

**HOOFDTREKKEN
DER SOCIALE STRUKTUUR IN HET
WESTELIJKE BINNENLAND
VAN SARMI**

A. C. VAN DER LEEDEN

**HOOFDTREKKEN DER SOCIALE STRUKTUUR
IN HET WESTELIJKE BINNENLAND VAN SARMI**

HOOFDTREKKEN
DER SOCIALE STRUKTUUR IN HET
WESTELIJKE BINNENLAND
VAN SARMI

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DE
GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT
TE LEIDEN OP GEZAG VAN DE RECTOR MAG-
NIFICUS DR. A. E. VAN ARKEL, HOOGLERAAR
IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUUR-
KUNDE, TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FA-
CULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
TE VERDEDIGEN OP WOENSDAG 4 JULI 1956
TE 17 UUR

DOOR

ALEXANDER CORNELIS VAN DER LEEDEN

GEBOREN TE BATAVIA (DJAKARTA), INDONESIË,
IN 1922



Promotor :

Prof. Dr J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG

**AAN MIJN VROUW
EN KINDEREN**

VOORWOORD

Dit proefschrift is het resultaat van een bijna drie-jarige periode van ethnologisch onderzoek, dat ik van 1952 tot 1955 in kort dienstverband als ambtenaar van het Kantoor voor Bevolkingszaken van het Gouvernement van Nederlands Nieuw Guinea in het Sarmische heb verricht.

Mij past in de eerste plaats een woord van eerbiedige dank aan Zijne Excellentie de Minister van Overzeese Rijksdelen en aan Zijne Excellentie de Gouverneur van Nederlands Nieuw Guinea, Dr J. van Baal. Als Hoofd van het Kantoor voor Bevolkingszaken heeft Dr van Baal in 1952 mijn uitzending naar Nieuw Guinea bewerkstelligd en op zijn initiatief ben ik het fieldwork in het Sarmische begonnen. Ik ben Dr van Baal bovendien dankbaar voor de bijzondere belangstelling, die hij niet alleen voor mijn werk maar ook voor het persoonlijk welzijn van mijn gezin en mij altijd heeft getoond.

Bovendien ben ik de Gouverneur, en de heer Ch. J. Grader, voormalig Hoofd van het Kantoor voor Bevolkingszaken, erkentelijk voor de mij geboden gelegenheid, zowel door toekenning van een subsidie als van een verlenging van mijn dienstverband in Nederland, dit proefschrift samen te stellen.

Mijn bijzondere dank gaat voorts uit naar Dr J. V. de Bruijn. Zowel het zakelijke als het persoonlijke contact met Dr de Bruijn heeft mijn werk op Nieuw Guinea altijd zeer sterk gestimuleerd.

Het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden ben ik dank verschuldigd voor de verzorging van mijn fotografisch materiaal, en ook voor medewerking op ander gebied. Dr P. H. Pott, de Directeur van dit museum, is zo welwillend geweest mij de gelegenheid te geven, in het museum aan mijn dissertatie te werken. Ik heb hierbij tevens grote steun ondervonden van Dr S. Kooijman. De heer A. A. Gerbrands wil ik in het bijzonder dank zeggen voor de vele fraaie „good will” foto's, die hij mij regelmatig naar Sarmi heeft toegezonden en die hun diensten in het fieldwork ruim hebben vervuld.

Gaarne vermeld ik hier ook de medewerking die Dr C. Nooteboom, Directeur van het Museum voor Land- en Volkenkunde te Rotterdam, waar ik thans werkzaam ben, mij bij het schrijven van het proefschrift heeft verleend.

De heer J. du Buy dank ik voor gegevens, vooral over de verspreiding van enige bevolkingsgroepen ten westen van de Apauwar, terwijl de heer C. A. B. Pley mij welwillend een belangrijke myte heeft afgestaan, door de inheemse bestuursassistent H. Senere bij de Samarokena opgetekend.

De heer J. P. K. van Eechoud ben ik bijzonder dankbaar voor inzage van zijn zeer interessant en uitvoerig etnografisch verslag over de Mamberamo-samenleving der Kaowerawédj, waarvan ik bij vergelijkende beschouwingen in het westelijke binnenland van Sarmi dankbaar gebruik heb kunnen maken. Zijn verslag getuigt van een consciëntieuze aanpak van het fieldwork, dat hij als Commissaris van Politie tijdens een expeditie naar Centraal Nieuw Guinea, naast andere werkzaamheden, in het Mamberamo-gebied heeft verricht.

Mijn dank gaat verder uit naar hen, die mij bij de samenstelling en het drukklaar maken van dit proefschrift op enigerlei wijze behulpzaam zijn geweest. Grote hulp heb ik ondervonden van mijn vader, die o. a. de lastige genealogieën en schema's heeft getekend. In het bijzonder noem ik verder Mej. M. F. V. S. H. van Betten en de heren Dr A. A. Trouwborst, G. D. van Wengen, Dr R. T. Zuidema en Dr T. Wittermans. Dr Wittermans heeft de Engelse vertaling van de samenvatting verzorgd.

Tenslotte gaan mijn gedachten uit naar de Samarokena en Mukrara, de Sarmische bevolkingsgroepen waarmede ik het langst contact heb gehad. Zij hebben mij altijd grote gastvrijheid verleend en ik ben er blij om, bij hen begrip voor mijn werk te hebben kunnen vinden. De vele prettige herinneringen over mijn verblijf op hun grondgebied en de vriendschapsbanden die daarbij zijn gegroeid, zullen voor mij steeds grote waarde behouden.

I N H O U D

	Blz.
Voorwoord.	
Inleiding	1
 HOOFDSTUK I. Algemene orientatie.	
Geografische beschrijving van het Sarmische westelijke binnenland	7
Bevolkingsgroepen	9
Kultureel overzicht	10
Het westelijke binnenland en de ruimere omgeving	16
Uitheemse invloeden	18
Taalgebieden	23
Sociale betekenis der taalgebieden	27
Taalgebied der Samarokena en Mukrara	28
Demografische aspecten	30
 HOOFDSTUK II. Verwantschaps- en aanverwantschaps- terminologie.	
De verwantschapstermen en hun gebruik	36
Persoonsnamen	40
De klassifikatiebeginselen	41
Klassifikatie van verre verwanten	46
Betekenis der individuele traceringen	50
Aanverwantschapsterminologie	54
De klassifikatiebeginselen	56
Komplikaties in aanverwantschapsterminologie.	57
Gegevens van structurele betekenis	60
Vergelijkingen in het westelijke binnenland	63

HOOFDSTUK III. Betekenis der verwantschapsverhoudingen.

	Blz.
Verwantschapsbesef	67
Gedragsnormen	69
<i>Va-Ki verhouding</i>	70
<i>Mo-Ki verhouding</i>	71
<i>Sibling-verhouding</i>	71
<i>Aanverwantschapsverhoudingen</i>	72
<i>MoBr-ZuKi verhouding</i>	75
<i>VaZu-BrKi verhouding</i>	79
<i>CrCo-verhouding</i>	79
<i>MoZuKi-verhouding</i>	80
Vergelijkingen in het westelijke binnenland	80

HOOFDSTUK IV. Verwantschapsgroepering.

Het gezin	83
Ruimere verwantschapsgroepering	88
De geslachten	94
Vergelijkingen in het westelijke binnenland	101

HOOFDSTUK V. Stamverband en traditioneel verwantschaps-systeem.

Integrerende factoren	105
Desintegrerende factoren	108
De betrekkingen tussen de Samarokena en Mukrara.	111
Het traditionele verwantschapssysteem	112
Vergelijkingen in het westelijke binnenland	121

HOOFDSTUK VI. Verhouding tussen de seksen.

Buitenechtelijk geslachtsverkeer	126
Het huwelijk	129
De verwantschapsfaktor in de huwelijkskeuze	129
Endogamie	133
Monogamie en polygynie	137
Huwelijksvormen	138
Huwelijksruil	142
Zeggenschap bij de huwelijksruil	146
Konflikten in het huwelijksverkeer	148
Vergelijkingen in het westelijke binnenland	151

HOOFDSTUK VII. Konklusies.

	Blz.
Losse structuur	156
Het structuurtype	159
Summary	168

Bijlage I. Myten en andere overleveringen.

1. Myte over het leven van de voorouders van de gehele westelijk binnenlandse bevolking	175
2. Oorsprongsmyte van het geslacht van Mósès	176
3. Oorsprongsmyte van het geslacht van Kàbètòr	177
4. Oorsprongsmyte van het geslacht van Kwàké	178
5. Oorsprongsmyte van het geslacht van Kaduf	180
6. Weraj-overlevering van Kwàké's geslacht	180
7. Sirofe-overlevering van Mósès' geslacht.	182
8. Tajta-overlevering van Hasa's geslacht	182
9. Oorsprongsmyte van het sakrale mannenhuis	183
10. Oorsprongsmyte van de sagopalm	185

Bijlage II.

1. Bevolkingsstaat van de Samarokena.
2. Bevolkingsstaat van de Mukrara.

Bijlage III. Genealogische voorstelling van de verwantengroepen der Samarokena en Mukrara.

- Genealogie 1. De geslachten van Bâhâm en Kwàké.
- Genealogie 2. De geslachten van Kàbètòr en Hasa.
- Genealogie 3. De geslachten van Kaduf en Mósès.

INLEIDING

Mijn etnologisch onderzoek in het Sarmische heeft een algemeen karakter gehad en zich uitgestrekt over zowel het westelijke binnenland, als het Tor-gebied en de eiland- en oostkustsamenlevingen.

Zoals de titel aangeeft, behandelt dit proefschrift echter alleen de resultaten van het onderzoek in het westelijke binnenland, die ik in het bijzonder zal toelichten aan de gemeenschappen der Samarokena en Mukrara. Het zou onmogelijk zijn geweest het volledige materiaal, of zelfs alleen het gedeelte over de sociale structuur van alle Sarmische gebieden, in de beschikbare tijd systematisch uit te werken en te publiceren, hoe aantrekkelijk dit met het oog op structurele vergelijkingen tussen de betrokken gebieden ook zou zijn geweest.

Bij de selectie van het direkt en het naderhand te publiceren materiaal heb ik mij laten leiden door de overweging dat mijn materiaal van de Samarokena en Mukrara wel het volledigst is en zich daarom voor onmiddellijke uitwerking het meest leende.

Op het onderzoek in het westelijke binnenland heeft van het begin af aan het aksent gelegen. Het heeft zijn aanleiding gehad in overleg met Dr J. van Baal, toenmalig Hoofd van het Kantoor voor Bevolkingszaken, maar het is bovendien sterk gestimuleerd door de houding van de bevolking zelf. De binnenlandse bevolking, speciaal van het westelijke binnenland, toonde zich ongedwongener en had meer begrip voor het onderzoek, dan de oostkustbevolking. Het is een moeilijk te verklaren verschijnsel, maar ik geloof dat de bepaald achterdochtige houding van sommige oostkustgroepen vooral het gevolg is van vreemde aanrakingen.

Het fieldwork in het westelijke binnenland is ook het langdurigst geweest. Bij de Samarokena en Mukrara heb ik in totaal 67 dagen actief gewerkt. Hierbij is het niet gebleven, want ook in Sarmi zelf heb ik regelmatig contact met hen gehad, terwijl zij mij als vaste dragers bovendien op al mijn reizen hebben vergezeld.

Vergelijkingen in het westelijke binnenland heb ik kunnen treffen door bezoeken, weliswaar kortstondig, aan de Saberi-groep van de

Niwetementori aan de Ferkami, aan de Kwerba in het oorsprongsgebied van de Waim en aan de Airoran en Sasawa ten westen van de Apauwar, terwijl ik voorts een onderzoek van 14 dagen heb verricht bij de Mararena en Nambairo. Het is tenslotte een bijzondere omstandigheid dat de enige betrouwbare etnologische literatuur over het Sarmische betrekking heeft op een westelijk binnenlandse samenleving, nl. de door Van Eechoud beschreven Kaowerawédj van de Mamberamo.

De keuze van de Samarokena en Mukrara als speciale groep van onderzoek in het westelijke binnenland is toevallig geweest. Mijn eerste reis, met het Sasawa gehucht Kwesar als doel, leidde over hun grondgebied. Het toen ontstane contact was bijzonder veel belovend en het scheen mij toe dat deze groep zich uitstekend voor etnologisch onderzoek zou lenen.

Het fieldwork bij de Mararena en Nambairo is het resultaat geweest van overleg met het Bestuur en hing samen met de verplaatsing van hun dorp aan de kust naar een grondgebied vlak achter de kust.

