

Zich neervlijen in een warm bad: Succesvol ouder worden op de Molukken

Erick Vloeberghs

“Wij individualistische westerlingen hebben geleerd dat de anderen de hel zijn en het is wat schokkend te ontdekken dat in Indonesië de anderen juist je kapitaal uitmaken.”

Duco van Weerlee

In de Westerse literatuur over succesvol ouder worden, een recent onderwerp binnen de sociale gerontologie, worden het kunnen terugvallen op de kinderen, de continuïteit van zorg en het symbolisch kapitaal van de oudere nauwelijks genoemd. Op de Molukken in Indonesië zijn die zaken, alsook de inbreng van de kleinkinderen, echter juist doorslaggevend om je succesvol oud te voelen. Aan de hand van twee casussen van oudere Molukse mannen worden de context-specifieke indicatoren van succesvol oud worden op een Moluks eilandje en de ‘coping-mechanismen’ van ouderen beschreven.

[ouderen, succesvol ouder worden, reciprociteit, kleinkinderen, Molukken, Indonesië]

Op veraf gelegen eilanden wonen ouderen die zich prettig voelen en hun zaakjes in orde hebben; die geslaagd zijn in hun leven. Maar kunnen we ze succesvolle ouderen noemen? De indicatoren van ‘succesvol ouder worden’ zijn immers in het Westen ontwikkeld. In dit artikel wil ik, ondanks het klein aantal gevallen waarin we van succesvol ouder worden kunnen spreken, aangeven welke voorwaarden daarvoor op een Moluks eilandje van belang zijn en in hoever wat hierover beschreven is relevant is.

Succesvol ouder worden heeft volgens Westerse wetenschappers te maken met talloze factoren. Ouderen die geen chronische of psychiatrische klachten en een goede sociaal-economische positie hebben, nog steeds een taak vervullen (bijvoorbeeld als vrijwilliger), controle hebben over de eigen situatie en tevreden terugblikken op wat bereikt is, worden door hen als succesvol bestempeld (zie onder andere Baltes & Baltes 1990; Hirdes & Forbes 1993; Berkman, Seeman & Albert 1993). Deze opsomming is erg individu-gericht. We zullen zien dat, in tegenstelling hiermee, de Molukse familie als collectief garant staat voor zorg en dat afhankelijkheid geen ‘vies woord’ is. Nadat door middel van enkele casussen duidelijk is geworden wat de lokale omstandigheden zijn, worden twee succesvolle ouderen uit Saparua ten tonele gevoerd.

Het eiland Saparua

In 1990 deed ik mijn leeronderzoek op Saparua. Dit vlindervormig eilandje (10 bij 15 km) tussen Ambon en Seram staat bekend als 'Nageleiland' vanwege de kruidnagel. Vanaf de eerste kennismaking in 1602 tot nu lopen er directe en stevige banden met Nederland. Nog steeds bezoeken in Nederland verblijvende Molukkers het eiland. In de zes maanden dat ik er in het protestantschristelijke kustdorp Ihamahu woonde (1250 inwoners) heb ik vijf Nederlands-Molukse gezinnen zien komen en gaan. In twee gevallen brachten zij geld mee vanuit Nederland, bij elkaar gebracht via eigen organisaties, de *kumpulan*. Dat geld wordt dan via de dorpsraad aan het dorp als collectief gegeven om straatverlichting aan te brengen, een betonnen dijk te bouwen, enzovoort. In de meeste gevallen wordt ook geld gegeven aan de familie die onderdak verleende. Daarvan krijgt het huis een opknapbeurt of uitbreiding. De huizen in het dorp zijn dan ook gemakkelijk te onderscheiden van de wat krakkemikkige, houten huizen uit het naburige Iha (650 inwoners). In Iha wonen de moslimbroeders (*saudara*) die een gezamenlijke oorsprong traceren als de christenen uit Ihamahu en vaak ook dezelfde familienaam hebben.

Echter niet dezelfde geschiedenis. Eind zeventiende eeuw, ten tijde van Arnold de Vlaming, wezen de Hollandse protestanten het grondgebied achter de beide kustdorpen toe aan de gekerstende *soa* (familieclans). Terwijl de christenen uit Ihamahu zich massaal toelegden op kruidnagelteelt en tuinbouw werden de moslims uit Iha gedwongen een andere inkomstenbron te zoeken. Zij bekwaamden zich in visvangst en smederij. Een symbiotische handelsrelatie tussen de leden van de twee dorpen was het gevolg, oftewel wat voor het dagelijks levensonderhoud van de een nodig was kon in grote mate door de ander aangeleverd worden. De toewijzing van alle land aan de christenen had nog een belangrijk gevolg; de moslims bleven grotendeels uit de invloedssfeer van de kolonisator. Maar ondanks het verschil in religie en de sterk uiteenlopende politieke ambities bleven de dorpingen elkaar ondersteunen. Vooral die gezamenlijke afkomst en cultuur, hun *adat*, alsook de onderlinge handel (*papalele*) hield de dorpen door de eeuwen aan elkaar gekluisterd.

Zoals in heel Indonesië is ook op Saparua de invloed van de staat groeiende en die van de *adat* tanende. Voor de ouderen op Saparua heeft de van hogerhand opgelegde *deadatisasi* ten faveure van een nationaal en politiek eenheidskader, de *pancasila*, serieuze consequenties. Ongeveer de helft van de ouderen die ik sprak, bekleedde in hun jongere jaren de een of andere functie binnen de *persekutuan adat*, het dorp als een *adat* gemeenschap. In die tijd was de *adat* betekenisvol en ouderdom nog een teken van zeggenschap en levenservaring. Tegenwoordig wordt aan de ouderen die macht niet zonder meer toegeschreven. Maar in het algemeen geldt dat veranderingen tijd nodig hebben om te wortelen. De van bovenaf opgelegde veranderingen vinden vooralsnog op het dorpsbestuurlijk niveau plaats en in mindere mate op het huishoudniveau. Binnen de idealiter drie-generatie gezinnen (*rumah pusaka*) wordt nog aan de *cara adat*, de culturele omgangsvormen, vastgehouden.

Het feit dat er Nederlanders op bezoek komen en de invloed van de staat toeneemt, mag niet verhullen dat het leven in Ihamahu nog vrij traditioneel is. Het eiland ligt

duizenden kilometers van Jakarta en er zijn weinig communicatiemiddelen. Verzorgingshuizen zijn er niet, koelkasten zijn er amper. De enige telefoon in Saparua-stad werkt helaas niet en een boottocht naar Ambon wordt als een avontuur bestempeld. De bewoners van Ihamahu werken over het algemeen in het bos. Ze kappen sagopalmen en bewerken het vruchtvlees tot een op gips gelijkende massa die in punthoedachtige vrachten van omstreeks dertien kilogram soms over een afstand van meer dan zes km naar huis gedragen wordt. De meesten poten bovendien ananasstruiken en bananenbomen tussen alle wildgroei en onkruid in, plukken noten, kweken groenten, graven eetbare wortelsoorten op of sprokkelen hout. Onderwijl let men met een schuin oog op de koeien die een eind verderop dolen. Het allerbelangrijkste is echter de kruidnagel. Ondanks de dalende marktwaarde en de grote reserves die in pakhuizen liggen te wachten en de verkoopprijs drukken, vinden de meesten hun *pohon cengkeh* (kruidnagelbomen) van levensbelang. Iemand vertelde me dat kruidnageldiefstal tot voor kort een misdaad was waarbij men standrechtelijk terecht gesteld kon worden.

