Is het een individueel doel? Gaat het erom gelijk te zijn aan mannen of ligt er meer achter verscholen? Feminisme, waar ook ter wereld, lijkt altijd te gaan om ‘anderen te helpen’. Zo wilden Nederlandse vrouwen (in de eerste feministische golf) de vrouwen uit de kolonieën een beter leven geven, Turkse vrouwen willen hun onderdrukte religieuze landgenoten helpen en Nepalese vrouwen willen een betere toekomst voor hun kinderen. Maar als we nu nagaan dat de sociale gelijkheid in de wereld het resultaat is van een patriarchaal kapitalistsch systeem, dan vraag ik me af waar de Nederlandse feminist is gebleven. We denken toch niet dat we er al zijn? Of hebben we het in Nederland nog te comfortabel? We hebben te maken met een

wereldwijde economische crisis die vooral de zwakkeren in de samenleving treft. Wordt het niet eens tijd voor de westerse feminist om de straat weer op te gaan? De emancipatie van de westerse vrouw is ongemerkt blijven steken binnen de kaders van een door mannen gedomineerd systeem en daar lijkt niemand zich nog erg druk om te maken. Het nieuwe feminisme moet vragen om een systeem dat niet door één geslacht gedomineerd wordt. We hebben van onze mannen het recht gekregen om onze meningen te uiten. Laten we daar dan ook eens gebruik van gaan maken. De wereld heeft niet nog meer vrouwen nodig die hetzelfde denken en doen als mannen. De wereld heeft een vrouwelijke aanraking nodig: “Waarom zouden we gelijk willen zijn aan onze mannen, als wij de dingen juist anders aan willen pakken?”

Bibliografie

Abu-Lughod, Lila

2008, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. University of California Press, 2nd revised edition.

Anderson, Benedict

2006, *Imagined Communities.* Uitgeverij Verso, Londen (UK).

Bauman, Zygmunt

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

Beine, Dave

1998, Nepal – Then and Now: A Critical Appraisal of the Ethnography of Nepal. *Contributions to Nepalese Studies*, Vol. 25, No. 2 (July 1998), 163-190.

Cameron, Mary M.

1998, *On The Edge Of The Auspicious: Gender And Caste In Nepal*. University of Illinois Press.

Doron, Assa & Ursula Rao

2009, From the Edge of Power: The Cultural Politics of Disadvantage in South Asia. *Asian Studies Review*, December 2009, Vol. 33, pp. 419– 428.

Eriksen T. H.

2007, *Globalization – The Key Concepts*. Uitgeverij Berg, Oxford, New York (USA).

Giddens, A.

1999, *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*. London: Profile (UK).

Ingold, Tim

2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*, London & New York: Routledge.

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

Khadka, Narayan

1998, Challenges to Developing the Economy of Nepal, *Contemporary South Asia*, 7:2, 147-165.

Kapoor, Dip

2007, Gendered-Caste Violations and the Cultural Politics of Voice in Rural Orissa, India. *Gender, Place and Culture*, Vol. 14, No. 5, pp. 609–616, October 2007.

Kirsch, Stuart

2008. Social Relations and the Green Critique of Capitalism in Melanesia, *American Anthropologist,* vol 110: 288-299.

Leve, Lauren

2007, "Failed Development" and Rural Revolution in Nepal: Rethinking Subaltern Consciousness and Women's Empowerment. *Anthropological quarterly*, Volume: 80, Issue: 1 (March 6, 2007), pp: 127-172.

2009, Women's Empowerment and Rural Revolution: Rethinking ''Failed Development''. *Dialectic Anthropology*, 2009, 33: 345–363.

Luke, N. & K. Munshi

2011, Women as Agents of Change: Female Income and Mobility in India. *Journal of Development Economics*, 94 (2011) 1–17.

Mahmood, Saba

2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.

Midden, Eva

2012, Feminism and Cultural and Religious Diversity in Opzij: An Analysis of the Discourse of a Dutch Feminist Magazine. *European Journal of Women's Studies*, 2012 19: 219.

O'Reilly, K.

2006, "Traditional" Women, "Modern" Water: Linking Gender and Commodification in Rajasthan, India. *Geoforum*, 37 (2006) 958–972, Department of Geography, University of Illinois.