De Samarokena en Mukrara zijn zeer kleine gemeenschappen en dit heeft op het fieldwork een stempel gedrukt. Ieder bezoek bracht contact met alle manlijke leden van deze gemeenschappen mee. Hoewel ik ook gegevens van enkele vrouwen heb gekregen, is het contact met de mannen altijd direkter geweest dan dat met de vrouwen. Dit was niet alleen het gevolg van de statusverhouding, maar ook van de omstandigheid dat in het contact alleer gebruik werd gemaakt van het Maleis, zoals in het Sarmische gesproken. Dit Maleis wordt bij de Samarokena en Mukrara, tot nog toe althans, alleen door de mannen actief beheerst.

Een van de weinige vrouwelijke informanten was Rubèn's moeder Jejeje, voor wie ik altijd sympathie gekoesterd heb. Dat deze sympathie wederkerig was, heeft zijn oorzaak gehad in het gelukkige toeval, dat ik haar eens op een ook voor mij wonderlijke wijze met een willekeurig gekozen zalfje heb afgeholpen van een paar pijnlijke, stijve knieën, die haar het lopen beletten. Zij had grote genealogische kennis, waarvan ik dankbaar gebruik heb gemaakt voor het „uitdiepen” van de genealogieën.

Dank zij het algemene karakter van het contact heb ik de Samarokena en Mukrara in hun persoonlijke karaktertrekken leren kennen.

Ik heb hier veel werk van gemaakt, omdat het wel verwacht kon worden dat de persoonlijke verschillen in deze kleine gemeenschappen belangrijke konsekwenties zouden hebben. Hierin ben ik niet bedrogen uitgekomen.

Het algemene kontakt droeg er voorts toe bij, dat ik niet met speciale informanten heb gewerkt. Van enige selektie is slechts in zoverre sprake geweest, dat ik aan het oordeel van sommigen de meeste waarde hechte, omdat ik hun intelligenter vond dan de anderen. Bovendien is om persoonlijke redenen het kontakt niet met allen even intensief geweest.

Uitstekende Samarokena-informanten waren Sesàn, Kwis, Síwèra, Sim, Kenik, Márau, Awir, Mósès en de oude Harówané. Mósès, die tegen het eind van het onderzoek overleed, was misschien de intelligentste. De grootste steun heb ik gehad van Sesàn, met wie ik het meest heb samengewerkt. Aan Harówané, die grote bekendheid genoot wegens zijn mytologische en medicinale kennis, dank ik vele verhalen. Sim blonk uit door preciesheid van uitdrukking.

Bij de Mukrara was Kaduf de man die verhalen kon vertellen. Biezondere personen waren verder Bâhâm, Wenau, Nasir en Mâkîâr. Overigens zijn ook Samarokena, met wier gemeenschap ik wel het best bekend ben, bij de Mukrara dikwijls als informanten opgetreden. Dit was in het bijzonder het geval bij het genealogisch onderzoek. Het was mogelijk, omdat de Samarokena en Mukrara volledig van hun onderlinge verwantschapsbetrekkingen op de hoogte zijn en het werd in de hand gewerkt, doordat ik met genealogisch onderzoek bij de Samarokena begonnen ben en zij zich het eerst aan deze methode hebben aangepast.

Geen van de genoemde personen beschikten echter over biezondere individuele capaciteiten, waarmede zij ver boven de anderen uitstaken. De Samarokena en Mukrara hebben weliswaar reeds geruime tijd in kontakt gestaan met de overheid en de kustbevolking, maar dit heeft nog niet geleid tot mogelijkheden van individuele ontwikkeling.

De geringe omvang der gemeenschappen heeft het ongunstige effekt gehad, dat bij mijn eerste bezoeken alle personen volledig uit hun normale doen waren. Ik heb deze gelegenheden wel kunnen uitbuiten voor intensief genealogisch onderzoek, maar het spreekt vanzelf, dat deze geforceerde bijeenkomsten verder weinig positiefs

konden opleveren. De bestaande sociale differentiaties, biezondere persoonlijke verhoudingen, enz., werden pas duidelijk gedurende een later stadium van onderzoek, toen de nieuwigheid van mijn aanwezigheid er af was.

Aan de geringe gemeenschapsomvang is het ook te wijten, dat ik voor het onderzoek naar verschillende en belangrijke kultuurverschijnselen, zoals huwelijks- en geboortegebruiken en dodenbezorging, in hoge mate aangewezen ben geweest op mededelingen. Zo heb ik tijdens het onderzoek geen enkel huwelijk en slechts éénmaal een sterfgeval bijgewoond. Over enkele feesten heb ik wel konkrete gegevens, maar dit is alleen te danken aan de omstandigheid dat men wel eens een feest tot mijn komst uitstelde. Een belangrijk feest als dat van het binnenbrengen van de sakrale fluiten in een nieuw mannenhuis, een climaxfeest in de cyclus der mannenhuisfeesten, ken ik echter alleen uit de verhalen.

Het bezwaar van deze werkwijze heb ik gedeeltelijk trachten te ondervangen door te vragen naar beschrijvingen van historische gevallen. Dit was vooral geboden ten aanzien van verschijnselen die bij de Samarokena en Mukrara weinig ceremoniële betekenis hebben, zoals huwelijkssluitingen en beslechtingen van ernstige konflikten.

De omstandigheid, dat ik verschillende verschijnselen niet direkt heb kunnen waarnemen, is ten dele ook te wijten aan de onderbrekingen van het onderzoek. De langste bezoeken aan de Samarokena en Mukrara bedroegen, met inbegrip van 8 marsdagen om hun woongebied te bereiken en weer naar de standplaats terug te keren, een maand. Langere bezoeken waren mij wegens vermoeidheid niet mogelijk, terwijl zij, met het oog op het aantal dragers om de benodigde rantsoenen en kontaktartikelen mee te voeren, ook economisch niet verantwoord zouden zijn geweest.

Ik ben er mij van bewust dat mijn onderzoek in sommige opzichten te kort is geschoten. De belangrijkste tekortkoming is wel, dat ik geen gebruik heb gemaakt van de inheemse taal. Ik heb daar wel een poging toe gedaan, maar de taal bleek voor mijn kunnen te gekompliceerd, terwijl er bovendien geen geschikte informanten waren. Linguistisch fieldwork had alleen resultaat ten aanzien van de eilandtalen, die ook belangrijk eenvoudiger dan de binnenlandse talen zijn.

Het gebrek aan zelfs enige passieve beheersing van de taal der Samarokena en Mukrara heeft het fieldwork ongetwijfeld ongunstig beïnvloed. Er dient o.a. op gewezen te worden dat de verhalen van bijlage I, in het plaatselijke Maleis opgenomen, niet tot het betrouwbaarste gedeelte van het materiaal behoren.

Het belangrijkste gedeelte van het in dit proefschrift verwerkte materiaal, is verzameld op grondslag van een genealogisch onderzoek, dat het uitgangspunt van het gehele onderzoek is geweest en waarop ik de volle nadruk heb gelegd. Het genealogische basis-materiaal is opgenomen in bijlage III.

Ik heb tijdens het onderzoek steeds in de gehuchten van de Samarokena en Mukrara overnacht, meestal in vrijgezellenhuizen.

In het onderzoek hebben kontaktartikelen een grote rol gespeeld. Van het Kantoor voor Bevolkingszaken kreeg ik de beschikking over metalen bijlen en tabak, terwijl ik voorts een begrotingspost had voor plaatselijke aankoop van winkelgoederen, als hemden, broeken, sarongs, vishaken, enz. Aan deze goederen bestaat bij de Samarokena en Mukrara, en trouwens ook in de andere Sarmische gebieden, een grote behoefte.

Van het Kantoor voor Bevolkingszaken kreeg ik voorts de beschikking over een uitnemend foto toestel en een, naar ik aanneem, even uitnemend jachtgeweer. Van het eerste heb ik ruim gebruik gemaakt. Van het tweede niet, omdat ik vreesde voor verkeerde interpretaties, terwijl ik mij bovendien nooit in de jacht heb bekwaamd. Aan een verdedigingswapen of positionele dekking heb ik nooit behoefte gehad, omdat ik mij bij de Samarokena en Mukrara altijd veilig heb gevoeld.

Bij de spelling van de in de tekst voorkomende inheemse woorden is geen volledig en betrouwbaar transkriptiesysteem gevolgd en heb ik de dorps-, rivier- en stamnamen weergegeven in de vorm, waarin zij algemeen bekend zijn en die aan de Nederlandse spelling is aangepast. Bij verwantschapstermen en persoonsnamen heb ik de konsonanten aangegeven met de letters, die in het Nederlands voor ongeveer dezelfde klanken worden gebruikt, behalve de *g*, die aan de beginkonsonant van het Duitse „gut” herinnert. De vokalen zijn weergegeven met de volgende tekens:

- e* neutrale vokaal als de Javaanse „pepet”.
- è* ongeveer als in het Nederlandse woord „pet”.

é	ongeveer als in het Nederlandse woord	„eet”.
ì	” ” ” ” ” ”	„dit”.
é	” ” ” ” ” ”	„riet”.
ò	” ” ” ” ” ”	„pot”.
ó	” ” ” ” ” ”	„poot”.
à	” ” ” ” ” ”	„dat”.
á	” ” ” ” ” ”	„maar”.
u	” ” ” ” ” ”	„goed”.

De vokalen ì en é schijnen niet altijd distinktieve betekenis te hebben. In die gevallen spel ik altijd é. Verder heb ik gebruik gemaakt van de tekens *a* en *o*, wanneer niet duidelijk kon worden onderscheiden tussen *à* en *á* en tussen *ò* en *ó*.

Romeinse cijfers in de tekst verwijzen naar de bijlagen en Arabische cijfers naar de nummers van de in de bijlagen opgenomen verhalen of genealogieën. De letters L en R hebben betrekking op de verdeling van de genealogieën in een linker en rechter gedeelte.

HOOFDSTUK I

ALGEMENE ORIENTATIE

GEOGRAFISCHE BESCHRIJVING VAN HET SARMISCHE WESTELIJKE BINNENLAND

Met het westelijke binnenland van Sarmi, waarin de Samarokena en Mukrara hun woongebied hebben, bedoel ik het gebied op noord Nieuw Guinea dat in het westen door de Mamberamo-rivier en in het oosten door de Woske-rivier wordt begrensd. Het binnenlandse gebied ten oosten van de Woske zal ik verder kortweg het oostelijke binnenland van Sarmi noemen.

De term „westelijk binnenland” is geografisch in zoverre willekeurig dat ik daartoe met uitzondering van het schiereiland Sarmi en de kust tussen de Orai-rivier en de Woske-rivier ook het kustgebied ten westen van de Woske reken. De bevolking van deze kuststrook is echter grotendeels van binnenlandse afkomst en heeft zich eerst in recente tijd aan de kust gevestigd. Cultureel maakt zij volledig deel uit van het Sarmische westelijke binnenland. Het westelijke gebied van het Sarmische onderscheidt zich hierdoor van het oostelijke gedeelte, waar cultureel een onderscheid dient te worden gemaakt tussen het oostkustgebied en het oostelijke binnenland.

Een zuidelijke grens van het westelijke binnenland valt moeilijk te trekken omdat de zuidelijkste bevolkingsgroepen van dit gebied, in het Van Rees Gebergte en in de daarachter gelegen Meervlakte, nog vrijwel onbekend zijn. Nadere onderzoekingen zullen moeten uitmaken tot waar de cultuurverschijnselen, kenmerkend voor de noordelijkere en op de schetskaart ingetekende bevolkingsgroepen van het westelijke binnenland, zich in het zuiden verspreiden ¹⁾.

¹⁾ Men vergelijkte H. Feuilletau de Bruyn: „Ethnografisch verslag over de „Tori Akwakai” van de Meervlakte”, tijdschrift *Nieuw Guinea*, 13, pp. 61—66,

Het westelijke binnenland valt ruwweg te beschrijven als een gebied met in het noorden een strook drasland en daarachter een sterk geplooid heuvelland dat het voorgebergte is van de noordelijke waterscheidingsgebergten in dit deel van Nieuw Guinea, nl. het Van Rees Gebergte en het Gauttier Gebergte. Het staat vast dat het heuvelland geologisch met deze gebergten samenhangt en het is ook onmogelijk aan te geven waar het heuvelland ophoudt en de waterscheidingsgebergten beginnen.