Mijn vergelijkend onderzoek betrof de positie van en zorgvoorzieningen voor de ouderen uit beide dorpen. Ik heb met zestien ouderen tussen de zestig en de tachtig jaar geregeld gepraat. Gezien de enorme verschillen in beleving van oudere mannen en vrouwen nam ik alleen de mannen als onderzoekseenheid. Zo blijkt uit een groot onderzoek uit 1988 dat in de rurale gebieden op Java onder de zestig-plussers drie keer zoveel mannen als vrouwen nog gehuwd zijn (89 procent versus 30 procent) en dat de helft van de mannen in eerste instantie geholpen wordt door de partner terwijl bij de vrouwen dat slechts tien percent bedraagt (Sigit 1988: 17, 97). Uit een ander onderzoek blijkt dat driekwart van de vrouwen tegen hun vijftenzestigste weduwe zijn (Martin 1988: 103). Kortom de situatie van oudere vrouwen is essentieel verschillend van die van mannen en ik wilde niet nog meer vergelijkingen erin betrekken.

Mijn onderzoek was kwalitatief, aspecten als respect voor de oudere, zijn socio-economische activiteiten en de aard van de sociale contacten kwamen indertijd alsook straks in het artikel aan de orde. Echter de 'subjectieve criteria' (waaronder het antwoord op de vraag "hoe is het om oud te zijn?") kregen tegenwicht door extern cijfermateriaal en mijn participerende observaties. In reactie op wat Baltes en Baltes beweren: "we submit that subjective indicators are possibly overweighted in typical definitions of successful aging" (1990: 6) vrees ik dat ook in mijn onderzoek die subjectieve indicatoren van overwegende invloed waren, al denk ik in staat te zijn geweest "the mind's power to transform reality" (ibid) te pareren doordat ik zes maanden ondergedoken zat in hun realiteit.

In dit artikel worden vooral de mannelijke Christenen uit Ihamahu opgevoerd. De voornaamste reden daarvoor is dat ik over hen de meest valide data beschik, dus niet het feit dat Iha geen succesvolle ouderen zou hebben. Na behandeling van de gezondheidszorg in het dorp ga ik dieper in op enkele cultuur-eigen en voor ouderen effectieve coping-mechanismen en zorgverzekeringen. Ze stellen immers oudere mannen in staat in hun tempo en met begrip voor hun beperkingen deel uit te maken van het dorps- en vooral gezinsleven. Om succesvol ouder te worden dient men echter wel aan enkele condities te voldoen. Deze voorwaarden worden gaandeweg duidelijker gemaakt aan de hand van diverse casussen.

De zorgvoorzieningen voor ouderen in Ihamahu

Een slechter wordende gezondheid is eigen aan ouder worden. Uit het onderzoek waarover Sigit rapporteert, blijkt dat ouderen in Indonesië tot 65 jaar nog massaal zeggen goed uit de voeten te kunnen (94, 1 procent), terwijl dat percentage gezakt is tot 65 procent bij de vijfenzeventig-plussers (Sigit 1988: 78). Deze cijfers komen overeen met wat ik op Saparua hoorde van mijn informanten. Van de acht ouderen van tweeënzestig tot en met zeventig jaar oud zeiden vijf ouderen zich nog 'goed' te voelen, twee antwoordden 'gaat wel' en een voelde zich 'slecht'. Bij de acht ouderen boven de zeventig voelden er twee zich 'goed', vijfmaal hoorde ik 'gaat wel' en tweemaal 'slecht'. Tussen het vijfenzestigste en het vijfenzeventigste levensjaar gaat de gezondheid gestaag achteruit; vooral rugklachten, hoesten, hoge bloeddruk, slik- en kauwklachten vanwege het slechte gebit en hardhorendheid worden steeds prominenter. Voor de meeste respondenten doet zich in deze fase een omslag voor. De arbeid van de grootouders wordt systematisch minder, terwijl de ouders en vooral de kleinkinderen alsmaar meer inbreng hebben in het productieproces. De ouders krijgen in toenemende mate de verantwoordelijkheid naar zich toegeschoven. Steeds vaker nemen de orang tua-tua, de grootouders, een dag vrij waarop ze hun zere gestel de broodnodige rust gunnen. Dan zitten ze op een bankje in de schaduw voor het huis de kleinkinderen gade te slaan. Of ze verhuizen hun slaapmat pontificaal naar het midden van de huiskamer en wikkelen zich in een *kain* (doek) als een vlinderpop in zijn cocon. In het laatste geval voelen ze zich echt oud.

Op Saparua verlenen ook anderen dan de familieleden daadwerkelijk zorg. Ten eerste kunnen ouderen met gezondheidsproblemen bij de *puskesmas* terecht. Dit is een van overheidswege opgericht systeem van plaatselijke gezondheidscentra dat tegen betaling voorziet in hulp en medicinale ondersteuning bij ziekte en ongevallen. Het volksgezondheidsbeleid van de centrale overheid is doorgedrongen tot de kleine, veraf gelegen dorpen. De *puskesmas* van de noordelijke vleugel van het vliedervormig eilandje staat op de grens van Ihamahu en Iha. Ze wordt gerund door verpleegkundigen, een arts (die er eens in de week is) en andere gezondheidswerkers afkomstig van het eiland. Hun werkzaamheden zijn divers; zij doen aan voorlichting over voeding en hygiëne, leggen huisbezoeken af en doen (her)controles bij ernstig zieke ouderen, zwangere vrouwen, etc. De medisch laaggeschoolde werkers schrijven recepten uit, verkopen allopatische medicijnen en zijn een directe schakel in de zeldzame verwijzingen van dorpsbewoners naar het enige verpleeghuis in de regio, gelegen ten noorden van Ambon stad. Een van mijn informanten, de zieke en eenzame Usman Ciat, werd tegen het eind van mijn verblijf dank zij de inspanningen van enkele verplegers van de *puskesmas* in dat verpleeghuis opgenomen.

Vanuit financieel oogpunt, maar ook vanwege de goede resultaten, wordt nog steeds veel waarde gehecht aan hun traditionele geneeswijzen; terecht zoals ikzelf, toen ik tien dagen ziek te bed lag, heb mogen ondervinden. Sommige kruiden kweekt men thuis (*obat keluarga*) en andere vindt men in het bos. Men zoekt dan de plekken op waar zich geneeskrachtige kruiden, wortels en bladeren (*obat asli*) bevinden. Avocado-bladeren

bijvoorbeeld bleken een bloeddrukverlagende werking te hebben. Geneeskrachtige kruiden worden niet alleen in het eten en drinken verwerkt, men maakt er ook papjes of oplossingen van. Het geven van een *pijit* (een stevige massage) aan een buur of huisgenoot is nog gangbaar. In Ihamahu zijn enkele ouderen gerenommeerd voor het geven van een *pijit*. Zo'n traditionele behandeling (*obat asli* danwel *pijit*) wordt soms in natura betaald, maar alleszins beschouwd als een logisch uitvloeisel van de *adat*-voorschrift *tolong-menolong* (elkaar helpen) oftewel de *masoghi*.

Masoghi is communaal geleverde, vaak immateriële hulp op basis van wederkerigheid. Men biedt hulp, zoals bij het bouwen van een huis, "without payment, but on the understanding that the help would be returned when one needed to build a house" (Von Benda-Beckmann 1991: 48-9). Deze reciproke hulp, het *tolong-menolong*, is een *adat*-principe. Men helpt elkaar omdat men elkaar nodig heeft. Die ruil gaat echter op voor zolang er iemand in huis is die te zijner tijd aan de norm van wederkerigheid kan voldoen. Een oudere alleen, zonder kinderen en/of kleinkinderen, is niet in staat zich te beroepen op *masoghi*, want er is niemand die de continuïteit van de relatie kan garanderen.

Tijdens mijn veldwerk werd me steeds duidelijk gemaakt dat de kruidnagel een delicate vrucht is. In drie weken tijd moeten de bomen ontdaan zijn van de kruidnagels, want daarna barsten de knopjes van de *cengkeh bunting*, de zwangere kruidnagel, open en worden ze van een kostbaar kruid tot pluizige, waardeloze bloemetjes. Kruidnagels hangen in trosjes in bomen. Van iedere tak en twijg, tot in de kruin van de soms tien meter hoge boom, worden die trosjes afgesneden met *parang*, vlijmscherpe kapmessen door de smeden van het buurdorp Iha vervaardigd. Zeven van de acht oudere informanten uit Ihamahu waren ooit uit een kruidnagelboom gevallen. Ik was een keer getuige van wat daarna gebeurt.