Okin, Susan Moller

1999, *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.

Tsing, Anne. L.

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

Woodroffe, Jessica & Sharon Smee

2012, *Women's Empowerment and Gender Equality in the Post-2015 Framework*, Gender and Development Network.

Websites

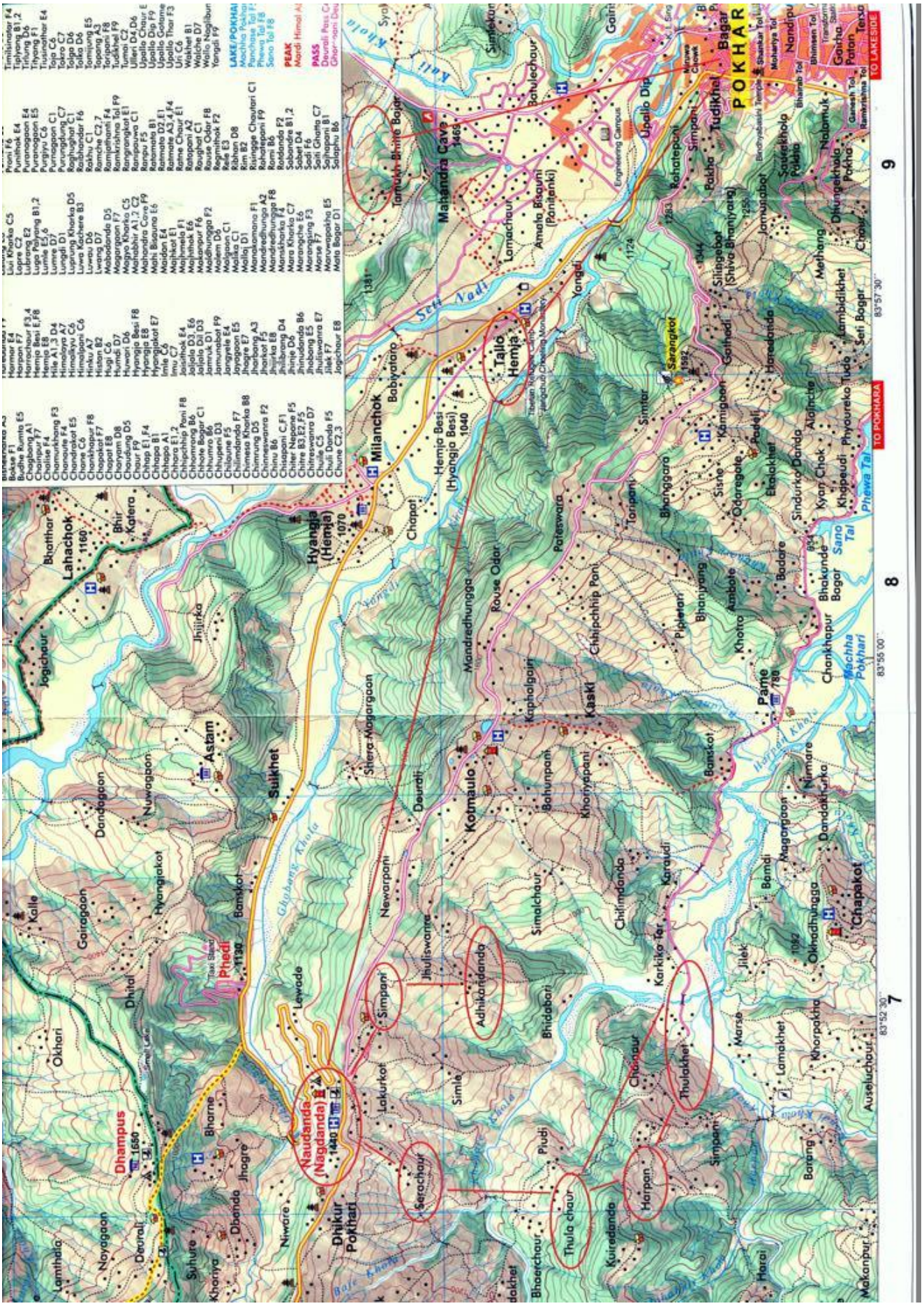
Gender and Development Network: www.gadnetwork.org.uk