Het drasland, dat in de Mamberamo-delta ten westen van de Apauwar-rivier het breedst is, is in het algemeen bedekt met zoetwater- en op verschillende plaatsen sagobossen. Het regenrijke heuvelland, bedekt met zwaar doch niet ondoordringbaar regenwoud, is zeer geaccidenteerd. Het is een heuvelland omdat er slechts weinig werkelijke bergtoppen in voorkomen en het bestaat grotendeels uit smalle, sterk kronkelende, maar overwegend zuid-noord gerichte heuvelruggen en dalen. De vele riviertjes in dit gebied vallen in overigens zeldzame droge tijden dikwijls geheel droog, maar veranderen bij zware regenval in woeste, buiten hun bedding tredende en ondoorwaadbare bergstromen. Aan de steilheid der heuvels is het te danken dat grondverschuivingen bij aardbevingen of in regentijden veel voorkomen. De grond van de onmiddellijke omgeving der dalen is modderig en daarom geschikt voor de aanplant van sagopalmen. Er zijn hier echter niet zulke uitgestrekte sago-arealen als op het vlakke en gedurende een groot gedeelte van het jaar onder water staande drasland.

Er zijn in het heuvelland enige bredere dalen waar grote rivieren doorheen vloeien. Ten oosten van de Mamberamo zijn dit de Apauwar, Waim, Ferkami, Orai en Woske — en buiten het westelijke binnenland ook de Tor —. Het is kenmerkend voor de accidentatie van het heuvelland dat deze rivieren alle dicht bij elkaar in het Van Rees Gebergte en het Gauttier Gebergte of daar vlak voor ontspringen, maar zich in een hartvorm door het westelijke binnenland verspreiden en ver uit elkaar in zee uitmonden. De Apauwar en de Waim stromen hierbij in

81—89, 144—153. Men krijgt hieruit de indruk dat ook deze bewoners van de noordelijke Meervlakte cultureel tot het westelijke binnenland van Sarmi behoren.

noordwestelijke en de overige rivieren in noordoostelijke richting.

Van de natuurlijke omgeving in het westelijke binnenland geldt in hoge mate wat Prof. van Bemmelen over Nieuw Guinea in het algemeen heeft gezegd: geologisch jong en voortdurend veranderend, „voor de mens geen rustig woongebied en de bodem is niet bijster vruchtbaar. Men zal er meer dan elders (buiten Nieuw Guinea) kennis maken met moeilijk af te wenden natuurlijke bedreigingen, zoals afspoeling van bouwgrond in heuvels en bergen, overstromingen in het lage land, aardbevingen, enz.”¹⁾.

Kultuuronderzoek bij de bevolking van het westelijke binnenland van Sarmi dient met deze omstandigheid ernstig rekening te houden, omdat zo ergens dan toch voor deze bevolking geldt dat zij leeft in een onbarmhartige en in zeker opzicht zelfs vijandige natuur die de mens weinig meer dan het allernoodzakelijkste voor het levensonderhoud biedt en de ontwikkeling van een rijk cultuurpatroon in hoge mate belemmert.

BEVOLKINGSGROEPEN

Zo staat het ongetwijfeld in verband met de ongestuurdheid van de natuurlijke gesteldheid van het gebied, dat het westelijke binnenland zeer dun bevolkt is en de bevolking het zeer verspreid in kleine eenheden bewoont. Er is geen totaal zielental bekend. Het Bestuur heeft tot 1954 in het westelijke binnenland 2799 zielen geteld, maar dit aantal geeft niet de bevolking van het gehele gebied weer, omdat op verschillende plaatsen nog nooit een telling is gehouden. Het zegt echter wel wat, dat het gemiddelde zielental der dorpsgemeenschappen in het dichtst bevolkte gebied van Sarmi, de oostkust, dichterbij 200 dan 150 ligt, terwijl westelijk-binnenlandse gemeenschappen slechts zelden boven de 100 zielen komen²⁾. De Samarokena en Mukrara hebben ieder slechts ongeveer 70 zielen en dit is in het westelijke binnenland volstrekt geen zeldzaamheid.

¹⁾ Prof. Dr R. W. van Bemmelen: „Geologie”, in Dr Ir W. C. Klein (hoofdred.), *Nieuw Guinea. De ontwikkeling op economisch, sociaal en cultureel gebied, in Nederlands en Australisch Nieuw Guinea*, 1953, Dl. I, p. 281.

²⁾ Bevolkingcijfers zijn ontleend aan de Memorie van Overgave van de Onderafdeling Sarmi, 1954, van de Controleur I, J. du Buy.

Geringe gemeenschapssomvang is zodoende een der meest fundamentele kenmerken van de westelijk-binnenlandse samenlevingen en het is in verband hiermede voor deze studie van essentiële betekenis dat de beschrijving, die ik van de Samarokena en Mukrara zal geven, neerkomt op een beschrijving van twee miniatuurgemeenschappen.

KULTUREEL OVERZICHT

De westelijk-binnenlandse bevolking voert in verband met de sagowinning, een der belangrijkste middelen van bestaan in dit gebied, een semi-nomadische levenswijze. Wegens de langzame groei van de sagopalm is men voor de sagoproduktie afhankelijk van vele, verspreid liggende sagotuinen die onmogelijk vanuit een centraal kamp kunnen worden bewerkt. De verspreiding der sagotuinen draagt bovendien bij tot een voortdurende sterke verspreiding van de leden der samenleving over haar gebied.

In het patroon van deze semi-nomadische levenswijze passen geen grote en permanente nederzettingen¹⁾. De gehuchten zijn er geheel op berekend spoedig te worden verlaten en steeds opnieuw te worden opgezet in de nabijheid der tuinen, maar liefst op bijzondere plaatsen, zoals heuvelruggen of aan een heldere rivier. Deze gehuchten omvatten enkele gezins- en vrijgezellenhutten die snel, zonder veel zorg en zonder enige vorm van versiering, worden opgetrokken. De sakrale mannenhuizen, de enige gebouwen waaraan men veel aandacht besteedt, komen slechts voor in enkele der meer belangrijke gehuchten. Een gehucht is verder niet compleet wanneer het niet volgeplant is met pinangen klapperpalmen en tal van andere vruchtgewassen. Wanneer men naar een andere plaats verhuist, geeft men het verlaten gehucht geheel aan de verwildering prijs en na verloop van tijd is het alleen nog herkenbaar aan het hoog opgegroeide gras, de boomgewassen en enige vervallen huisresten. Wegens de gewassen behouden de *k a m p o n g t u a* nog enige economische betekenis en af en toe keert men er in kleine groepen of individueel terug om er te halen wat er maar aan eetbaars te halen valt.

¹⁾ Ondanks de moderne kultuurveranderingen schrijf ik deze kultuurschets in de tegenwoordige tijd.

Het is in verband met de geringe omvang van de gemeenschappen begrijpelijk dat er in het westelijke binnenland van Sarmi geen gespecialiseerde politieke organisatievormen voorkomen. Men leeft er in kleine verwantschappelijke eenheden die politiek zelfstandig zijn. Er is geen traditioneel hoofdinstituut. Het leven in de verwantschappelijke eenheden wordt beheerst door een algemene opinie die zich volkomen onofficieel vormt en waartoe ieders mening, ook die van de jongeren, bijdraagt. Wel is het zo dat in ieder dezer eenheden één of meer personen wegens persoonlijke kwaliteiten een overwicht op de anderen hebben. De verhoudingen tussen de verschillende groepen kenmerken zich dikwijls door grote gespannenheid tengevolge van tovenarij- en „vrouwenkwesties”. Er zijn geen traditionele neutrale instanties, die zich met het oplossen van geschillen belasten, hoewel er gevallen van arbitrage bekend zijn¹⁾. Eigenrichting is bijzonder gebruikelijk en bestaat uit wraakneming door sluipmoord of tovenarij. Openlijke aanvallen komen alleen voor wanneer de aanvallende partij zich sterk genoeg voelt en zich voldoende medewerking heeft weten te verzekeren. Hoewel gespannen verhoudingen veel voorkomen, is het onjuist te denken, zoals in Europese kringen wel gebeurt, dat moordpartijen aan de orde van de dag zijn. De situatie is zo, dat de getroffen partij wel zeer verbitterd moet zijn, eer zij tot openlijke moord overgaat. Dit kan tot een lange serie van wederkerige vijandelijkheden aanleiding geven, die op deze kleine gemeenschappen een zware wissel trekken. Het is meer gebruikelijk dat groepen, die met elkaar in konflikt komen, zich geruime tijd van elkaar isoleren en ieder contact vermijden.

In economisch opzicht bestaat er behalve het sagocomplex nog een tweede zeer belangrijk complex, nl. dat van de jacht. Hoewel er op allerlei dieren gejaagd wordt, is het in dit gebied talrijk voorkomende wilde varken de meest geliefde jachtbuit. Visvangst, met gebruik van gif of door het afdammen en leegscheppen van daarvoor geschikte riviergedeelten, speelt in deze samenlevingen een ondergeschikte rol en is bovendien alleen mogelijk in relatief

¹⁾ A. C. van der Leeden, „Inheemse arbitrage in het binnenland van Sarmi”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111, pp. 202—215.

droge tijden met lage waterstanden en geringe stroomsterkte van de rivieren. In verband met de grote betekenis van de twee genoemde economische complexen is de werkverdeling zo, dat de sagowinning het werk der vrouwen is en dat de mannen zich uitsluitend met de jacht bezighouden.

Behalve deze twee steunpilaren van de inheemse economie zijn er nog tal van minder belangrijke economische verschijnselen, zoals het verzamelen van wilde bosprodukten (knollen, groenten en vruchten); aanleg van ladangs voor de aanplant van enkele groente- en vruchtsoorten, knolgewassen en tabak; domestikatie van dieren. Ladangaanleg gebeurt onsystematisch, zonder gespecialiseerde werktuigen. Domestikatie van dieren, voornamelijk varkens, gebeurt zeer onregelmatig. Men laat de varkens, die door de vrouwen worden verzorgd, als regel vrij rondlopen. Aangezien varkens een grote voorliefde aan de dag leggen voor het omwoelen van aangelegde tuinen, komen de veebezitters niet zelden in botsing met de tuinbezitters. Honden, die overal voorkomen, worden om twee redenen hogelijk gewaardeerd: zij zijn onmisbaar bij de jacht, terwijl hondentanden grote waarde hebben voor de vervaardiging van halskettingen en pijlpunten en een belangrijk waardeartikel vormen in het traditionele ruilverkeer tussen de verschillende bevolkingseenheden. Ook honden worden door vrouwen verzorgd.

Het dieet is betrekkelijk gevarieerd, maar het ideale voedsel bestaat uit sagobrij en geroosterd varkensvlees. Uit dieetonderzoek is gebleken dat het dagelijkse menu grote kwantitatieve schommelingen vertoont. Er bestaan voorts vele voedselverboden. Er bestaat in de eerste plaats een algemeen verbod op het eten van voedsel, bereid door bepaalde aanverwanten. Verder zijn er verboden die men nakomt om een goede gezondheid te bewaren, verboden voor enige leeftijdskategorieën en verboden voor de jagers. Zij hebben voor het merendeel betrekking op het eten van sommige groentesoorten, waterdieren en landdieren als slangen.

Productie van voedseloverschotten vindt alleen plaats tijdens de organisatie van feesten en vergt een economische inspanning die men niet elke dag vol kan houden. De aangelegde voorraden zijn bovendien niet zo groot dat men de gasten, die voor een feest zijn uitgenodigd, daarvan lange tijd kan onderhouden. Als regel duren feesten daarom slechts enkele dagen.



Sagowinning: het werk der vrouwen.

Het goederenverkeer tussen de verschillende bevolkingsgroepen is tamelijk intensief en omvat behalve ruil van traditionele waardeartikelen als neuspennen, schelpen ringen, hondentanden en pijlen ook ruilhandel in produkten van lokale specialisatie. Bij het traditionele ruilverkeer, plaats vindend bij gebeurtenissen die verband houden met de levenscyclus van het individu, spelen prestigeoverwegingen een grote rol. Bij de ruilhandel gaat het echter om de verkrijging van goederen die men zelf niet produceert en die een direkt nut afwerpen. Hiertoe behoren bijv. de kommen van aardewerk van de Saberi, de damar van de Kwerba en sommige als jachtmedicijn aangewende boombastsoorten uit het gebied der Samarokena en Mukrara. De uitwisseling dezer goederen draagt niet het karakter van de gift, omdat het hierbij hoofdzakelijk gaat om meer commerciële transakties die volgens bepaalde afspraken plaats vinden.