Wanneer ik tijdens de oogst van de *cengkeh* na een bezoek aan iemand thuiskom, wordt me gevraagd op ziekenbezoek te gaan; de 62-jarige Eduard Sahetapy is uit een kruidnagelboom gevallen. Bij het huis van de ongelukkige aangekomen wurm ik mijn weg door een vijftiental mannen en vrouwen. De leden van zijn *muhebet* blijken de kermende man van zijn veraf gelegen tuin naar zijn huis te hebben gedragen. Oom Eduard ligt op bed. Een van de aanwezigen heeft al een papje gemaakt van *obat asli* (traditionele kruiden), dat op oom Eduards' gekneusde ribbenkast gesmeerd en er een soort spanlaken strak omheen gebonden. Hij ligt vier weken op bed. Zijn jongste zoon uit Ambon komt over en oom Eduard treft een regeling met de dominee; zes grote kruidnagelbomen krijgen het bordje *pohon gereja* (bomen van de kerk) opgespijkerd. Het geld dat hij zodoende verkrijgt, wordt gebruikt om aan *sewa* (pacht) te doen.

Muhebet-organisaties zijn collectieve verzekeringen vanuit de gemeenschap opgezet voor hulp bij ernstige ongevallen en ziekte. De *muhebet* zijn vanuit de kerk ontstaan. Het verschijnsel verspreidde zich vanaf 1910 over het eiland. Ihamahu heeft vier *muhebet*-organisaties met elk hun eigen leden, kantoortje en achtergrond. De organisatie regelt de manschappen en betaalt de onkosten (o.a. eten en drinken voor de dragers) van het

transport van huis of de veraf gelegen tuinen naar het ziekenhuis als een van haar leden ernstig ziek wordt. De *muhebet* verleent dus incidenteel hulp, zorgt voor noodoplossingen. Leden tussen de zeventien en zestig jaar betalen tweemaal per jaar een contributie. Als er betalende kinderen zijn hoeven de zestigplussers niet meer te betalen, maar ze kunnen wel aanspraak maken op hulp. Sterker nog, de *muhebet* is speciaal voor hen opgezet. De secretaris van een van de vier *muhebet* vertelde me dat totdat de kinderen zeventien jaar zijn, de *muhebet* voor een oudere dient te zorgen als hij ziek is of een ongeluk krijgt. Echter niet ieder oudere in Ihamahu wordt geholpen. Als de thuiswonende kinderen besluiten niet meer te betalen, houdt het recht van de oudere op zorg op tenzij hijzelf de contributie betaalt. Sommige alleenstaande ouderen betalen tot ver over hun zestigste nog steeds hun contributie. En er zijn ouderen die van de *muhebet* niets te verwachten hebben.

Het voorval toont ons nog andere aspecten. Allereerst de *pohon gereja*. Er deden zich tijdens mijn verblijf meerdere situaties voor waarbij 'de kerk' bijspreekt. In dit geval toonde de dominee, de regionale classis eigenlijk, zich bereid om een bedrag aanbaar geld op tafel te leggen in ruil voor het vruchtgebruik van een aantal kruidnagelbomen gedurende enkele jaren.

Houten borden met daarop de tekst 'boom van de kerk' zijn her en der te vinden in de tuinen op de dichtbegroeide heuvelrug achter de kustdorpen. Vervolgens werd het aldus verkregen baar geld gebruikt om aan *sewa* te doen. *Sewa*, pacht, is een traditionele arbeidsregeling waarbij jongeren uit het dorp in tijdelijk dienstverband staan bij vooral ouderen. Afhankelijk van de hoogte van het eenmalig bedrag of het vooraf vastgesteld percentage opbrengst wordt een kort (enkele uren) dan wel een lang (enkele jaren) dienstverband aangegaan. Een oudere hoeft dus niet zelf te werken, hij kan het ook aan niet-familieleden uitbesteden. Maar hoe meer een oudere aan *sewa* doet, hoe minder hij overhoudt voor zichzelf.

Laten we het bovenstaande afzetten tegen het 'minimum morbidity model' van James Fries. Volgens hem zijn: "the medical demographics of successful aging a dynamic between two principal points, the average age at first chronic infirmity and the average age at death. If the first increases faster than the second, there is compression of morbidity; if the reverse happens, there is extension of morbidity" (Fries 1990: 45). Met "compression of morbidity" wordt bedoeld het zo kort mogelijk maken van de periode waarin een oudere veel gezondheidsklachten heeft en in economische termen duur wordt ("some 18% of lifetime medical costs occur in the last year of life", p. 42). Bijna alle ouderen in Ihamahu hebben een val uit de *pohon cengkeh* meegemaakt. Wat Fries de "first chronic infirmity" noemt, zijn in Ihamahu meestal chronische rug- of nekklachten. Die hebben ze vaak al voor hun zestigste levensjaar. Terwijl door de inspanningen van de *puskesmas* (voorlichting en behandeling) de levensverwachting de laatste jaren gestegen is. In Indonesië, en eigenlijk in een heleboel ontwikkelingslanden, is dus sprake van een "extension of morbidity", een langere periode van gezondheidsklachten. Typerend voor de klachten van de oudere mannen in Ihamahu is echter het feit dat de crux ervan niet ligt bij hun biologische pathologie. Wanneer zij tegenover mij als medisch geschoold iemand hun klachten uitten (de *puskesmas*-werkers herkenden dat),

dan hadden die eerder betrekking op de opvang en hulp van derden (sociale klachten) dan ten aanzien van hun fysiologisch lichaam.

In die hulp en opvang kan deels extern worden voorzien. Enerzijds kan men een *sewa* aangaan en is er het *tolong menolong* principe en de bereidheid van de kerk om bij te springen. Een valpartij hoeft niet per definitie doorslaggevend te zijn. In het dorp houdt men rekening met de consequenties. Een oude man kan zich vanaf dat moment minder hoeven in te spannen. Toch zijn dit tijdelijke oplossingen. Anderzijds werd namelijk duidelijk hoe belangrijk het is om familieleden te hebben; iemand die garant staat voor je, iemand die continuïteit garandeert. Als er geen familieleden zijn in het dorp, of ze willen niet helpen, zal een oudere toch weer aan het werk moeten. Zijn ze er wel en willen ze helpen, dan is in het dorp een scala aan voorwaarden aanwezig om zich neer te *kunnen* vlijen in een vangnet van externe sociale, financiële en medische regelingen.

Pusat (centrum) en kleinkinderen: coping-mechanismen

Op Saparua is het gesprek over wat de oudere nog kan en in welke mate van zorg voorzien moet worden een zaak van collectief belang. Het collectief zijn de bewoners van het drie-generatie gezin, de *rumah pusaka*. Wat meespeelt is het feit dat men op Saparua nog een 'household-economy' voert. Niet alleen het belang van het individu maar ook de continuïteit van de bedrijfsvoering is namelijk in het geding. Tamara Hareven wijst in dit verband op het historisch belang van het collectieve gebeuren bij 'life-transitions': "The essential aspect of the timing of a transition was... how this transition was related to those that other family members were undergoing and specially to the needs of parents as they were aging" (1982: 21). In Ihamahu dragen op een bepaald moment drie generaties in meer of mindere mate bij aan het productieproces maar ook aan de onderlinge zorgverlening: de grootouders (*teteh* en *neneh*) die dan tussen de 65 en de 75 jaar zijn, de ouders (*bapak* en *ibu*) die tussen de 30 en 50 zijn en de kleinkinderen (*cucu*) die tussen de 0 en 25 zijn.