Stichting Maya: www.stichting-maya.nl

Unicef: www.unicef.org

Bijlage 1: De Harpan Vallei

1. Pokhara (hoofdstad van de provincie Kaskikot)
   Universiteit van Krishna (Laksmi's oudste zoon) en Ganga (Harimaya's oudste dochter).
   Dichtstbijzijnde ziekenhuizen voor de dorpen in de vallei.
2. Hemja
   Dorp van Sunita's schoonfamilie.
3. Kaski
   Geboortedorp van Nirmala en Indira.
4. Naudanda
   Bestuurlijk centrum van de Harpan vallei en de vrouwengroepen.
   Dichtsbijzijnd medisch centrum voor de dorpen in de vallei.
   Middelbare school van Manisha en Samundra (Nirmala's kinderen).
   Bus van en naar Pokhara. (bereikbaarheid Serachour en Adhikaridanda)
5. Adhikaridanda
   Dorp van Jyoti en Bishnumaya.
   Basisschool waar Bishnumaya werkt.
6. Simpani
   Middelbare school waar Jyoti werkt.
7. Serachour
   Dorp van Nirmala, Indira, Yeku, Harimaya en Maya.
   Geboortedorp van Sunita.
   Health post van Stichting Maya.
8. Thula Chau
   Dorp van Laksmi en haar familie.
   Basisschool van Sanju en Ishur (Laksmi's jongste kinderen).
9. Harpan
   School van Anita en Saraswati (dochters van Laksmi).
10. Thulakhet
    Middelbare school van Arati (oudste dochter van Laksmi).
    Grondeigenaar van het land in Thula Chau.
    Bus van en naar Pokhara. (bereikbaarheid Thula Chau)


Dhampus
Naudanda (Nagdanda)
Phedi
Dhikur Pokhari
Lahachok
Sukhet
Astam
Hyangja (Hemja)
Milanchok
Kotmauloo
Kaski
Pame
Chapakot
Mahendra Cave
Tallo Hemja
Sarangkot
Tudikhel
Bagar
POKHAR
Phewa Tal
Sarno Tal
Machha Pokhari
TO POKHARA
TO LAKESIDE
83°52'30"
83°55'00"
83°57'30"
7
8
9

Bijlage 2: Voorbeeld life-story interview

Interview with: Indira
Date and time: 14-03-13, 12.50 – 15.00 hr
Interview by: Dieuwertje en Eva
Translator: Renuka
Place: Indira's house

We're sitting in front of the house. Indira's mother in law is also present. After discussing with our translator whether or not this is a problem, we decide to see how the interview goes and if needed we will move somewhere else.
First we explain to Indira that we are doing our Bsc en Msc research and so we would like to know about her life story as a woman in rural Nepal. We ask Indira if she wants to give us a fake name to use in our thesis. She says she would like us to use her real name.

Q: Where were you born and what was your birthplace like?
A: I was born in Kaskikot. This is a very nice and beautiful place.
Q: Can you tell us about your happiest childhood memory?
A: It was a very short time, because I got married very young. When I was a child I used to play a lot, I liked to play sports. Also I liked joking and I loved talking with my friends.
Q: Did you already know Nirmala (also born in Kaskikot) at the time?
A: Yes, she is my little sister. Our grandfathers were brothers.

Two friends of Indira (Dilmaya, Maya and her baby) join us. Indira tells them that they can stay but she's doing an interview so they have to be quiet.

Q: What did your parents do for a living?
A: My father and mother were farmers. My father also worked in India for a while. He was the oldest so he supported his brother so that they could study. And so that later his brother could support him.
Q: So with the money he earned there, he supported not only his own family, but also his brothers…

A: There was no opportunity for study, so my father worked for my uncle so that he could go to university. Now he is like a leader of Nepal.

Q: Which subject did he study?

A: Math.

Q: And what kind of work does he do now?

A: He is a politician. And all of his sons are doctors.

Q: So now does he also support your father's family?

A: No.

Q: But your father was supporting him in the hope that later his brother would support him…

A: Yes, but we are not in bad condition. And he is always busy.

Q: Just out of curiosity, which party is he in?

A: AML (CPN)

Q: How many brothers and sisters do you have?