De materiële kultuur kenmerkt zich door grote eenvoud, geringe specialisatie, ruwe afwerking en weinig artistieke vormgeving. Bruikbaarheid is de voornaamste voorwaarde. Boomstamkano's komen slechts langs enkele grote rivieren voor, maar hebben voor het grootste deel van de bevolking hoegenaamd geen betekenis. Bakken, zowel om de spijs op te dienen als om huisraad en persoonlijke bezittingen in op te bergen, worden vervaardigd van palmladschede. Gereedschappen maakt men van hout, bamboe of been. De oorspronkelijke stenen bijl heeft thans overal plaats gemaakt voor de ijzeren bijl. Pijl en boog zijn de belangrijkste wapens voor jacht en gevecht en zijn de enige voorwerpen in dit kultuurgebied, die met grote zorg en precisie worden gemaakt. Er zijn vele speciale soorten houten, bamboe en benen pijlpunten. De pijl behoort met de sakrale fluit tot de enige voorwerpen die men kunstzinnig bewerkt. Voor de oppervlakteversiering van zowel pijlen als fluiten gebruikt men abstrakte motieven.

De lichaamstooi van de mannen is uitgebreider dan die der vrouwen. De kleding van de vrouwen bestaat alleen uit een schaambedekking van geklopte, maar verder onbewerkte boombast. Slechts zelden ziet men vrouwen met een gevlochten rotanring als hoofdversiering in het haar. Zij dragen echter dezelfde neus-, arm-, been- en borstversieringen als de mannen. De lichaamstooi van de mannen is vooral karakteristiek door de uit een groot aantal

over elkaar heen gelegde en uit dunne draden van de wilde sago-palm gevlochten strengen bestaande buikgordels, en de kegelvormige, in het haar gevlochten hoofdbedekking, de *tótóréra*¹⁾. De buikgordels hebben verschillende functies en dienen o. a. ter bescherming tegen pijlschoten. De arm- en beenbanden zijn van gevlochten rotan. De neusversiering bestaat uit een dikke horizontale neuspen door het neustussenschot en een dunne verticale, V-vormige pen door de neusvleugels. Halskettingen zijn zeer gevarieerd en kunnen gemaakt zijn van hondentanden, schelpenringen van allerlei formaat en uit Coixzaden.

Er bestaat echter wel enige variatie van lichaamsversiering in het westelijke binnenland. Zo treft men alleen langs de Mamberamo de „staart” van palmsblad aan, die op de rug onder de buikgordel wordt gestoken. Schouderbanden van boombastvezel, met Coixzaden versierd, komen eveneens het meest langs de Mamberamo voor, maar worden ook door de Kwerba gedragen. Men treft ze echter zelden bij de oostelijker wonende bevolkingsgroepen aan.

Het belangrijkste religieuze complex is het sakrale mannenhuis-fluit-complex. Sakrale mannenhuizen zijn de enige solide, grote gebouwen in het westelijke binnenland. Het zijn ronde gebouwen met een *g a b a - g a b a*-omwandring en een kegelvormig dak. Er binnen in zijn vier vuurplaatsen en het centrum wordt aangegeven door twee of vier ijzerhouten palen met daartussen in een van de dakspits naar beneden hangende, afgeknotte middenpaal.

De bouw van het mannenhuis gaat gepaard met een profane feestencyclus waaraan ook vrouwen deelnemen. De climaxfeesten van deze cyclus zijn het feest van de afknotting van de middenpaal en het feest van het voor het eerst naar binnen brengen van de fluiten; die hun sakrale karakter danken aan het feit, dat zij het eigendom van de mannen zijn en niet door de vrouwen mogen worden gezien. Wanneer de fluiten eenmaal binnen het mannenhuis zijn, is ook dit sakraal geworden en mag het niet meer door de vrouwen worden betreden. Het essentiële van de fluitfeesten, die een grote toeloop hebben en vertegenwoordigers van ver verspreide bevolkingsgroepen bij elkaar brengen, is echter dat zij

¹⁾ *Tótóréra* is oorspronkelijk een Saberi-woord, dat in het kust-Maleis voor de aanduiding van deze hoofdbedekking is overgenomen.



Sakraal fluitfeest

in de openlucht achter het mannenhuis op een voor de vrouwen met palmladeren afgeschermd plaats worden gehouden. Het ritueel van de fluitfeesten vertoont in het westelijke binnenland wel enige variatie, maar is in hoofdzaak eenvormig.

Tot het sakrale mannenhuis-fluit-complex behoort ook een initiatieritueel, waarin het bromhout een functie heeft. Men gebruikt het om vrouwen en oningewijden angst mee aan te jagen.

Opmerkelijk genoeg kenmerken de fluitfeesten, en trouwens feesten in het algemeen, zich door weinig ceremonieel en officieel vertoon.

In bovennatuurlijk opzicht is verder tovenarij zeer belangrijk. Het geloof in en de angst voor tovenarij bezielt de mensen in zo sterke mate dat men denkt alleen door toedoen van tovenarij te kunnen sterven. Tovenarij is in een geheimzinnige waas gehuld. De tovenaars, gebruik makend van haar, etensresten, sigarettenpeuken, uitgekauwde betelpruimen, en andere artikelen die nauw zijn geassocieerd met de persoon die hij wil doden, pleegt zijn daad onder de grootste geheimhouding. Het gevolg hiervan is een wantrouwen, vooral kenmerkend voor betrekkingen buiten de eigen groep. Tovenarij heeft in sociaal opzicht geen specialistisch karakter. Men meent verder dat ook dieren tovenarij kunnen aanwenden.

Men wapent zich tegen de geheimzinnige tovenaars door betelpruimen, etensresten, enz. in het vuur te werpen, waardoor zij verassen en daardoor voor tovenarij onbruikbaar worden. Het is verder gewoonte om een plek, waar men lang is geweest, bij vertrek grondig schoon te vegen. Honden acht men gevaarlijk voor menstruerende vrouwen; men isoleert deze in daarvoor speciaal vervaardigde hutjes, opdat de honden het bloed niet kunnen oplikken. Men let er voorts zorgvuldig op dat etensresten van kleine kinderen niet op plaatsen vallen waar los rondlopende varkens ze kunnen bemachtigen en tot tovenarij aanwenden.

Tenslotte vermeld ik het bestaan van een kannibalistisch complex, dat ik het *Djamé*-complex zal noemen. *Djamé* is de mytische manneneetster, die aan de toorn van haar broer ten offer viel, zelf in de pan gestopt werd en daarin al bradend nog een kannibalistisch lied zong dat door de mensen werd overgenomen en tot muzikale begeleiding dient van de aan haar gewijde dans. Het *Djamé*-

complex is profaan: aan de *Djamé*-feesten wordt door de vrouwen deelgenomen. Het komt met lokale variaties overal in het westelijke binnenland voor. Als het eigenlijke kannibalistische centrum noemt men het Saberi-gebied tussen de Woske en de Waim en het Kwerba-gebied in het oorsprongsgebied van de Waim. In andere gebieden is niet van een eigenlijk kannibalisme sprake, omdat daar de lijken van gedode vijanden niet gekonsumeerd maar verbrand worden. Het is echter zeker dat het eigenlijke *Djamé*-feest, met zijn zang en dans, een zeer wijde verbreiding heeft, al schijnt langs de bovenloop van de Mamberamo de naam *Djamé* niet gebruikelijk te zijn.

HET WESTELIJKE BINNENLAND EN DE RUIMERE OMGEVING

Bij de beoordeling van de kulturele situatie in het westelijke binnenland dienen wij er mede rekening te houden dat verschillende der hier genoemde verschijnselen ook in de andere Sarmische gebieden voorkomen en dat het om die reden zelfs mogelijk is te spreken van een fundamentele kulturele gelijkgerichtheid in het gehele Sarmische gebied. Dit te meer aangezien deze overeenkomsten mede betrekking hebben op de sociale organisatie. Ik wil daar thans niet uitvoerig op ingaan maar vermeld slechts dat alle Sarmische samenlevingen overwegend patrilineaal zijn georganiseerd en dat ook de verwantschappelijke aspecten van het huwelijk overal grote overeenkomsten vertonen. Het meest spektakulaire verschijnsel van kulturele eenvormigheid is echter de universele verspreiding van het sakrale mannenhuis-fluit-complex¹⁾.

Verder heeft het westelijke binnenland enige verschijnselen met het oostelijke binnenland van Sarmi gemeen. Tot deze verschijnselen behoren de geringe gemeenschapsomvang, de semi-nomadische levenswijze en weinig ontwikkelde politieke organisatie, en de geringe betekenis van de visserij. Ten aanzien van deze verschijnselen verschilt het binnenland als geheel van het oostkustgebied, waar de bevolking een gezeten bestaan leidt in permanente

¹⁾ Vele algemeen-Sarmische kultuurverschijnselen komen ook ten oosten van het Sarmische langs de noordkust van Nieuw Guinea voor. Zo hebben de sakrale fluiten zelfs een verspreiding tot in Australisch Nieuw Guinea.

nederzettingen en waar de visserij, vooral op zee, tot de voornaamste middelen van bestaan behoort.

Het lijdt echter geen twijfel dat in het westelijke binnenland enige verschijnselen voorkomen waardoor dit gebied kultureel vergeleken bij de andere gebieden toch een eigen plaats inneemt. Tot de meest karakteristieke dezer verschijnselen behoren de buikgordels, de *tótóréra* en de vertikale V-vormige neuspennen; in materieel opzicht het kegelvormige dak en de afgeknotte, naar beneden hangende middenpaal van het sakrale mannenhuis; ten slotte het kannibalistische *Djamé*-complex.

Van de westelijke Sarmische talen is nog zeer weinig bekend, maar er zijn redenen aan te nemen dat zij verwante talen zijn en dat het westelijke binnenland ook taalkundig een zekere eenheid vormt. Dit is althans de mening van de bevolking zelf. Het is mij persoonlijk uit verzamelde woordenlijsten gebleken dat talen als het Kwerba, het Airoran en het Sasawa in ieder geval lexicaal zeer nauw samenhangen. Hoewel minder duidelijk bestaat deze verwantschap ook tussen talen als het Kwerba en de taal van de Samarokena en Mukrara, of tussen het Kwerba en het Saberi. De verwantschap tussen deze talen is ongetwijfeld duidelijker dan tussen ieder van hun en de talen van het Tor-gebied ten oosten van de Woske.

Taalverwantschap tussen de westelijk-binnenlandse talen laat zich ook vermoeden uit de snelheid waarmee men elkaars taal leert verstaan en spreken. Met veel meer moeite leert men een taal van een der andere Sarmische gebieden. Er valt bovendien niet aan te twijfelen dat de westelijke talen elkaar onderling sterk beïnvloeden. Sommige fonetische vormen hebben in een bepaalde betekenis een grote verspreiding.

Bovendien bestaat er onder de westelijk-binnenlandse bevolking een duidelijk eenheidsbesef. Geloof in de verbondenheid en gelijkheid van afkomst vinden wij als grondgedachte terug in de myte waarin een mannenhuisfeest beschreven wordt en die als een rationalisatie van het eenheidsbesef valt te beschouwen (I, 1). Het is bovendien gebleken dat er in het westelijke binnenland sterk verspreide mytische bindingen bestaan en dat bepaalde myten zeer eenvormig overal in het gebied voorkomen. De Kwerba spelen bij die mytische bindingen een zeer grote rol, zo groot zelfs dat

hun gebied mogelijk als een cultureel uitstralingscentrum in het westelijke binnenland kan worden beschouwd. Zo is het opmerkelijk dat de meeste sakrale liederen van het mannenhuis en het *Djamé*-lied door de meeste bevolkingsgroepen in het Kwerba worden gezongen.

Met het eenheidsbesef van de westelijk-binnenlandse bevolking en de grote verspreiding van de mytische bindingen hangt samen dat er in dit gebied een wijd vertakt net van sociale betrekkingen bestaat, waarvan de verwantschap de grondslag vormt. Iedere bevolkingseenheid onderhoudt verwantschapsrelaties met de meeste andere eenheden en ieder individu kan zich in verband daarmee bijna overal in het gebied verwantschappelijk klassificeren¹⁾.

In sociale structuur vertoont het westelijke binnenland enige verwantschap met het oostelijke wegens de zeer kleine omvang der gemeenschappen, maar er zijn sociale verschijnselen die de zelfstandigheid van het westelijke binnenland ook weer bevestigen. Dit aan te tonen, is een van de doeleinden van dit proefschrift.

UITHEEMSE INVLOEDEN

Tot nu toe heb ik alleen nog gesproken over oorspronkelijke inheemse cultuurverschijnselen. De situatie is thans zo dat er in het westelijke binnenland ook reeds uitheemse invloeden werkzaam zijn en het zou zeker een verkeerde indruk van de culturele situatie in het westelijke binnenland wekken wanneer ik daar niet met enkele woorden iets over vertelde.