Zorgverlening is op Saparua idealiter een continu gebeuren waarbij elke generatie op haar beurt en wanneer nodig zowel zorg geeft als aanspraak kan maken op zorg. Kenmerkend daarvoor is het feit dat die gedachte ingebed zit in hun cultuur. Hoe belangrijk de onderlinge zorg is laat zich zien in het feit dat men al eeuwenlang na de geboorte van een kind de placenta en de navelstreng, de *pusat* (=centrum), op een daarvoor bestemde plaats 'plant'. Jong en oud wezen me een plek aan dicht bij de keuken. Toen ik vroeg waarom ze dat deden antwoordde een jong-oudere: "*Pusat itu harus di tanah. Dasarnya dari orang tua, anak mereka sudah dewasa pasti dia kembali karena pusat ditanam di tanah ini*" (De *pusat* moet in de grond. Het principe van de ouders is dat als hun kinderen volwassen zijn, ze vast en zeker terugkomen omdat het hier in de grond geplant is). We zien in het *planten* van de navelstreng en placenta op het ouderlijk erf en dicht bij de keuken drie elementen: het erf als standplaats en uitvalsbasis, de keuken als metafoor voor voeding waarin het vuur huist met haar transformerende werking, en de navelstreng als de bloedband. Door de *pusat* te 'planten' en niet zomaar te begraven wordt verondersteld dat het vroeg of laat zijn vruchten afwerpt.

Typisch aan dit planten van de *pusat* is niet alleen haar cyclische karakter maar ook het feit dat het hier om een structurerende handeling gaat. Men verwacht dat het volwassen kind terugkeert en op zijn/haar beurt de ouders op het erf van voeding en zorg voorziet. Het zaad uit de ouders brengt vruchten voort voor de ouders; de transformatie ligt in de wederkerigheid van zorg, het structurerende in de actie die daar als vanzelfsprekend uit voortvloeit.

In Ihamahu is afhankelijk zijn van anderen niet de hel, in tegendeel, het is hemels. Dat wil zeggen als je ervan op aan kunt dat ongeacht waar en wanneer je valt, er een vangnet is van structurele zorgzekerheid – dus niet alleen incidentele hulp of noodoplossingen. Mensenhanden, de fysieke aanwezigheid van iemand in de *rumah tua*, het ouderlijk huis, dat is de inzet. Dat enkele ouderen zich gedurende de dag omringd wisten door enkele kleinkinderen was geen toeval maar strategie. Bij alle oudere mannen spelen de *cucu* (kleinkinderen) een cruciale rol bij de strategieën; ze zijn de belangrijkste coping-resource van de oudere. De onderstaande casus laat zien wat er bij Arnoldus Sahetapy gebeurde toen alle kinderen het huis uitgingen.

Lang geleden leerde hij zijn vrouw in Saparua (de hoofdplaats) kennen. Zij was opgegroeid in een gezin dat zich aangesloten had bij het Advent-genootschap en hij was ook tot die streng christelijke afscheidingsbeweging toegetreden. De zeventigjarige Arnoldus Sahetapy kwijt zich nog steeds plichtsgetrouw aan zijn taak als ouderling (*penatua*) in de kerk die hij in zijn jonge jaren hielp bouwen op een stuk grond vlakbij zijn huis.

Arnoldus heeft een eenvoudige levenswandel. De lange tanige man wordt met recht *kuat* (sterk) genoemd; een sagopalm die niet omverwaait bij een zuchtje wind. Hij blijft onversaagd met het hoofd rechtop lopen. Nog steeds loopt hij elke dag naar zijn tuinen, vijf kilometer verderop, vaak vergezeld van zijn kleinzoon. Maar hij is ook een in zichzelf gekeerd man. Hij is op zichzelf aangewezen. Want van de vier zonen is er een op jonge leeftijd overleden en zijn de drie anderen verhuisd naar Ambon, Semarang en Jakarta. Alledrie de zonen alsook een van de twee dochters zijn met hervormd christenen getrouwd, tot groot verdriet van het oudere echtpaar. Een dochter woont in Ihamahu.

Toch woont er nog iemand bij hen in het huis. Het is een van de elf kleinkinderen, de 15-jarige Henkie, een zoon van de dochter in Ihamahu. Hij gaat vaak mee naar de tuinen maar is nog te jong om de volle verantwoording te dragen voor hun dagelijkse *roti sago* (broodkoekjes uit sago-meel gemaakt die in de thee gesopt moet worden omdat je anders je tanden erop stuk bijt). De drie zonen sturen af en toe geld op om kleding te kopen. Dat is echter niet genoeg om telkens wanneer nodig aan *sewa* te kunnen doen. "Als Henkie twintig is, kan ik stoppen met werken". Voorlopig dienen de ouderen zichzelf te redden met de opbrengst van een klein aantal kruidnagelbomen en de verkoop aan huis van kippen en eieren.

Twee jaar geleden had Henkie te kennen gegeven dat hij verder wilde leren. Er vond een gesprek plaats met de ouders van Henkie want de grootouders konden en de opleiding niet bekostigen en ze hadden zijn arbeidskracht nodig. De ouders wilden echter niet helpen: "*Mereka diam. Orang tua tidak mau menjamin, tidak mau membantu*" (Zij zwegen. De ouders wilden niet garant staan, niet helpen). Een van de zonen toonde zich

bereid het schoolgeld en uniform van Henkie te betalen. Zelfs de kerk kwam te hulp en stelde voor dat Henkie in Ambon op haar kosten verder kon leren mits hij zou meehelpen in het onderhoud van haar panden en tuinen. Het zou betekenen dat de grootouders er alleen voor kwamen te staan. Hierop kwam de jongste zoon uit Ambon over. Volgens Arnoldus zei Henkie's oom toen: "*Jaga opa dan oma. Kita jauh. Segala yang dimiliki oleh opa dan oma kita serahkan sama engkau*" (Zorg voor opa en oma. Wij wonen allen ver weg. De zaken die in het bezit zijn van opa en oma worden door ons aan jou overgedragen).

In deze casus zien we dat de erfgenamen (de zonen) het huis en de tuinen overlaten aan een kleinkind. In ruil voor het recht op de ouderlijke bezittingen wordt Henkie gevraagd om hun plaats als zorgverleners in te nemen. Daarmee worden twee vliegen in een klap geslagen: de continuïteit van de bezittingen en de zorg voor de grootouders zijn gegarandeerd.

Adoptie is een vrij algemeen verschijnsel in Indonesië. Het is een beproefd middel tot continuering van het familiekapitaal.¹ In Ihamahu hebben drie van de 39 ouderen (60+) geen kinderen maar wel een kleinkind in huis. De adoptie van een kleinkind door al of niet directe grootouders kan op drie manieren plaatsvinden.

De eerste manier is als *harta kawin* (bruidsschat). Henkie is zo'n geval. "*Sebelum bernikah*" (voor het huwelijk) werd reeds de volgende regeling getroffen: het nog ongeboren kind zou als bruidsschat aan de grootouders gegeven worden. Hiermee loste de schoonzoon zijn schuld (de bruidsprijs) af aan de ouders van zijn toekomstige vrouw. Omdat de moeder nog niet getrouwd is, krijgt het kind automatisch de naam van de grootouders. Moeder verliest het recht op haar kind tenzij de grootouders sterven voor het kleinkind 18 jaar is.

Een tweede manier is het opeisen van een *cucu kesayangan* (lievelingskleinkind). In Ihamahu was er een grootouder-gezin dat op deze wijze een kleindochter in huis kreeg. Hier speelt bij het toegeven aan de eis van de kant van de ouders soms mee dat zo te vererven bezittingen en/of vruchtgebruik aan hen niet voorbij gaan. In dat geval is de vader van het kleinkind niet de jongste zoon oftewel hij is niet-rechthebbend. Maar hij krijgt dan, in overleg met de jongste zoon en de rest van de familie, tot het kleinkind oud genoeg is wel dat recht.