A: 2 brothers, 3 sisters.

Q: As a child, did you go to school?

A: Yes, but when I was in grade 8 I got married.

Q: How old were you then?

A: 15 years old.

Q: How about your brothers and sisters? Did they study more?

A: My 2 older sisters studied till the same level. My younger sister studied till 9th grade and then she got married. My brothers studied till intermediate level (12th grade, pre-bachelor) and then joined the Indian army.

Q: You got married at the age of 15. Who arranged for the marriage and why did you get married so young?

A: Actually, at that time the train was going like that. My sisters, my relatives, my neighbors, they all got married at the same age. The system was like that. I was not this confident at that time, my confidence was not built up as now. It was a different kind of thinking. My parents were thinking that it is not good to keep the girl home too long when she grows up, because she could run away with somebody and then the prestige of the family will go down.

Q: What do you mean when you say you did not have the confidence yet?

A: It is a pity when I think about that, because when you involve with somebody, when you get married, the power which you have, you can't sow when you are linked with somebody, because of the dominance of men and the responsibilities that you have as a wife. When I think about it, if would not have gotten married, I could have done better.

Q: What do you mean by better?
A: Maybe I could have studied, because now I have to depend on my husband for everything. I can do household things, but there is now value of my work.
Q: By who is this not valued?
A: Sometimes my husband says that I'm taking care of him and his children and that he is really happy with that, then I feel very happy about myself. But sometimes the relationship does not go like that. Sometimes he is angry and then he says like "What did you do? Nothing!", then I feel really like my work doesn't have any value for my husband.
Q: Before you got married, when did you first meet your husband?
A: Actually, he came to the village to see another girl about marriage. But then his friend said, there is also another girl available who might be good for you. So he said I want to see her and after he saw me he chose me.
Q: Were both families from the same caste?
A: Yes, brahman.
Q: And how old was your husband when you got married?
A: He was 22.
Q: The first time you saw your husband, what did you think?
A: (laughs) I was very afraid.
Q: Why were you afraid?
A: Because he was strange for me, I didn't know him so that made me very afraid. Later I loved him very much because we spend some time together. But before, for me was different because he was totally strange for me, so that's why.
Q: How long did it take for you to feel comfortable with him and love him?
A: 2 or 3 days after we got married, he went to India because he was in the Indian army. Then after 6 months he got back to my parents' house, I was living at my parents at the time, and he asked me "What's going on with you, how was your experience", he really wanted to know how I experienced things, showed interested. I realized that he was the one who is really close with me, even more than my own parents. I could explain everything and every kind of feeling. He is the one who I can trust.
Q: How long did it take before you got your first child?
A: When I was 20 I gave birth to my son. I was in India at the time in a place called Madras. After we got married I stayed in Nepal for 4 years, but then I complained to my husband that I wanted to spend some time with him. So I wanted to go where ever he was. So I came to Madras and I gave birth to my son there. I came back here because there is a postal system in

Madras, because this place is very popular for travel, that's why it was not allowed to stay there more than one year. And at 22 I gave birth to the twins (1 boy and 1 girl). After I had given birth to my son (at age of 20) I was much more confident, because I had given my husband a son. Now I would not have to be afraid that he would marry another woman. Before, I kept my heart for myself, but now I was not afraid to speak anymore.

Q: Where did you give birth?

A: At the hospital.

Q: In India also?

A: Yes, at the army hospital.

Q: Was this a good facility?

A: Very good facility.

Q: Did you get checkups during pregnancy?

A: Yes, especially in India, when it was the first time, the facility for the army was very good, so I did everything the doctor told me.

Q: How did you feel, the first time you were pregnant?

A: The first time I didn't find any kind of difficulty because I was in India and whatever I wanted, my husband and also my friends gave me. I was very healthy and comfortable. But the second time, with the twins, it was a bit difficult.

Q: Second time you were in Nepal?

A: Yes.

Q: Here in Serachour?

A: No, Pokhara. In the hospital.

Q: For the whole time of the pregnancy?

A: No, I was pregnant in Serachour, but when I delivered I was in Pokhara.

Q: Did you know you would have twins?

A: Yes, I knew when I was 7 months pregnant. I went to the hospital for checkup and then the doctor told me I would have twins. I cried for that, because I was very worried about the delivery of 2 babies.