Belangrijke cultuurveranderingen hebben zich in moderne tijd voltrokken op materieel en technologisch gebied. Het is vooral aan de invloed van de reeds vóór de tweede wereldoorlog in het Sarmische gekomen vogeljagers te danken, dat de materiële cultuur overal in het westelijke binnenland haar oud-eigen karakter heeft verloren. Zo is het een belangrijk verschijnsel dat de stenen bijl volledig plaats heeft gemaakt voor de metalen bijl en dat men dat neolitische instrument zelfs niet meer zou kunnen hanteren.

De invloed van de vogeljagers, die de bevolking ook vertrouwd

¹⁾ Zie over deze overkoepelende verwantschapsorganisatie nader in hoofdstuk V.

hebben gemaakt met winkelgoederen als messen, vishaken, textiele kleding, vlees en vis in blik, rijst en t e m b a k a u l e m p e n g, is zeer groot geweest doordat het contact met de bevolking op persoonlijke grondslag plaats vond. Zij zijn ook de eerste verspreiders geweest van het Maleis en er zijn niet veel groepen meer waarvan niet enkele personen deze taal kunnen gebruiken.

De verspreiding van textielkleding is niet zo algemeen als van metalen gereedschappen. Alleen bij de kust-Saberi in de onmiddellijke omgeving van Sarmi wordt textielkleding reeds voortdurend gedragen. In andere gebieden, en zelfs bij de Samarokena en Mukrara die thans ook gerekend worden tot de onder bestuur gebrachte gebieden, wordt textielkleding al wel gedragen, maar nog voornamelijk om prestigeredenen. Daar draagt men deze kleding tijdens bezoeken van Europeanen en tijdens feesten in de eigen sfeer. Textielkleding is bovendien een grote rol gaan spelen in het traditionele ruilverkeer. Wel heeft de textiel er in deze gebieden toe bijgedragen dat men de oorspronkelijke lichaamsversiering, de buikgordels, neuspennen en *tótóréra* niet meer draagt en dat de mannen zich voor het dagelijks werk alleen sieren met een lendendoekje. De tegenwoordige verspreiding van de oorspronkelijke lichaamsversiering geeft ongeveer aan, welke gebieden nog niet onder bestuur gebracht zijn. In het algemeen kan men hiertoe het gebied ten zuiden van de Saberi en het binnenland tussen de Apauwar en Mamberamo rekenen.

Tijdens de periode van Japanse overheersing gedurende de tweede wereldoorlog viel de bevolking niet terug in het oorspronkelijke isolement, maar werd zij, gedeeltelijk onder dwang, in een nog minder besloten omgeving geplaatst als tijdens de periode van de vogeljagers het geval was. Zo hebben de Samarokena en Mukrara gedwongen arbeid verricht op het eiland Wakde, waar onder Japans toezicht een vliegveld moest worden aangelegd. De ervaringen gedurende deze periode moeten diep op de mensen hebben ingewerkt, vooral omdat men vele ontberingen moest lijden. Verder leerde men in die geïmproviseerde gemeenschap van kustbewoners en binnenlanders van alle windstreken de verschillende bevolkingsgroepen van het Sarmische op intiemere wijze kennen.

Ekonomische veranderingen, die begonnen in de tijd van de

vogeljagers, ontwikkelen zich verder onder bestuursinvloed. Er is nog weinig bestuursbemoeyenis met grondkwesties, grondbewerking en produktiemethoden, maar men wordt steeds afhankelijker van importartikelen, hetgeen o. a. bij de Samarokena en Mukrara duidelijk valt waar te nemen. Tengevolge van deze afhankelijkheid worden bezoeken aan Sarmi, het voornaamste bestuurs- en handelscentrum van de Onderafdeling, steeds frekwenter. Men verkoopt in Sarmi zijn medegenomen inheemse produkten, inheemse tabak en gedroogd varkensvlees, en verricht er enige tijd loonarbeid bij het Bestuur of bij partikulieren. Men oordeelt over loonarbeid niet in onverdeeld gunstige zin, maar beschouwt deze als een noodzakelijke voorwaarde voor het verkrijgen van de felbegeerde westerse artikelen, waar men deze reizen in hoofdzaak voor onderneemt. In verband hiermede is de kennis van het Maleis in de jaren na de oorlog aanzienlijk toegenomen, hoewel in de meeste gemeenschappen alleen nog de mannen deze taal spreken. Slechts in de gemeenschappen uit de onmiddellijke omgeving der bestuurscentra, Sarmi en Arbais, kunnen beide geslachten zich reeds in het Maleis uitdrukken.

De belangstelling voor uitheemse goederen beperkt zich overigens niet tot winkelgoederen, maar richt zich ook op gewassen die oorspronkelijk niet in het gebied voorkwamen. Verschillende dezer gewassen nemen thans een grote plaats in het bevolkingsdieet in en worden zowel in de gehuchten als in de tuinen aangeplant. Hiertoe behoren o. a. vruchtgewassen — verschillende bananen- en papaja-soorten — en knolgewassen als kasbi (Manihut Utilissima), batatas (Ipomoea Batatas) en kladi (Colocasia).

Bestuursinmenging heeft nog weinig gevolgen gehad voor de politieke organisatie en het inheemse rechtsbewustzijn. Weliswaar zijn verschillende bevolkingsgroepen, waaronder de Samarokena en Mukrara, reeds in aanraking gekomen met het gezagsapparaat van het Bestuur, maar men houdt zich vooralsnog bij de eigen instellingen, betrekking hebbend op de beslechting van konflikten in het algemeen en de eigenrichting in het bijzonder. In de bestuurde gebieden heeft men het Nederlandse Bestuur wel reeds aanvaard, maar tegenover bestuursinmenging in zulke aangelegenheden staan de meeste gemeenschappen nog afwijzend. In gevallen

waarin men van wraakneming afziet, hoort men echter soms reeds als argument aanvoeren dat wraakneming volgens de opvatting van het Bestuur ongeoorloofd is.

Het Bestuur oefent naar mijn mening op de sociale structuur de grootste invloed uit door het propageren van een meer gezeten bestaan en de bouw van permanente nederzettingen. Deze dorpen naar bestuursmodel, die reeds overal in de bestuurde gebieden voorkomen, onderscheiden zich door grotere huizen, een met bamboehekken afgezet dorpsstraatje en een posthuis voor rondreizende ambtenaren.

Het is merkbaar dat deze dorpen in de betrokken gebieden inderdaad aanleiding geven tot een regelmatig en minder oppervlakkig contact tussen de leden van de samenleving. Het dorp oefent ook een zekere aantrekkingskracht op de mensen uit, doordat het gemakken biedt die men elders niet heeft en ook nooit heeft gekend. Bovendien hebben de dorpen de functie gekregen van bewaarplaats voor allerlei goederen, zoals textiele kleding en metalen voorwerpen, die men niet elke dag nodig heeft. Het is zelfs gebleken dat het dorp stimulerend werkt op uitbreiding van het persoonlijke bezit, die door de oorspronkelijke semi-nomadische levenswijze belemmerd werd. Een verschijnsel dat hierop licht werpt, is de steeds groter wordende vraag naar houten of metalen kisten of koffers, die door middel van een slot kunnen worden afgesloten.

Het is echter zeker nog niet zo dat men zich reeds aan een gezeten bestaan heeft aangepast en dat het permanente karakter van de dorpen traditioneel is geworden. De dorpen hebben een kern van vaste bewoners die meestal uit niet meer dan enkele gezinnen bestaat. Maar een belangrijk deel van de bevolking bezoekt de dorpen nog slechts zeer onregelmatig en handhaaft het leven om en bij de sagotuinen en het rondzwerven dat daarvan het gevolg is.

Er zijn trouwens verschillende redenen waarom een gezeten bestaan voor de mensen eigenlijk nog niet mogelijk is. De belangrijkste daarvan is de sago-grondslag van de economie. Sterke negatieve invloed gaat er voorts op het permanente karakter van de dorpen uit, wanneer het aantal sterfgevallen in een bepaalde periode plotseling stijgt en men meent dat vijandige tovenaars

het op het leven van de dorpsbewoners hebben gemunt. Dit vergiftigt de dorpsfeer en is dikwijls aanleiding dat men andere oorden opzoekt. Het blijkt trouwens ook uit andere verschijnselen dat men psychisch nog niet aan een gezeten dorpsbestaan toe is. Zo brengt het meer intieme contact conflicten met zich mee en veroorzaakt het o. a. een toename van het aantal gevallen van overspel. De neiging is sterk, zich in het geval van een konflikt in isolement terug te trekken en de oorspronkelijke levenswijze te handhaven. Het aantal dorpsbewoners is in verband hiermede sterk aan veranderingen onderhevig.

Van het Bestuur is een verzachtende invloed uitgegaan op het oorspronkelijke kannibalisme. Dit is reeds geheel verdwenen bij de Saberi, maar is ook bij de Kwerba lang niet meer wat het geweest is. Desalniettemin is het *Djamé*-feest geen funktieloos overblijfsel uit vroegere tijden, omdat het zich in een meer algemene vorm, met behoud van de oorspronkelijke zang en dans, overal nog uitstekend tot feestviering bij tal van uiteenlopende gelegenheden leent. In de warme genegenheid die men het *Djamé*-feest blijft toedragen, verloochent men zijn westelijk-binnenlandse afkomst nog altijd niet.

Bestuursinmenging blijkt desintegrerend te werken op dergelijke uiteenlopende verschijnselen als de voedselverboden en het initiatieritueel. Aan de voedselverboden stoort men zich dicht om de bestuurscentra heen al geheel niet meer, en ook in gemeenschappen als die van de Samarokena en Mukrara, die verder in het binnenland liggen, tekent de neiging hiertoe zich hoe langer hoe sterker af. Wat het initiatieritueel betreft, is het een opvallend verschijnsel dat dit overal in de onder bestuur gebrachte gebieden en zelfs in de randgebieden daarbuiten, is vervaagd en als regel niet meer wordt uitgevoerd.

In de individuele sfeer dient er te worden gewezen op de verstedelijking, die weliswaar nog geen grote groep van personen betreft, maar als verschijnsel vooral bij de kust-Saberi reeds waarneembaar is. Zelfs onder de Samarokena en Mukrara doet zich reeds bij enkele personen een neiging voor tot het verlaten van de gemeenschap om zich in Sarmi, ja zelfs Hollandia, te vestigen.

Ook het sakrale mannenhuis-fluit-complex verkeert in het gebied

rondom de bestuurscentra in een proces van verregaande desintegratie. In verschillende Saberi-gemeenschappen is onder invloed van de Zending, die posten heeft geopend in het kustdorp Mararena-Nambairo, op het binnenlandse gebied van de Nambairo, te Martewar en bij de Niwetemtori, aan het in het geheim bewaren van de fluiten reeds een eind gekomen. Bij de Samarokena en Mukrara echter, die in het contact met het westen toch ook al enige veren hebben gelaten, kan men het ritueel van het sakrale mannenhuis en de fluiten nog in zijn volle glorie waarnemen. In hun gehechtheid aan dit ritueel tonen zij nog steeds volledig westelijk-binnenlands georiënteerd te zijn.

Overigens begint de roep van de Zending al ver in het westelijke binnenland, ook bij de Samarokena en Mukrara, door te klinken. Zo tonen de Samarokena en Mukrara een grote belangstelling voor bijbelse verhalen, waarmede zij de eigen mytologie vergelijken. Men waardeert de Zending echter vooral om het schoolonderwijs dat in het Sarmische in haar handen is en waarvan men voor de kinderen wonderen verwacht. Het leren lezen en schrijven beschouwt men als een van de voornaamste middelen tot verbetering van de levensomstandigheden waaronder men thans leeft. Bovendien brengt het verhoging van prestige met zich mee in het contact met de kustbevolking, die van het schoolonderwijs reeds lange tijd profiteert en om die reden op de ongeletterde binnenlanders neerziet. Deze behoefte aan onderwijs is een van de redenen waarom enige tijd geleden een Samarokena-gezin zich te Aruswar bij verwanten aan de kust vestigde. Twee zoons uit dit gezin volgen thans als eerste Samarokena het elementaire onderwijs in de dorpsschool te Martewar.

TAALGEBIEDEN

De westelijk-binnenlandse bevolkingsgroepen zijn talrijk, maar nog niet alle bekend. Het is echter mogelijk de bevolkingssamenstelling te benaderen vanuit de bestaande taalgebieden. Hoewel de ten westen van de Woske gesproken talen nog niet op wetenschappelijk verantwoorde wijze onderzocht zijn, kan men uit de bevolkingsrationalisaties over deze talen wel het een en ander over de geografische verspreiding en het sociale karakter van de taalgebieden afleiden.