Een derde manier is dat een ziek/halfdood kleinkind de *anak bongso* (het jongste kind en daarmee de rechthebbende) wordt. Ook hiervan was een voorbeeld in het dorp. Typisch aan deze vorm is dat het zich niet houdt aan de grenzen van de *rumah pusaka*; de *familie* moet hier gedefinieerd worden als "allen, mannen en vrouwen, die van de beide grootouders van ego afstammen" (Van Fraasen 1972: 168). Een vaak pasgeboren kindje uit de *familie* dat ernstig ziek is, wordt dan eerst door de ouders 'weggegooid' in de buurt van de *rumah tua* van de desbetreffende ouderen, waarop het door hen gevonden, verpleegd en als hun kind in de *rumah pusaka* opgenomen wordt.²

De kleinkinderen zorgen niet alleen voor de continuïteit, ook mentaal (affectief) en cognitief zijn de *cucu* van strategisch belang voor grootouders. Zoals we straks zullen zien bij Jonas Hitipeuw helpen ze bij een slechter wordend geheugen. Andere ouderen

noemen hen ook wel hun ogen of oren. Oudere mannen vertoeven steeds meer op het erf en zijn dan ook in toenemende mate in het gezelschap van de kleintjes. Toen ik eens vroeg wat het verschil was tussen de liefde voor een kind en de liefde voor een *cucu*, zei men: “*Itu lain, dia punya rasa. Percintaan cucu lebih dari pada anak*” (Het is anders, zij hebben gevoel. De liefde van een kleinkind is groter dan dat van een kind). De relatie *orang tua-tua – cucu* wordt getypeerd door haar grote tolerantie en enorme wederzijdse genegenheid.

Een oudere man antwoordde op de vraag hoe hij tegelijkertijd zeurende pijnen kan doorstaan en gelukkig zijn: “*Kalau sudah sakit, kita duduk-duduk, kita rasa sakittu. Nanti yang bicin senang kita punya hati cuma. Cucu datang*: [hij spreekt op kindertoon]: *ah, teteh, rama-tamah, pijit* [doet alsof een kleinkind hem in de schouders knijpt]. *Nah, itu rasa hati senang sudah.*” (Wanneer ik me ziek voel en ik zit hier ziek en gedeprimeerd te wezen, dan zijn er die ons eenzaam hart weer opfleuren. Een kleinkind komt en zegt heel lief ‘och arme opa’ terwijl het mijn schouders masseert. Nou, dat doet het hart alweer goed voelen). Ondanks zijn rugpijn en slechte ogen noemt deze oudere later zijn gezondheid goed. Dat was te danken aan de steun van zijn kinderen die het bedrijf (een smidse) overgenomen hadden en aan de vertederende troost van de kleinkinderen.

De *rumah pusaka*, het sociale lichaam

Zich gezond voelen heeft niet alleen met afwezigheid van ziekte te maken. Het welbevinden van de oudere mannen is vooral afhankelijk van de vraag of zij in staat zijn wat zij voordien opgebouwd hebben in te ruilen voor bestaanszekerheid en zorg. Die kapitaalsuitwisseling vindt in hoofdzaak plaats binnen de *rumah pusaka*. Met kapitaal bedoel ik niet alleen geld en het recht op het huis en de bezittingen (de tuinen en bomen) maar ook het sociaal en symbolisch kapitaal dat een oudere wist te vergaren. Sociaal kapitaal behelst netwerken van familierelaties, politieke connecties, burens en kerkgenoten. Symbolisch kapitaal is vooral de juiste dingen doen op het juiste moment. Maar ook: weten wat hoort, blijf geven van strategisch inzicht en overwicht, een goede oriëntatiezin, stijlvol optreden, sociaal voelend zijn, deskundigheid uitstralen, stressbestendigheid en de zaak naar je hand kunnen zetten (cf. Bourdieu 1977). Ondanks dat veel sociaal en symbolisch kapitaal opgebouwd is buiten de gezinssfeer speelt het een rol bij zowel de zelfdefinitie als bij de wijze waarop de (klein)kinderen opkijken tegen de oudere. Zo zijn ouderen soms in staat hun netwerken aan te spreken ten gunste van de bezittingen en kinderen. Het aanzien buitenshuis, maar vooral de manier waarop een oudere man zijn gezin geleid heeft, bepaalt mee of een oudere recht heeft op respect en zorg.

Ten aanzien van het economisch kapitaal kan een onderscheid gemaakt worden tussen enerzijds geld en anderzijds het recht op het huis en bezittingen. Het recht op het huis ligt, tot het moment van overerving (meestal aan de jongste zoon), bij de oudere. Hetzelfde geldt voor het recht op tuinen en bomen. Deze kunnen echter: “volstrekt gescheiden zijn, dat wil zeggen verschillende eigenaren hebben” (Von Benda-Beckmann 1986: 130). We zagen al dat de ouder wordende man de vruchtopbrengst van enkele

bomen kan verkopen. De bomen gaan wel eens eerder dan de tuinen, de grond, over aan de rechthebbende zoon wanneer de vader er toch niet meer inklaart. Meestal worden ze echter tezamen geschonken. Een oudere man heeft dus tot op hoge leeftijd mogelijkheden cq. machtsmiddelen om zijn kapitaal en 'de agenda' te beheren.

Ape Hehanussa (64) heeft vier kinderen. Twee ervan wonen in Ambon, waar ook Ape's vrouw tante Neng verblijft die de zorg op zich neemt voor de jongste en nog studerende zoon. De *rumahtua* deelt oom Ape met het gezin van Zefnat, de op een na oudste zoon. Zijn schoondochter, Mientje, kookt voor haar drie kinderen, haar man en hem. Het huis is groot. Het heeft een zinken dak en diverse aanbouwsels. Het is duidelijk dat hier een gezin woont waarvan met regelmaat familieleden uit Nederland overkomen. Op honderd meter van het huis ligt oom Ape's eigen groentetuintje. Hij houdt daar ook enkele biggetjes. Zefnat zorgt voor de *pohon cengkeh* in de veraf gelegen tuinen.

Op een dag daag ik Ape Hehanussa uit om mij precies te vertellen wanneer hij afstand zal doen van zijn bezittingen. Waarop wacht hij met het overgeven van zijn recht op het huis en de tuinen aan Zefnat?

Ik: "Wacht oom Ape misschien omdat die grond en dat huis een garantie is voor de oude dag?"

Ape (enigszins uit het lood geslagen): "Tja, als jij het zo stelt. Zo gezien is het een garantie; het huis en de gronden worden uitgebouwd in de loop der jaren. Maar als je naar mij kijkt, ik heb nog geld en ik werk nog. Ik heb recht op mijn bezittingen"...

Ik vroeg het hem later nog een keer: "Wacht u tot u erg ziek wordt?"

Ape (lachend): "Ja, tegen die tijd geef ik het aan Zefnat. Misschien is het dan te laat. Ik heb de boodschap begrepen. Haha, het zal niet zo lang meer duren."

Als er enige tijd later, na het bezoek van een familie uit Nederland, wat financiële speelruimte komt, wordt op instigatie van zijn schoondochter een nieuw wasvertrek gebouwd in plaats van de door oom Ape voorgestelde extra slaapkamer. In de praktijk dient oom Ape kennelijk nu al rekening te houden met de kinderen waar het gaat om investeringen aan de *rumahtua*.

Oom Ape wacht tot alle kinderen hun bestemming gevonden hebben voor hij een definitief besluit neemt over de bezittingen. Dat voorkomt onrust in de familie en verzekert hem van zorg. Zijn gedrag lijkt op wat Vos (1996) schrijft over de macht van ouderen in de Spaanse Pyreneeën; ook zij stellen het moment waarop zij hun bezit overhevelen zolang mogelijk uit. Zetten we daar oom Ape's opmerking tegenover dat Zefnat de bezittingen krijgt als hij erg ziek wordt dan zien we dat de positie van een oudere als *kepala pusaka*, als hoofd van het gezin, ook afhankelijk is van de lichamelijke conditie. Op een bepaald moment doorbreekt men het stilzwijgen over de oudere en beseft de oude man dat hij steeds meer de afhankelijke partij wordt in geschillen over dat waar hij vroeger meester over was. Dan zal hij zich gaan bezinnen. Maar tot dusver heeft Oom Ape nog tijd en neemt hij de tijd. Hetgeen blijk geeft van overwicht en gevoel voor proporties, dus symbolisch kapitaal. Want de tijd nog beheren betekent doen wat er gedaan moet worden (de regel) maar op het voor jou meest geschikte i.e. voordeel biedende moment. Het gaat daarbij niet om een onder-

mijning van de regels maar om een manipulatie van de tijd die men nodig acht om aan de regels te voldoen.