Q: What did your husband say about it that you would have twins?

A: He was very happy. My husband was hoping a daughter, because we already had a son. And when he heard I would have twins he was really supportive. He often came to see me at his holidays and asked about my condition. He gave me money for whatever I wanted to eat. My family also supported me, especially my father in law. He really loved me, my husband as well. The environment was very friendly.

Nirmala enters the property and sits down on the porch besides us.

Q: About the first time, in India, you also spoke of a friend who supported you. Who was this?
A: A Nepali woman, also wife of a Nepali man in the Indian army. She was my friend there.
Q: When the twins were born, you had 3 children, can you describe the tasks you had as mother?
A: The children grow up in the kind of environment you provide as a mother. Like hygiene, health and nutritious food, a mother has to know about everything. It depends on the mother who the children become in the future.
Q: And what are the tasks of the father?
A: The father has the responsibility to earn money and the mother has the responsibility of how to mobilize this money.
Q: So, do you also make the decisions on how to spend this money?
A: We negotiate about these things. If decisions have to be made I go to my husband and if he says it's okay then it's okay. But if he says no this is not good then we talk about this, and sometimes later I realize that he is right.
Q: What if you can't agree on something, but you believe that you are absolutely right, do you have the power to put your foot down?
A: Actually, he doesn't cut my word, because he knows me very well and we spent a lot of time together. Whatever I decide, mostly he supports.

Indira's phone is ringing, so we take a little break while she answers the phone. We take this opportunity to discuss whether or not Indira's mother in law's presence is problematic. We decide that it is not so problematic as that we have to move somewhere else. Indira seems very comfortable with her mother in law and the way they look at each other is very loving. Also Indira's seems far from shy while she is talking to us.

Q: I have one more question about your pregnancy. When you were pregnant in Serachour did you visit the midwife of the village?
A: No, only Pokhara. My mother in law had a c-section with two of her children. Because of this experience she was always pushing me to go to the hospital. She was very supportive during my pregnancy.

Q: Your husband's parents, do they also live in Serachour? Because the mother in law is sitting here…
A: They live in Pokhara.
Q: So your mother in law is visiting right now?
A: Yes, she lives with my brother in Pokhara. Her husband died 2 years ago and here, when somebody dies, you have to do a ceremony every year. So that's why she's here.
Q: So your husband's brother and mother are living in Pokhara. Why do you live in Serachour?
A: This is because of the economic condition. They (the brother's family) have better economic condition. So that is why they live there and we live here.
Q: Did your husband's parents, besides of the pregnancy, play a part in the raising of your children?
A: My husband has 4 brothers, and most of them had their own home and were already married. Only the youngest one, who lives in Pokhara, he was not married yet, he was studying in Pokhara and my husband really supported him for his study. But when he got married the family was getting bigger and there was a discussion within the family, so we decided it was better for us to separate. My husband's brother and his wife, they have a good income, so that is why they moved to Pokhara and we stayed here, because we don't have this kind of income. Only my husband earns, not me and we also have to pay for our children, so that's why in the beginning the grandparents played a bigger part than now.
Q: Your husband was in the Indian army. For how many years was this?
A: 17 to 18 years
Q: Now he has retired. Does he still get the pension from the Indian government?
A: Yes, for the rest of his life and when he dies the wife also still gets support for the rest of her life.
Q: Are you also a member of the women's group in Serachour?
A: Yes, I'm a member of the women's group. We established the agricultural group and I'm the president of this group.
Q: So which tasks do you have in this group?
A: In the agricultural group we focus on teaching how to manage the money, because lots of the people are of very low economic condition so we're trying to give lessons on how to save money.
Q: Why did you join the group?