De belangrijkste westelijke taalgebieden worden in hoofdzaak begrensd door enige grote rivieren. Zo strekt zich in het oosten het taalgebied van de Saberi van de Woske tot de Waim uit. Het heeft ten oosten van de Woske een kleine uitloper in het tot het Tor-gebied behorende gehucht Sewan en vormt ten westen van de Waim enige enclaves in de woongebieden van de Kwerba en de Samarokena. Ten oosten van Sarmi wordt het Saberi gesproken in het gehucht van de Mararena en Nambairo en ten westen van Sarmi langs de gehele kust tot aan de Waim. De kust ten westen van de Ferkami heeft altijd tot het Saberi-grondgebied behoord. Het kustgebied tussen de Ferkami en de Orai maakt echter deel uit van het oorspronkelijke grondbezit van de Sobei van Sarmi en Sawar. De tegenwoordig in dit kustgedeelte gevestigde Saberi wonen dus in feite op vreemd grondgebied.

De naam Saberi is eigenlijk een aan het Sobei ontleende en in het plaatselijk Maleis overgenomen term, die ook in het autochtone spraakgebruik naast de oorspronkelijke naam *Isirawa* reeds een vaste plaats heeft gekregen en die ik daarom in deze studie wil aanhouden. „Saberi” is een samentrekking van de constructie *sábí temtóri*, „(aardewerk)kom-mannen”, en die in verband staat met de keramieknijverheid, een specialiteit van de betrokken bevolkingsgroepen.

Ten zuiden van het Saberi-gebied bevindt zich een taalgebied dat met de naam Kwerba wordt aangeduid. Ook dit gebied heeft de Woske tot grens, maar het verbreidt zich over de bovenlopen van de Orai, Ferkami en Waim tot aan de bovenloop van de Apauwar en de op die hoogte aan de westelijke zijde van de Apauwar wonende Naukena. Tot de tot nu toe het best bekend geworden gemeenschappen in dit gebied behoren de als de eigenlijke Kwerba beschouwde groepen in het bovenstroom-gebied tussen de Apauwar en de Waim en de aan de bovenloop van de Ferkami gevestigde Sirikena.

In het noorden grenst het eigenlijke Kwerba-gebied bij de Kawebu, een oostelijke zijrivier van de Apauwar, aan het taalgebied waarvan de Samarokena en Mukrara deel uitmaken en dat een belangrijk deel van de strook tussen de Waim en de Apauwar beslaat. In het westen komt in dit taalgebied een Aironan-enclave voor, die vooral bij de uitmonding van de Siwaso

in de Apauwar van enig belang is. Vlak onder de kust wordt het Airoran ten oosten van de Apauwar ook gesproken door de Iriëmikena. „Iriëmi” is de eigenlijke inheemse naam van de tussen de Waim en de Apauwar in zee stromende rivier waarvan de Samaro, de rivier van de Samarokena en Tamaja, een der bronrivieren is. In het Maleis is Iriëmi verbasterd tot Jem(i) en worden dienovereenkomstig de Iriëmikena Jemkena genoemd. Men hoort ook wel onderscheid maken tussen Jemkena en Burkena, maar de laatstgenoemde naam blijkt een verbastering te zijn van Powerikena — afgeleid van Poweri, de plaatselijke binnenlandse naam van de Apauwar —, zoals de Iriëmikena ook wel worden genoemd omdat zij zich ook langs de Apauwar ophouden.

Aan de kust bevindt zich bij de monding van de Iriëmi het gehucht Massep, welks bewoners een taal spreken die van de reeds genoemde talen afwijkt en die, naar men mij mededeelde, oorspronkelijk ook in Subu aan de monding van de Apauwar werd gesproken. De situatie is thans zo dat Massep deze taal heeft behouden, maar dat in Subu ten gevolge van het uitsterven van de oorspronkelijke bevolking en de matrilokale inhuwelijking van Airoran, het Airoran overheersend is geworden.

Het Airoran is inderdaad een zeer invloedrijke taal met een groot verspreidingsgebied. Behalve door de eigenlijke Airoran, die het centrum van hun woongebied ten westen van de middenloop van de Apauwar hebben, en de reeds genoemde Iriëmikena en de bevolking van Subu, wordt deze taal ook gesproken door de Kabeso, wier woongebied zich ten noorden van de Airoran van de Apauwar via de noordelijke oever van het Rombebai-meer tot de Mamberamo uitstrekt. In het noordwesten grenst het Airoran aan de taal van Joke bij de Taborisi en die van Teba bij de monding van de Mamberamo¹⁾.

Er is niet veel bekend van de taalgebieden ten zuiden van de Airoran. De Sasawa, die hun woongebied rond Kwesar hebben, schijnen een van het Airoran afwijkende taal te spreken en volgens

¹⁾ De bevolking van Teba en Joke laat ik verder buiten beschouwing, omdat zij zowel taalkundig als cultureel behoren tot het gebied van de Geelvink-baai. Dit geldt ook voor Joke, al zijn daarvan sommige verwantschapsgroepen naar het schijnt afkomstig van de omgeving van het Rombebai-meer.

Du Buy bezitten de nog zuidelijker in het brongebied van de Apauwar wonende Maniwa, Sagowedja-Tamadja en Soromadja ook ieder een eigen taal. Over de taalkundige positie van de Anngresso is in het geheel niets bekend. Men heeft Du Buy verteld dat alle talen ten westen van de Apauwar onderling nauw verwant zouden zijn en gezamenlijk zouden worden aangeduid met de naam Nogukwabai¹⁾.

Volgens Van Eechoud spreken alle Mamberamo-stammen vanaf het Rombebai-meer naar het zuiden toe dezelfde taal. Het overzicht van de Mamberamo-gemeenschappen, dat Van Eechoud heeft samengesteld²⁾, komt niet geheel overeen met het overzicht van Du Buy. Er zijn verschillende stamnamen die in Du Buy's verslag in andere vorm voorkomen en bovendien geven Van Eechoud en Du Buy voor enkele groepen verschillende grondgebieden aan. Wij dienen er hierbij echter rekening mede te houden dat Van Eechoud het Mamberamo-gebied vóór de tweede wereldoorlog heeft bezocht en dat Du Buy's gegevens van het jaar 1952 zijn. Het is zeer goed mogelijk dat er zich in die tussentijd volksverschuivingen in het Mamberamo-gebied hebben voorgedaan. De belangrijkste verschillen betreffen het gebied ten noorden van de Kaowerawédj en de Akár. Voor dit gebied heb ik bij het aanduiden van de gemeenschappen in de schetskaart de interpretatie van Du Buy gevolgd. Uit een vergelijking blijkt verder dat de Soromadja — door Van Eechoud Soeroemádj genaamd — een zeer groot verspreidingsgebied hebben. Dit gebied grenst in het oosten aan de Apauwar; in het westen zijn de Soromadja de bureu van de Oraopwédj tussen de Marine- en Edivallen van de Mamberamo.

Het westelijk-binnenlandse kultuurgebied schijnt zich ook ten westen van de Mamberamo nog voort te zetten. Uit Van Eechoud's verslag blijkt tenminste dat in dit gebied verschillende groepen wonen, nl. de Monao of Boromeso, Okwasar, Anoesie en Temanaweso vlak achter de Seroeise kust, die met uitzondering van de

¹⁾ Ontleend aan een verslag van J. Du Buy over zijn reis door het westelijke binnenland in 1952.

²⁾ J. P. K. van Eechoud: *Verslag van de exploratie naar Centraal Nieuw Guinea*, begonnen op 3 Mei 1939, afgebroken wegens het uitbreken van den oorlog 10 Mei 1940, eerste boek, pp. 3—6.

Okwasar wel een andere taal schijnen te spreken dan de oostelijke Mamberamo-groepen, maar kultureel verder toch tot het westelijk-binnenlandse Sarmische gebied behoren.

SOCIALE BETEKENIS DER TAALGEBIEDEN

Ondanks deze taalverscheidenheid vindt men in het westelijke binnenland niet de extreme taalversplintering die in de literatuur van Nieuw Guinea als een der voornaamste kenmerken wordt beschouwd van de groep der zg. Papua-talen, waartoe waarschijnlijk ook alle talen van het Sarmische binnenland behoren. In tegenstelling tot deze theorie en in tegenstelling ook tot de Sarmische eiland-talen, die Melanesische trekken vertonen en zich *wel* door extreme versplintering onderscheiden, worden de westelijk-binnenlandse talen — en trouwens ook de oostelijk-binnenlandse — gesproken door vele groepen die ieder zeker economisch en in mindere mate ook sociaal onafhankelijk zijn. Hierop komen slechts enkele uitzonderingen voor, die hun bestaan meestal danken aan *biezondere historische factoren* als langdurig en extreem isolement tengevolge van vrees voor oorlog met of tovenarij van omringende groepen, waarmede dikwijls achteruitgang van het zielental gepaard gaat. Dit schijnt o. a. een rol te hebben gespeeld in de taal-apartheid van Masep en in het geval van de ten zuiden van de Sasawa levende Maniwa, die zelfs nog maar door enkele geziinnen zijn vertegenwoordigd. Dergelijke voorbeelden zijn echter zeldzaam. De regel is dat de taaleenheid niet alleen de grenzen van de geografische en economische maar zelfs die van de sociaal zelfstandige bevolkingseenheid doorbreekt. Ik zal dit voor de Samarokena en Mukrara nog aantonen maar kan hier als voorbeeld het Kwerba noemen, dat niet alleen wordt gebruikt door de eigenlijke Kwerba maar ook door zulke *wijd verspreide* groepen als de Sirikena, Sarma, Weinafri en Sesawa wordt gesproken. Andere voorbeelden zijn het Saberi, dat in het westelijke binnenland het karakter van een verkeerstaal heeft, en het Airoran, dat gesproken wordt in een politiek zelfs uiterst verdeeld gebied.

Van de taalgebieden gaat een belangrijke integrerende werking uit. Wanneer men de faktor van historische verschuivingen, waarvan niets bekend is, buiten beschouwing laat, kan men kon-

stateren dat bij het aanknopen en onderhouden van buiten de eigen groep voerende betrekkingen, een verschijnsel dat in het westelijke binnenland veel voorkomt, duidelijk de voorkeur wordt gegeven aan sociale kontakten binnen de grenzen van het eigen taalgebied.

De taalgebieden hebben ook in algemeen kultureel opzicht betekenis, omdat namen als Saberi, Kwerba, Airoran, enz. niet alleen dienen als aanduiding van bevolkingsgroepen en taalgebieden, maar ook betrekking hebben op kulturele tradities waardoor de bewoners van deze gebieden zich van elkaar onderscheiden. Zo beschouwt men als algemene Saberi-tradities bijv. de keramieknijverheid, bepaalde versieringsmotieven, sommige liederen en enkele variaties in het fluit-ritueel. Al gebeurt het dikwijls dat deze tradities door andere groepen worden overgenomen, zij blijven voor Saberi-tradities doorgaan. Verder maakt men onderscheid tussen Kwerba-, Saberi- en Airoran-tovenarij, waarvan die der Kwerba als biezonder effectief wordt beschouwd. De taalgebieden vormen in verband hiermede een uitstekend uitgangspunt voor de bestudering van kultuurvariaties in het westelijke binnenland.

TAALGEBIED DER SAMAROKENA EN MUKRARA

Tot het taalgebied van de Samarokena en Mukrara behoren ook de Karafasia, Kamekakena en Tamaja. Deze vijf groepen onderhouden een ingewikkeld net van onderlinge verwantschapsbetrekkingen, maar wij kunnen ze toch beschouwen als sociaal, politiek en economisch onafhankelijke eenheden, die ieder hun eigen grondgebied hebben.

Het grondgebied van de Mukrara grenst in het zuiden bij de Kawebu aan het Kwerba-gebied, in het westen in de nabijheid van de Apauwar aan de gebieden van de Sasawa en Airoran, in het oosten bij de berg Kora en de Usiamir-rivier aan het Samarokena-gebied, en tenslotte in het noorden bij de Tatebai, zijstroom van de Apauwar, aan het Tamaja-gebied¹⁾. Binnen deze grenzen

¹⁾ Sommige van deze grensrivieren komen op de schetskaart niet voor omdat ik ze geografisch niet heb kunnen lokaliseren.

hebben de Mukrara hun voornaamste zwerfgebieden in de omgeving van de Siwaso-rivier, de Usiamir en de Tasebo, een zijrivier van de Tatebai.