Er zijn nog andere redenen waarom Ape Hehanussa de overdracht van bezittingen uitstelt; hij heeft geld, er leven (klein)kinderen in de *rumahtua* en hij heeft een nieuwe activiteit. Op loopafstand houdt hij enkele biggetjes. Daar begon hij twee jaar geleden mee. Veel ouderen zoeken nieuwe zinvolle bezigheden op of dichtbij het erf. Ze letten op de kleintjes, ze zoeken en kappen brandhout voor de vrouwen in de keuken of vlechten sagopalmladeren voor het dak. Andere ouderen adviseren bij de bouw van een *orembaai*, een traditioneel model boot gebruikt bij interinsulaire rituelen (*pela*) en handel, adviseren bij de aanleg van riolering voor een school of maken houten spelletjes voor bezoekende Nederlandse Molukkers. Soms leveren die activiteiten hun dus geld, eten of aanzien op. In ieder geval geeft het hun voldoening en enige zelfstandigheid, of, zoals bij oom Ape, respijt.

Zo'n nieuwe activiteit is echter alleen mogelijk indien aan de basisbehoeftes voldaan wordt dat wil zeggen als de (klein)kinderen het huishoudpotje van de *rumah pusaka* vullen. Wanneer we de casus van oom Ape vergelijken met die van de nog kloekke Arnoldus Sahetapy dan zien we dat deze laatste zijn sociaal en symbolisch kapitaal bovenhaalt zonder noemenswaardig effect. Zowel de continuïteit van arbeid en bezittingen als de zorgzekerheid van de ouderen blijft problematisch. Henkie (sociaal kapitaal) dreigt zelfs bijna in Ambon te gaan wonen met behulp van het symbolisch kapitaal dat de grootouders hebben bij de Advent-genootschap. Uiteindelijk gaat het in Ihamahu in de meeste onderhandelingen niet zozeer over geld als wel over het hebben van iemand in de *rumahtua* die in de basisbehoeftes en zorgzekerheid van de ouderen kan voorzien. Bij oom Arnoldus werden in ruil daarvoor de bezittingen (economisch kapitaal) door de rechthebbenden aan Henkie gegeven. Dat het onderscheid in soorten kapitaal louter analytisch is, is duidelijk. Maar het voorval geeft aan dat ze in elkaar overlopen en onderling uitwisselbaar zijn. Symbolisch en sociaal kapitaal kan omgezet worden in geld of zorgzekerheid.

Wat het huis betreft zien we dat oom Ape tevergeefs zijn recht claimt. Het ouderlijk huis, de *rumahtua*, wordt permanent bewoond door kinderen en kleinkinderen. Al heeft oom Ape de jure nog zeggenschap over dat deel van zijn bezit, de facto staat het gemeenschappelijk belang van de *rumah pusaka* voorop. De macht van de oudere man over de *rumahtua* en de bezittingen neemt geleidelijk af, hij wordt steeds meer afhankelijk van de calculaties van de kinderen. Oom Ape moet zijn positie, huis en bezittingen, kortom zijn verleden, afwegen tegen de continuïteit van de familiale belangen, dat wil zeggen de toekomst van de (klein)kinderen.

In de Molukse cultuur zijn de *rumahtua* en de *rumah pusaka* van uitzonderlijk en van gemeenschappelijk belang. Ook bij de Molukkers in Nederland leeft die gedachte nog steeds. Veenman die in 1986 onderzoek deed onder Molukse ouderen in Nederland schrijft over de *rumah pusaka* onder meer het volgende: "Dit zijn meer dan plaatsen om te wonen; het zijn dragers van de waardigheid van het geslacht. Ontmoetingen van familieleden vinden plaats in de *rumah pusaka*. De huishouding aldaar geschiedt op basis van gemeenschappelijkheid. Hetzelfde geldt voor de verzorging van zieken of

bejaarden die in dit huis of vanuit dit huis worden geregeld.... Al op jeugdige leeftijd worden de kinderen bekend gemaakt met de desbetreffende leefregels die deel uitmaken van de *adat*.” (1986: 43). Keebet von Benda-Beckmann die de sociale zekerheid bij de Nederlandse Molukkers onderzocht, noemt het ouderlijk huis de “symbolic focus of the family” (1991: 44). Het feit dat de *rumah pusaka* nog steeds de waardigheid van het geslacht vertegenwoordigt en de *rumahtua* de symbolische focus van de familie is, maakt dat in de Molukse woonwijken in Nederland, waar 90 procent van de ouderen verblijft, “de mantelzorg... ondanks de veranderde situatie, nog vrij hecht is” (Rinsam-pessy 1992: 62).

In de Nederlands-Molukse *rumahtua* is het een komen en gaan van logerende kinderen en kleinkinderen die, wanneer de ouderen ziek zijn, de zorg op zich nemen. Ondanks hun klachten over de behuizing willen de meeste ouderen liever niet verhuizen. “De ouderen tonen zich juist tevreden over de omvang van hun (eengezins)woning. Het voornaamste argument daarbij is dat zulke woningen voldoende gelegenheid bieden om bezoekende familieleden te laten overnachten. We brengen in herinnering hetgeen gezegd is over logerende (klein)kinderen” (Veenman 1986: 70). Want ook in Nederland “is het niet ongebruikelijk dat een kleinkind gaat inwonen bij grootouders die anders alleen zouden staan” (ib: 44). En zelfs adoptie van een kleinkind komt nog voor.

Binnen de Molukse cultuur is de *rumah pusaka* meer dan een andere term voor drie-generatie gezin. Ieder lid wordt beschouwd als onderdeel van een integraal en integrerend ‘sociaal lichaam’. Het drie-generatie gezin kan metaforisch gezien worden als een volle container. Bij afname of vertroebeling van de inhoud (het ouder worden van een van de leden), zorgt een nieuwe pollepel vitaliteit (arbeid van een ander, meestal een kleinkind) dat de inhoud (continuïteit en gemeenschappelijkheid) van de container constant blijft. Voor de leden van dat sociale lichaam wordt ook de eer, het aanzien van de *rumah pusaka* als persoonlijk ervaren. Kom je aan een van mijn familieleden, dan raakt het mij; dat wordt lijfelijk zo gevoeld.

Jonas (75): “*Saya merasa paling senang*” (Ik voel me geweldig)

De eerste succesvolle oudere uit Ihamahu is Arnoldus Titaheluw. Ondanks dat hij een pakje *kretek*-sigaretten per dag rookt, geregeld hoest en last heeft van een pijnlijke rug, klaagt oom Arnoldus niet vaak over zijn slechte gezondheid. Voor hem zijn andere zaken van groter belang.

Arnoldus Titaheluw is 73 jaar oud, heeft drie kinderen en zes kleinkinderen. Geen van de kinderen woont permanent in huis, maar er is een regeling getroffen met hen zodat er altijd een zoon, dochter, schoondochter of kleinkinderen aanwezig zijn. Momenteel woont er een zwangere schoondochter in huis en lopen drie kleinkinderen (van verschillende ouders) tussen de drie en vijftien jaar rond op het erf. De jongsten spelen in de buurt van opa als hij klusjes doet op het erf. De oudste vergezelt hem als hij mij opzoekt. Opvallend is dat iedereen zonder iets te zeggen de woonkamer verlaat wanneer ik hem opzoek voor een interview.

Oom Arnoldus heeft vele goede vrienden in het dorp. Oorspronkelijk was hij een tuinbouwer net als de anderen. In 1955 wordt hij als jonge man de *sekretaris desa* (dorpsadministrateur), de op een na belangrijkste positie binnen het dorp. Hij zou het dertig jaar lang blijven.