A: To work together. When we organize as one, everything is done more easily, because you have power and support.
Q: Is it necessary for the women in the village to organize themselves to gain power?
A: Yes, it is needed.
Q: Why is that?
A: Because if you talk individually nobody listens to you, but when you are in a group the men also listen. Then the men think, oh they want to change something. You know, we still are in domestic work and we want to get out of this domestic work, for that we need to organize. Everybody has different skills and talents and if you bring all your abilities together than it becomes much more effective.
(Indira asks us what we think of the interview so far. We tell her that we are very happy with the interview and that we really appreciate her openness so far.)
Q: You have 3 children now. Would you have liked to have more, or less, children?
A: No, I'm happy as it is. And my husband already made 'family planning'. So it's not possible to have more.
Q: What do you mean by that?
A: He had an operation, so that we can't have more children.
Q: When did he do this?
A: When the twins were 1 year old.
Q: This is not very common in Nepal right? Or is it?
A: It is getting common actually. Before it was not, but now more and more.
Q: I have one more question about the women's group. You have like the agricultural group, but which other groups are there?

2 of the women who are present, Nirmala and Dilmaya, also join the discussion.

A: There are many groups. Like power group, paralegal group, women's development group, nutrition group, saving group (financial), cleaning group (road cleaning program).
Q: Is it also possible for men to join the groups?
A: Only the agricultural group has some male members.
Q: How does your mother in law feel about the women's group?
A: She supports us. She says it is good that we are trying to bring some change, because we are the new generation.
Q: Does it occur that there is conflict between generations about these subjects?

A: Nirmala: Sometimes. When there is a conflict between a daughter and mother in law and the women's group interferes to help solve this conflict than sometimes it happens. When there is a mistake by mother in law and when they suggest a different approach, we want to give them a different idea. Sometimes they really mind. They say that this new generation, why you need to take care of us, you always try to find the mistake of us (old generation), not of the new generation.

Q: To Indira's mother in law: How do you feel about the women's group?

A: Indira's mother in law: I really support it. If they do something good then my prestige will go higher. My husband and I were also member of road construction program, so if my son and his wife do this kind of development work I'm really happy for that.

Q: To Indira again: When mother in law and daughter fight, what is it they usually fight about?

A: We don't face this kind of difficulty so much. But sometimes the mother in law wants to be too involved. And when the son gets married then sometimes the mother in law want her son's wife to do everything the same way she did because of her pride. The daughter in law can say she wants to do things differently because she is of the new generation. This can create conflict.

Q: I would like to move to the last part of the interview, which is about raising children and the future of the children. Your kids are already studying, but what do you hope for the future of your children when it comes to things like education and marriage?

A: I want to see them well educated. As for marriage, it would be better if they would get married to the same caste. For my son, I would to see that he gets married to an educated woman. And for daughter also I would like an educated man. Good partner.

Q: Do you want to arrange the marriage for them or do you want them to choose for themselves?

A: We don't mind, whatever they do. But we would appreciate it if they would ask us first.

Q: And why do you want them to marry same caste?

A: If we marry same caste, then there is lesser chance to conflict. If they grew up in the same environment and same culture, then there is no conflict. And we can love much more, rather than have conflict. If for example we are Hindu, and we know our culture very well. And Buddhist, they know there culture very well. But if we would intermarry, maybe we can't understand each other, so we get into conflict.

Q: But if for example your son brings home a very well educated Shudra girl, what would you say?

A: I think it would be okay.
Q: Would you prefer a low educated Brahman, or a high educated Shudra?
A: If they would ask for permission, we would give permission, but we really want their level to match.
Q: So is education more important then caste?
A: This is a hard question. Education is definitely important, but you know, other things are also needed. Education is just 1 factor.

The other women enter the discussion; Renuka explains what the discussion is about. Nirmala clearly does not agree with Indira when it comes to the caste system. Nirmala is very opposed to the whole caste system. Some people don't want to take food or water from lower caste and they don't invite them in their house. But Nirmala tells about how in India she would eat with friends from low caste and if her son or daughter would want to marry a low caste, that would be okay. But for Indira it's different. She believes that inter-caste marriage provokes conflict. For Indira education and caste are just as important, but for Nirmala caste doesn't matter. Eventually, Indira's agrees with Nirmala, but mostly just to stop the discussion.
Nirmala goes on to give an example of something that happened to a relative of hers. He was in love with a low-caste girl, but she was forced into an arranged marriage with a man of the same caste. She was so devastated that she could not be with her loved one that she ended up killing herself.

At the end of the discussion we conclude the interview and thank Indira for her time. Indira asks us how we experienced the interview. We tell her we are very happy with it. She told us a lot of personal experiences. Also we really liked the discussion at the end.