Het Samarokena-grondgebied strekt zich uit aan de bovenloop van de Samaro, maar grenst in het oosten bij de Hèt, zijrivier van de Waim, aan het Saberi-gebied, in het noorden bij de Swerim, evenals de Samaro een zijrivier van de Iriëmi, aan het Karafasia-grondgebied, en bij de Sobene, vermoedelijk een westelijke zijrivier van de Samaro, aan het grondgebied van de Tamaja. Zoals hun naam al zegt, houden zij zich voornamelijk op in het stroomgebied van de Samaro.

De grondrechten van de Karafasia reiken in het oosten tot aan de Waim en in het noorden tot aan de kust. Hun voornaamste zwerfgebied schijnt echter de omgeving van de Massaf-rivier te zijn, die tussen de Waim en de Iriëmi in zee uitmondt. De Kamekakena en de Tamaja wonen respectievelijk ten westen van de Karafasia en in het benedenstroomse gebied van de Samaro.

De natuurlijke omgeving is niet in alle woongebieden van de vijf genoemde groepen dezelfde. De grondrechten van de Karafasia, Kamekakena en Tamaja beperken zich voornamelijk tot het drasland, terwijl de woongebieden der Samarokena en Mukrara hiervan geïsoleerd zijn door en geheel schuil gaan in het zwaar geaccidenteerde heuvelland. Het is interessant dat met dit geografische verschil ook een zeker sociaal onderscheid gepaard gaat. Het is nl. gebleken dat ondanks de vele sociale betrekkingen tussen de vijf betrokken groepen, de sociale kontakten tussen de Samarokena en Mukrara onderling en de Karafasia, Kamekakena en Tamaja onderling sterker zijn dan tussen de Samarokena en Mukrara enerzijds en de overige groepen anderzijds. Dit is ten aanzien van de Samarokena en Mukrara zelfs zo sterk, dat zij ondanks hun onderlinge zelfstandigheid vanuit een verwantschappelijk oogpunt moeilijk van elkaar te scheiden zijn. Dit is de reden waarom zij in deze studie gezamenlijk behandeld worden.

De vijf genoemde groepen zijn cultureel volledig representatief voor het westelijke binnenland. Dit geldt niet in de laatste plaats voor de Samarokena en Mukrara, die weliswaar dieper in het binnenland wonen, maar met de Karafasia tot de sterkst uitheems beïnvloede gemeenschappen van het vijftal behoren. Hiermede

hangt tevens samen dat zij reeds onder bestuur gebracht zijn, hetgeen met de Kamekakena en de Tamaja nog niet het geval is. Dit is historisch verklaarbaar omdat er ten westen van de monding van de Waim een pad het bos in voert waarvan reeds door de vogeljagers gebruik is gemaakt en dat nog steeds als de belangrijkste toegangsweg tot het binnenland ten westen van de Waim wordt beschouwd. Deze toegangsweg voert over de woongebieden van de Karafasia, Samarokena en Mukrara verder naar het zuiden en zuidwesten en gaat dus om de Kamekakena en Tamaja heen.

In verband met deze plaatselijke verspreiding van de uitheemse invloedssfeer komen permanente nederzettingen alleen bij de drie betrokken groepen voor. De Karafasia hebben Nibaf als permanent bedoelde nederzetting, de Samarokena Totobakeré of Totokerania aan de Samaro en de Mukrara Viviami aan de Tasebo. De Kamekakena en Tamaja zijn in hun levenswijze de meest konservatieve groepen. Dit uit zich niet alleen in hun wijde omzwervingen — waarvoor in het bijzonder de Tamaja bekend staan —, maar ook in de handhaving van de buikgordels en de *tótórérá*, die bij de Karafasia, Samarokena en Mukrara reeds zijn verdwenen.

DEMOGRAFISCHE ASPEKTEN

De Samarokena tellen 68 en de Mukrara 71 zielen. Uit de bevolkingsstaatjes van bijlage II valt af te leiden dat de Samarokena uit 25 mannen, 18 vrouwen en 25 kinderen bestaan en de Mukrara uit 24 mannen, 15 vrouwen en 32 kinderen.

Het is duidelijk dat dit cijfermateriaal, dat de Samarokena en Mukrara overigens op hun best vertoont, ten ene male onvoldoende is voor een statistische beoordeling van de gemeenschapsstructuur dezer samenlevingen. Het bevestigt echter in ieder geval dat zij miniatuur-gemeenschappen zijn en daardoor, zoals ik aan mijn materiaal nog nader zal aantonen, in hun sociale structuur in hoge mate onderhevig zijn aan grote schommelingen en variaties. Vanuit dit oogpunt geven de demografische gegevens dus een nuttige inleiding tot de komende hoofdstukken. Bovendien geeft dit gelegenheid te wijzen op enkele persoonlijke factoren die in deze gemeenschappen werkzaam zijn.

Behalve de door geboorte en levensloop zonder twijfel tot zowel de Samarokena als de Mukrara behorende individuen, vermelden de staatjes van ieder van deze gemeenschappen ook personen, die hun afkomst van elders traceren, maar wegens een huwelijk of om andere redenen zich permanent met hun nieuwe gemeenschap hebben geassocieerd. Zo reken ik tot de Samarokena ook de mannen Harówané, Tòmàr en Fàtówé en de vrouwen Téké, Síwisíjé en Kàrebó, die alle van Mukrara-afkomst zijn. Harówané is een verbitterde ziel, die op Mukrara-gebied zijn hele gezin en al zijn direkte verwanten heeft zien uitsterven en nu bij de Samarokena zijn laatste levensdagen hoopt te slijten. Tòmàr is tengevolge van een hevig konflikt voorgoed naar de Samarokena uitgeweken en Fàtówé, met zijn hyper-seksuele aanleg en daarvoor asociale persoonlijkheid, houdt zich soms bij de Samarokena en Mukrara op, maar vertoont de grootste voorkeur voor de Samarokena, waar thans ook zijn oude pleegvader Harówané woont. Kàrebó is als pleegdochter met Fàtówé meegekomen en is thans getrouwd met een Samarokena. Patrilookaal gehuwd met Samarokena zijn ook Téké en Síwisíjé.

Bij de Mukrara zijn drie vreemde figuren: de man Sòmfalé en de vrouwen Wejakòfa en Bàtíjé. Sòmfalé is een Sasawa, matri-lookaal met een Mukrara-vrouw gehuwd en de twee vrouwen zijn met Mukrara getrouwde Samarokena.

Buiten beschouwing gelaten zijn zij die wel van Samarokena- of Mukrara-afkomst zijn, maar thans elders permanent hun tenten hebben opgeslagen. Bij de Samarokena betreft dit de Tamaja-vrouw Hana (III, 2, L) die met twee Samarokena getrouwd is geweest, maar wegens overspel door haar laatste man is weggejaagd en thans met een Tamaja is getrouwd. Haar jongste dochter Kàhubé is met haar meegegaan en wordt nu ook als Tamaja beschouwd.

Van het Mukrara-toneel zijn verdwenen de broers Ísònòm en Asabé. Zij zochten hun toevlucht aan de kust bij verwanten te Amsira, maar Ísònòm heeft zich sindsdien nog verder van zijn oorspronkelijke gemeenschap verwijderd en werkt thans in de verstedelijkte omgeving van Hollandia. Een neiging tot verstedelijking vertonen ook de Mukrara Hasa en de Samarokena Étí; beide zijn ietwat atypische figuren. Hasa is wegens zijn indivi-

duele behoefte aan lichaamsverzorging en „perfect dressing” de gentleman onder de Mukrara en begint zich van zijn samenleving te vervreemden. Étí is wegens een ernstig spraakgebrek een slecht aangepaste figuur en vertoeft als arbeider veel in Sarmi. Zij hebben de banden met de oorspronkelijke omgeving echter nog niet verbroken en het staat niet vast of zij dat uiteindelijk inderdaad zullen doen.

Het totaal aantal zielen bedraagt bij de Samarokena en Mukrara nu wel respektievelijk 68 en 71, maar hierbij past het voorbehoud dat deze cijfers niet de werkelijke dagelijkse bevolkingssamenstelling weergeven. Er vinden nl. voortdurend grote en periodieke schommelingen plaats die de totaalcijfers in hoge mate beïnvloeden. Zo zou ik kunnen wijzen op een scheuring die enige jaren geleden bij de Samarokena plaats vond en waardoor zich een groep van 10 personen, nl. Sàs met zijn twee vrouwen Wepanó en Bâhéra, zijn kinderen Beròf, Àrsjunum, Sínóra en pleegkinderen Ímój, Laraj, Hâmenurí en Tukàntaré (III, 2, R en 3, R) wegens een geval van overspel van de rest van de gemeenschap afscheidde en zich vestigde op Tamaja-gebied tegen de grens van het Samarokena-gebied. Nog niet zo lang geleden vond er wegens een sterfgeval een afscheiding plaats, waarbij Mârné zich met zijn twee vrouwen en vier kinderen (III, 2, L) te Aruswar aan de kust vestigde, met de bedoeling daar geruime tijd te blijven en zijn zoons Tísau en Dinsau in de gelegenheid te stellen de volkschool te Martewar te bezoeken.

Hoewel dergelijke afscheidingen als regel niet van blijvende aard zijn, is het duidelijk dat het daarbij betrokken aantal personen relatief groot is en dat zij een zware wissel op de gemeenschap trekken. Hier komt nog bij dat de groep der vrijgezellen biezonder beweeglijk en maar zelden voltallig bij elkaar is. Deze kwestie is vooral nu zo aktueel aangezien de moderne wereld een grote aantrekkingskracht op de vrijgezellen uitoefent.

Het zielental van de gemeenschappen staat voortdurend bloot aan schommelingen. Zij zijn zo klein, dat iedere geboorte en elk sterfgeval uit demografisch oogpunt belangrijke gevolgen kan hebben. Iedere verandering brengt gewijzigde sociale en economische omstandigheden met zich mee. Wij zullen moeten onderzoeken hoe men zich hieraan aanpast.

De veranderlijkheid van de bevolkingssamenstelling valt ook af te leiden uit een onderlinge vergelijking van de Samarokena- en Mukrara-cijfers. Bij een bijna gelijk totaal zielental verschillen de aantallen kinderen (25 en 32) opmerkelijk. Bij de Samarokena zijn er meer kinderen beneden de leeftijd van vier jaar dan in elk der andere leeftijdsgroepen, terwijl bij de Mukrara de kinderen van vier tot zes en van tien tot twaalf jaar in de meerderheid zijn.

Niet minder veranderlijk blijkt het aantal levend geboren kinderen per getrouwde vrouw. In de samenleving der Samarokena, zoals die thans reilt en zeilt, konstateerde ik een algemeen geboortegemiddelde van 2,87 (46 kinderen op 16 vrouwen); bij de Mukrara daarentegen een geboortegemiddelde van 3,62 (47 kinderen op 13 vrouwen). Onderscheidt men vervolgens de oudere van de jongere gezinnen, dan bestaat er voor de eerste categorie bij de Samarokena een geboortegemiddelde van 3,15 (41 kinderen op 13 vrouwen) en bij de Mukrara van 4,2 (42 kinderen op 10 vrouwen)¹⁾.

Zowel het algemene geboortegemiddelde als het geboortegemiddelde voor langer getrouwde vrouwen was tijdens de periode van onderzoek bij de Mukrara dus hoger dan bij de Samarokena. Het geboortegemiddelde voor meermalen getrouwde vrouwen is in beide gemeenschappen echter hetzelfde, nl. 4 (16 kinderen op 4 vrouwen). De hierbij betrokken Samarokena-vrouwen kregen tijdens ieder huwelijk kinderen, terwijl dit bij de Mukrara slechts voor twee vrouwen het geval is. De twee andere kregen slechts kinderen uit één huwelijk, met een gemiddelde van 2,5.

Sterftecijfers kunnen niet worden vermeld aangezien hierover niet voldoende betrouwbare gegevens bekend zijn.

¹⁾ De geboortegemiddelden liggen waarschijnlijk in de werkelijkheid iets hoger, omdat in het westelijke binnenland zuigelingenmoord voorkomt en het moeilijk is van het aantal gevallen hiervan nauwkeurige opgave te krijgen.