Arnoldus is een van de twee ouderen in Ihamahu die de oude taal, het *bahasa tanah*, spreekt en me uitgebreid kan informeren over de *tanuar*, hun maankalender die aangeeft welke dagen geschikt zijn voor deze of gene activiteit. Bovendien is hij als *sekretaris desa* uitstekend op de hoogte geweest van zowel de *hukum adat*, het traditionele rechtsstelsel, als het huidige rechtsstelsel. Jonge en oudere dorpingen verwijzen steeds weer naar Arnoldus Titaheluw; hij is hun raadsman.

Arnoldus heeft veel aanzien in het dorp. En niet voor niets. Tijdens de gesprekken die ik met hem heb valt op hoe openhartig, zelfbewust maar ook bescheiden hij is. Hij is altijd exact op tijd hetgeen voor een Molukker uitzonderlijk is – *jam karet*, de rubberen tijd, is een idioom wat steeds weer te horen is. Bovendien heeft de oude man een goed geheugen, weet hij zich correct te gedragen, is rustig en sociaal voelend.

Wanneer ik hem vraag hoe hij zijn oude dag vindt, zegt hij: “*Senang juga*. (best wel prettig). Omdat ik erg verlang van dichtbij te zien hoe de kleinkinderen opgroeien. Het doet me goed ze nauw met elkaar bezig te zien; er is zoveel genegenheid en medeleven. Ik wil ook al lang weten wanneer dit land werkelijk zijn start maakt – later heeft hij het over “take-off”. Arnoldus Titaheluw krijgt een klein pensioen. Hij gaat nog steeds naar Ambon en bezoekt er zijn twee kinderen die gestudeerd hebben en een goede baan betrekken. Maar “als we om gezondheidsredenen niet meer in staat zijn om te gaan, het zij zo”. Tja, de zin van oud worden: “Zolang we nog goed van gedachten kunnen wisselen, heeft het leven zin. Maar als de grootouders hun hart opeten cq. jaloers, ontevreden of verdrietig zijn, gaan ze snel dood. Dan wordt je lichaam veel sneller oud”.

Kortom, al neemt de kracht af, het verlangen om zich nog steeds een betrokken lid van de samenleving te voelen blijft. Een nog helder hoofd, goede relaties onderhouden met je vrienden, het accepteren van de tekortkomingen, ook naar buiten toe, en vooral plezier hebben aan het groter worden van de kleinkinderen, dat zijn kennelijk de zaken waar het oom Arnoldus om gaat. Bovendien wordt hij geraadpleegd vanwege zijn kennis en zijn symbolisch en sociaal kapitaal. Ook de (klein)kinderen houden daar terdege rekening mee. Want dat kapitaal is “in the form of the prestige and renown attached to a family and a name” (Bourdieu 1977: 179). De eer en het respect (*dihormati*) voor hun (groot)vader wordt deel van het aanzien van de hele *rumah pusaka*. Het kan onderdeel zijn van de familiale strategieën ter optimalisering van de “household-productivity”.

Bij de tweede succesvolle oudere dienen we allereerst te denken aan de troostende woorden van de *cucu* voor een oude man die enigszins terneergeslagen en met pijn in de ledematen op een bankje voor de *rumahtua* zit. Ook de 75-jarige Jonas Hitipeuw was ooit uit een *pohon cengkeh* gevallen en hield daar neklachten aan over. Maar toch voelt hij zich gelukkig. Zijn kinderen respecteren hem, hij wordt liefdevol bejegend door zijn kleinkinderen en hij heeft een zinvolle activiteit, het winkeltje.

Ik zie Jonas Hitipeuw dagelijks want hij komt langs mijn huis op weg naar een winkeltje dat hij in opdracht van de dorpscoöperatie uitbaat. De dertigvoudige opa heeft zijn tempo aangepast aan zijn leeftijd; stapvoets passeert hij mijn huis en knikt me minzaam toe zonder de grijze deukhoed van zijn hoofd te lichten. Om in de winkel aangekomen de artikelen die hij heeft in alle rust op de schappen uit te stallen of de rekeningen te bezien. Daarna wacht hij op een houten bankje voor het huis en slaat vanonder zijn hoed het gejaag en het geravot van het kleine grut in de straat gade. Erg veel aanloop is er overdag niet. En wanneer ik bij hem ben en naast hem zit, loopt er steevast een of ander kleinkind rond die, wanneer nodig, intervenueert als het geheugen van hun opa tekort schiet. Zoals die keer dat Jonas maar niet op de naam kon komen van wie op dit moment de secretaris is van de *muhebet* waar hij jarenlang lid van was.

Jonas en zijn vrouw hebben zeven kinderen waaronder vier zonen. Een van hen woont nog steeds in het ouderlijk huis. Een dochter woont in Ihamahu schuin tegenover het winkeltje. De andere kinderen wonen verspreid over de archipel: Jakarta, Ambon, Ceram en Oost-Java. De 115 kruidnagelbomen die Jonas bezit, worden door zijn thuiswonende zoon verzorgd. Tijdens de drie weken durende oogst wordt ook aan *sewa* gedaan. Pensioen heeft Jonas niet want hij heeft nooit een staatsbetrekking gehad maar de ene zoon betaalt de elektriciteitskosten en een andere de vaste lasten zoals kleding en zeep. Eten krijgt hij van zijn dochter of zijn schoondochter. Alsof het de gewoonste zaak van de wereld is, zegt hij: "Omdat we zo oud zijn en we niet meer voor onszelf kunnen zorgen. Ik heb zonen die echtgenotes hebben, dat geeft ons recht op zorg". Wanneer ik hem vraag hoe het is om oud te zijn, antwoordt hij: "*Saya merasa paling senang* (Ik voel me geweldig). Trots omdat ik kleinkinderen heb die al werken, omdat ik nog kan lopen, mezelf wassen, en omdat er voor me gezorgd wordt". Even later zegt hij naar aanleiding van een andere oudere: "Als je kleinkinderen hebt maar ze willen je niet helpen dan word je ondanks alles toch verplicht om alleen te werken. Dat is erg."

Oom Jonas is een succesvolle oudere. In veel opzichten wordt aan zijn behoeften voldaan. Hij heeft afstand gedaan van zijn bezittingen maar weet zich verzekerd van materiële en emotionele steun van zijn (klein)kinderen. In de *rumah tua* wonen immers drie generaties onder een dak. Oom Jonas claimt zelfs recht op zorg: zijn kleinkinderen werken al dus het is vanzelfsprekend dat zij voor hem zorgen. Hij is tevreden en trots op zijn kroost: de geplante *pusat* heeft haar vruchten voortgebracht.

Slot

Vijf aspecten blijken van bijzonder belang om succesvol oud te worden op Saparua. Ten eerste zijn de familiebanden cruciaal. In de continuïteit van de bezittingen en de zorg voor de grootouders wordt in laatste instantie door het gezin voorzien. De kinderen worden geacht op hun beurt zorg te verlenen. Volgens Sigit (1988: 38) noemt 97 procent van de rurale ouderen in zijn onderzoek (n = 2113) op Java hun relatie met de kinderen harmonieus. Wanneer echter niemand in de *rumah tua* blijft en het principe van reciprociteit niet meer werkzaam is, dan ziet de situatie er totaal anders uit: "Old

people are referred to as orphans if they have no children to support them. This tendency to emphasize social status over material well-being is understandable... labour is provided by close kin" (Von Benda-Beckman 1988: 349-50).

Een tweede voorwaarde is dat men in staat moet zijn gebruik te maken van de aanwezige 'coping-mechanismen'. Verlies van reserve capaciteit (zwakte) kan gepareerd worden door het aangaan van een *sewa*. Het erfrecht op huis en bezittingen kan aan een structurele zorgverlener (*cucu*) gegeven worden of uitgesteld tot de situatie geregeld is. Ook zijn er de *muhebet* en kan men zich beroepen op reciproke hulp (*masoghi*). Met chronische ziektes kan men terecht bij de *puskesmas*, het gezondheidscentrum. De belangrijkste bron van 'coping' ligt echter binnen het 'family-support system', vooral de kleinkinderen. Daartegenover staat dat de (nieuwe) bezigheden van de oude man in en rond de *rumah tua* de overige leden van de familie de ruimte geeft zich op andere werkzaamheden te richten.

De acceptatie van fysieke zwakheid, ziekte, pijn, onzekerheid en dood is een derde voorwaarde voor een succesvolle oude dag. Bijna alle ouderen hebben klachten over hun gezondheid, maar niet alle ouderen laten zich erdoor in beslag nemen. Sommigen zoeken afleiding en vinden troost. Immers, tegen de tijd dat ze het tempo niet meer bijhouden, zijn de meeste kinderen op hun bestemming, bewoont een van hen de *rumah tua* en zijn er al wat ouder geworden kleinkinderen die steeds meer taken kunnen en willen overnemen. "Chronic infirmity" (Fries 1990) geeft het moment aan waarop beslissingen genomen moeten worden en is het begin van toenemende afhankelijkheid. Bij aanwezigheid van goede relaties en afspraken met de (klein)kinderen hoeft fysieke achteruitgang echter geen groot probleem te vormen.

Succesvol ouder worden hangt tevens af van in hoeverre, wanneer en hoe een oudere zijn verschillende kapitalen inruilt tegen zorgzekerheid. Die kapitalen zijn inzetbaar tijdens de gesprekken over zorg. Deze gesprekken vereisen echter een zekere beheersing van tijd: timing (bijvoorbeeld van overdracht van bezittingen) en besef van tempoverlies (bijvoorbeeld als men de jongeren niet meer bij kan houden op weg naar de tuinen). Als de familie als geheel er qua kapitaal goed voorstaat, is het gemakkelijker om succesvol oud te worden.

Tenslotte: zich gelukkig voelen, 'het Zwitserleven-gevoel' in Ihamahu, heeft wellicht meer dan in het Westen te maken met het besef dat je kunt plaatsmaken voor de volgende generatie, dat je je best gedaan hebt en nu in alle vertrouwen vooruit kunt kijken: de continuïteit is gegarandeerd. Het individuele lichaam van de oudere is meer dan bij ons onderdeel van de strategieën van het drie-generatie gezin. Als het duidelijk wordt dat grootvader rustiger aan moet doen en de familie houdt daar rekening mee, voegt men zich naar de zorgbehoeften van de oudere man. Idealiter wordt de zorg voor een oude man intern opgelost. Als dat gebeurt (zoals bij oom Jonas), dan heeft een oudere man het gevoel dat hij volkomen afhankelijk van de familie *kan* zijn. Dat betekent voor hem en het dorp dat hij zijn zaakjes goed voor elkaar heeft. Oom Jonas durft zich rustig neer te vleien want in alles is voorzien.

Afhankelijk zijn van hen die eerst afhankelijk waren wordt in Ihamahu als een grote verworvenheid beschouwd. De kleinkinderen spelen in dat proces een bijzondere rol. Wie van zorg verzekerd is, nog een redelijke gezondheid heeft, er een zakcentje bij

verdient en geacht wordt door de dorpelingen, klaagt niet. Integendeel, zo iemand kan tevreden achterover leunen in een 'warm bad'.

Maar hoe hemels zo'n afhankelijkheid ook mag zijn, het is een hels karwei om het te klaren; het vraagt levenslange toewijding en een flinke dosis geluk. Ook in Ihamahu weten slechts weinigen het zover te schoppen, ondanks (of: vanwege?) het feit dat zorg geven en krijgen, meer dan in het Westen, een continuüm is.

Noten

Erick Vloeberghs is verpleegkundige en antropoloog. Hij heeft gewerkt in de intra- en transmurale ouderenzorg in Amsterdam en bij Artsen Zonder Grenzen (Zaire en Afghanistan). Adres auteur: Overtoom 371 II, 1054 JN Amsterdam.

Met dank aan Sjaak van der Geest, Adri Rienks en de redactie van Medische Antropologie voor hun commentaar op eerdere versies van dit artikel.

1. Jack Goody beweert in zijn werk over verwantschapspraktijken in Azië en voor-industrieel Europa: "... even in societies where the fate of the children or the personal satisfaction of a barren wife were not the major concern (as they often are in the contemporary West), adoption takes place for a variety of reasons. Despite those other uses a major factor in these practices remains recruitment for continuity" (1990: 471).
2. De Molukse voornaam Buang verwijst soms naar zo'n voorval waarbij het er in eerste instantie op lijkt dat een pasgeborene het niet haalt en "weggegooid" (= *buang*) wordt, maar het later toch redt.

Literatuur

Baltes, P. & Baltes, M.

1990 Psychological perspectives on succesful aging: The model of selective optimization with compensation. In: Baltes & Baltes (eds.), *Successful aging: perspectives from the behavioral sciences*. New York: Cambridge University Press, pp. 1-34.

Benda-Beckmann, F. von

1986 Leegstaande luchtkastelen: Over de pathologie van grondenrechtshervormingen in ontwikkelingslanden. In: Benda-Beckman, F.von (red.), *Recht in ontwikkeling: Tien agrarisch-rechtelijke opstellen*, pp.*

1988 Islamic Law and Social Security in an Ambonese Village. In: Benda-Beckmann, F. von (ed.), *Between kinship and the state*. Dordrecht: Foris Publications, pp. 339-65.

Benda-Beckman, K. von

1991 Developing families, Moluccan women and changing patterns of soeial security in The Netherlands. In: Claessen e.a. (red.), *Het kweekbed ontkiend*. Opstellen aangeboden aan Els Postel ter gelegenheid van haar afscheid als Hoogleraar Culturele Antropologie. Rijksuniversiteit Leiden, pp. 35-60.

- Berkman, L., T. Seeman & M. Albert
 1993 High, usual and impaired functioning in community-dwelling older men and women: findings from the MacArthur-Foundation Research on successful aging. *Journal of Clinical Epidemiology* 46: 1129-40.
- Bourdieu, P.
 1977 *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press.
- Fraasen, C. van
 1972 Ambon Rapport. Doctoraal scriptie. Rijksuniversiteit Leiden.
- Fries, F.
 1990 Medical perspectives upon successful aging. In: Baltes & Baltes (eds.), *Successful aging: perspectives from the behavioral sciences*. New York: Cambridge University Press, pp. 35-49.
- Goody, J.
 1990 *The oriental, the ancient and the primitive*. New York: Cambridge University Press.
- Hirdes, J. & W. Forbes
 1993 Factors associated with the maintenance of good self-rated health. *Journal of aging and health* 5: 101-22.
- Hareven, T.
 1982 The life course and aging in historical perspective. In: Hareven & Adams (eds.), *Ageing and the life course transitions: An interdisciplinary perspective*. London: Tavistock Publications, pp. 1-26.
- Martin, L.
 1988 The aging of Asia. *Journal of Gerontology* 43(3): S99-113.
- Rinsampessy, E.P.
 1992 Molukse ouderen in Nederland. In: Bakker e.a. (red.), *Oud in den vreemde. Over allochtone ouderen*. Cahiers ouderdom en levenloop. Houten: Bohn Stafleu Van Loghem, pp. 47-64.
- Sigit, H.
 1988 *Elderly in Indonesia: A socio-economic profile*. Phase III Asean Population Programme. Jakarta: Biro Pusat Statistik.
- Veenman, J.
 1986 *Rondom het heinwee*. Een probleeminventariserend onderzoek onder Molukse ouderen. Rotterdam: ISEO.
- Vloeberghs, E.
 1990 De tijd zal het zeggen. De positie van oudere mannen op een Moluks eilandje. Doctoraal scriptie. Universiteit van Amsterdam.
- Vos, D.A.
 1997 Casa en erfenis: De macht van ouderen op boerenbedrijven in de Spaanse Pyreneeën. *Medische Antropologie* 9(1): 61-73.
- Weerlee, D. van
 1989 Een warm bad. *De Tijd* 10 februari, pp. 62-7.