Bij de bepaling der algemene geboortegemiddelden is ook rekening gehouden met enige moeders die tijdens de periode van mijn onderzoek overleden. Dit is bij de Mukrara Terauné, moeder van 5 kinderen (III, 3, L) en bij de Samarokena Fsinjé (III, 1, R). Niet medegerekend zijn bij de Samarokena Kárebó (III, 3, R) en bij de Mukrara Wejakófa (III, 3, L), die beide pas getrouwd zijn. Wel is bij de Samarokena Síwisijé (III, 1, L) meegerekend, die na ongeveer vijf huwelijksjaren nog geen kinderen heeft. Dit is het enige geval van kinderloosheid.

Het aantal vrijgezellen is bij de Samarokena en Mukrara bijna gelijk, nl. respectievelijk 12 en 11. Bij de Samarokena behoren tot deze groep 3 oudere en 9 jongere, bij de Mukrara 4 oudere en 7 jongere mannen. Ik maak dit onderscheid omdat de jongere vrijgezellen op één uitzondering na — de Samarokena Éti, een slecht aangepaste, neurotische figuur — redelijke huwelijkskansen hebben, terwijl de oudere vrijgezellen — Fàtówé, Kenik, Sájé bij de Samarokena en Píméri, Tenim, Satin, Kwàwer bij de Mukrara — vrijwel al hun huwelijkskansen reeds hebben verspeeld. Sommige van hen, nl. Fàtówé, Sájé en Kwàwer, zijn biezondere figuren. Fàtówé is wegens zijn seksuele uitpattingen bij de meeste vrouwen gevreesd en Sájé en Kwàwer zijn teruggetrokken, zwijgzame mensen, die zich berustend bij het mislukken van hun huwelijksplannen hebben neergelegd.

In verhouding tot het aantal vrijgezellen is het aantal ongetrouwde vrouwen opmerkelijk laag, nl. bij beide groepen 2. Dit treft te meer wegens de omstandigheid dat enkele van haar bovendien geen goede huwelijkskansen hebben. De Samarokena-vrouw Udàfó is niet zo jong meer en schijnt om een of andere reden, misschien omdat zij beschouwd wordt als een vrouw die seksueel veel gebruikt is, geen aantrekkelijke huwelijkspartner te zijn. Het Mukrara-meisje Píròtéa dankt dit aan het feit dat zij reeds op jeugdige leeftijd lijdt aan ernstige framboesia-verminkingen aan het gelaat.

Weduwnaars zijn bij de Samarokena Harówané en Tòmàr en bij de Mukrara alleen Habaj. Samarokena-weduwen zijn Nàkówàtí en Jejejé; de enige Mukrara-weduwe is Tàkídé. Zij zijn allen naar inheemse maatstaven oude mensen en daarom niet geschikt meer voor een huwelijk.

Het is overigens zeer gebruikelijk, na de dood van een eerste echtgenoot te hertrouwen. Dit is bij de Samarokena het geval met 3 mannen en 5 vrouwen, en bij de Mukrara met 1 man en 4 vrouwen.

Er zijn voorts bij de Samarokena zowel als de Mukrara 11 gezinnen waarvan beide echtpartners in leven zijn. Hiertoe behoren bij de Samarokena 11 mannen en 14 vrouwen en bij de Mukrara 11 mannen en 13 vrouwen. Van de gezinnen zijn er in deze gemeenschappen respectievelijk 3 en 1 polygyn.

Wat de biologische gezinskern betreft heeft bij de Samarokena slechts 1 vrijgezel beide ouders nog, nl. Fwajt (III, 1, R). Van de overige missen er 6 beide ouders. Hieronder is er één, Insi (III, 1, R), wiens moeder nog leeft, maar ik reken hem toch bij de geheel ouderloze vrijgezellen, omdat deze moeder hertrouwd is met een Mukrara en het Samarokena-gebied voorgoed heeft verlaten. Alle geheel ouderloze vrijgezellen komen uit verschillende gezinskernen voort.

Half-wezen zijn onder de Samarokena 2 vrijgezellen en de 2 ongetrouwde vrouwen. Zij behoren tot één gezinskern.

Op twee na alle Samarokena-kinderen zijn nog niet ouderloos. Deze twee kinderen, tussen 10 en 12 jaar oud, hebben alleen hun vader verloren, maar komen uit verschillende gezinskernen.

Ook bij de Mukrara heeft nog slechts 1 vrijgezel beide ouders. Er zijn daar 6 geheel ouderloze en uit verschillende gezinskernen voortkomende vrijgezellen. 4 Vrijgezellen en de 2 enige ongetrouwde vrouwen missen één der ouders. Hiervan missen 5 personen, uit 2 verschillende gezinskernen, een vader, terwijl de zesde zijn moeder heeft verloren, maar nog een tweede moeder heeft door een polygyn huwelijk van de vader.

Er zijn bij de Mukrara meer ouderloze kinderen dan bij de Samarokena, al behoren hiertoe geen kinderen beneden de zevenjarige leeftijd. Van deze wezen behoort 1 meisje tot de leeftijds-groep van 7 tot 9 jaar en 2 jongens en 2 meisjes tot de groep van 10 tot 12 jaar. 1 Meisje mist alleen een moeder.

Het blijkt uit het voorgaande dat er slechts weinig ouderloze kinderen zijn, maar dat ouderloosheid wel een konstant verschijnsel is in de groep van vrijgezellen en ongetrouwde vrouwen. Ook de aanpassing op dit verschijnsel dient in een volgend hoofdstuk te worden toegelicht. Het kan hier echter gekonstateerd worden dat het uitzwerven om het leed over het verlies van ouders te verzachten, bij de Samarokena en Mukrara een algemeen kultuur-verschijnsel, in verband met de genoemde omstandigheid vooral in de groep der vrijgezellen van grote betekenis is. De beweeglijkheid van die groep wordt in niet geringe mate door deze faktor bevorderd.

HOOFDSTUK II

VERWANTSCHAPS- EN AANVERWANTSCHAPSTERMINOLOGIE

DE VERWANTSCHAPSTERMEN EN HUN GEBRUIK

In hun meest elementaire betekenis treft men bij de Samarokena en Mukrara de volgende verwantschapstermen aan¹⁾:

Ego's generatie:

<i>aka</i>	OuBr	(m. en v. s.)
<i>ahusía</i>	OuZu	(„ „ „ „)
<i>ugia, aharama</i>	JoSibl	(„ „ „ „)
<i>wàgéja</i>	MoZuKi	(„ „ „ „)
<i>téta</i>	MoBrKi, VaZuKi	(„ „ „ „)

Ouders' generatie:

<i>data, tata</i>	Va	(„ „ „ „)
<i>musítetá</i>	VaOuSibl	(„ „ „ „)
<i>datanara</i>	VaJoBr	(„ „ „ „)
<i>datamahéta, matahéna</i>	VaJoZu	(„ „ „ „)
<i>aja</i>	Mo	(„ „ „ „)
<i>mesíawa</i>	MoOuZu	(„ „ „ „)
<i>éha</i>	MoJoZu	(„ „ „ „)
<i>bàbsía, píba</i>	MoBr	(„ „ „ „)

Kind's generatie:

<i>ànata</i>	Ki	(„ „ „ „)
<i>àhéna</i>	Zo	(„ „ „ „)
<i>mahéta, ahé</i>	Do	(„ „ „ „)

¹⁾ Ik volg bij de omschrijvingen de gebruikelijke afkortingen tot de twee eerste letters van de Nederlandse termen en andere in de omschrijvingen betrokken woorden. Zo betekent OuBr: „oudere broer“, enz. Er zijn ook afkortingen van Engelse termen, zoals CrCo: „cross cousin“, Sibl: „sibling“.

Grootouders' generatie:

<i>kíhiara</i>	VaVa, VaMoBr	(m. en v. s.)
<i>irisía</i>	VaMo	(" " " ")
<i>tótófàsía</i>	MoMo, MoVa, VaVaZu, VaVaZuMa	(" " " ")
<i>éwubía, míseraré</i>	MoMoBr	(" " " ")

Kleinkind's generatie:

<i>nínnejènà</i>	ZoKi, DoKi	(" " " ")
<i>màkànenà</i>	ZuDoKi	(m. s.)

Het onderzoek naar de verwantschapstermen vond plaats op genealogische grondslag. De meest gebruikte en in mijn genealogieën meest voorkomende termen zijn die van Ego's, ouders' en kind's generatie. Moeilijkheden leverden de termen van grootouders' en kleinkind's generatie op. Uit het weifelen van de informanten bij klassifikaties in deze generaties heb ik opgemaakt dat zij niet veel gebruikt worden en niet van grote betekenis zijn. De betekenis van de termen *míseraré* en *màkànenà* is nog niet geheel duidelijk. Er zijn mij gevallen bekend waarin zij ook voor andere klassifikaties dan de genoemde werden gebruikt. Dit geldt vooral voor *màkànenà*, dat wel altijd voor ZuDoKi (manlijke spreker), maar ook dikwijls in de plaats van *nínnejènà* wordt gebruikt. Wij dienen er hierbij rekening mede te houden dat kleinkinderen meestal met de persoonsnaam worden aangeduid en aangesproken.

Het is mij niet bekend of er ook verwantschapstermen bestaan voor de generaties van overgrootouders en achterkleinkinderen. Informaties naar zulke termen leverden altijd verwarde antwoorden op en het is daarom het beste deze generaties buiten beschouwing te laten. Indien ze er al zijn, zijn ze van zeer geringe betekenis.

Ik kan niet veel positiefs zeggen over het linguïstische aspekt van de verwantschapstermen. Zo is het onmogelijk vast te stellen welke termen elementair, afgeleid of omschrijvend zijn ¹⁾. Wij kunnen slechts veronderstellen dat de termen *musítetà*, *datanara*

¹⁾ Deze terminologie is ontleend aan G. P. Murdock, *Social structure*, 1949, p. 98.

en *datamahéta* in verband staan met de term *data*. Wegens onwetendheid aangaande het gebruik van samenstellingen in de taal der Samarokena en Mukrara, is het echter onmogelijk een samenstelling als *datamahéta* te ontleden. In deze konstruktie herkennen wij behalve de vorm *data* ook de vorm *mahéta*, die als verwantschapsterm de betekenis „Do” heeft, maar in de samenstelling *datamahéta* uitsluitend verwijst naar MoJoZu. Wij kunnen dus niet voetstoots aannemen dat *datamahéta* een omschrijvende term is.

Ook over de bezittelijke verbuiging van de termen moet ik kort zijn. Gedurende het onderzoek noemden de informanten ze soms in verbogen en soms in onverbogen vorm. Zo hoorde ik nu eens *ninnjenà* (ZoKi, enz.), dan weer *àhinnjenà* (mijn-ZoKi, enz.). Ik heb niet de indruk gekregen dat de bezittelijke verbuiging een noodzakelijk element bij het gebruik van verwantschapstermen is. In het overzicht komen de termen onverbogen voor.

Het afwisselend gebruik van de termen voor het aanduiden en aanspreken van verwanten schijnt niet met de bezittelijke verbuiging samen te hangen. De meeste termen, bezittelijk onverbogen als aanduidingstermen genoteerd, heb ik eveneens onverbogen horen gebruiken bij het aanroepen van verwanten. Bij de termen die ik zowel verbogen als onverbogen ken, verwezenlijkt de bezittelijke verbuiging zich uitsluitend in voorvoegsels.

Er bestaat geen duidelijk verschil tussen aanduidings- en aanspraakstermen. De meeste verwantschapstermen worden voor beide doeleinden gebruikt. Een generaliserende term als *ànata* maakt hier geen uitzondering op. De enige uitzonderingen zijn naar mijn weten *píba*, speciale aanspraaksterm voor MoBr en *ahé*, speciale aanspraaksterm voor Do. In de aanspraak maken voorts *musítetà* en *datanara* meest plaats voor *data*, de gewone term voor Va.

Bij het emotioneel aanspreken of oproepen van verwanten ondergaan sommige termen fonetische verandering. Uit de mond van een zeurend kind of in een verre berggroep klinkt zo *data* als *tatòj*. Een huilend kind, maar ook een in angst verkerende jongeman roept Mo aan met het langgerekte *ajééé* in plaats van het neutrale *aja*.

Het is echter volstrekt geen regel dat men verwanten met een verwantschapsterm aanduidt of aanspreekt. Zeer gebruikelijk zijn hiervoor ook de persoonsnamen. Personen van ouders' en groot-

ouders' generatie spreekt of duidt men inderdaad meest met verwantschapstermen aan, maar ten aanzien van generatiegenoten en personen van jongere generaties prevaleert de persoonsnaam. Uitzonderingen komen hierop echter voor. Ook personen van ouders' generatie spreekt men wel eens aan met persoonsnamen, hoewel dan meestal niet met officiële, maar met troetelnamen of namen die anderszins een bijzondere betekenis hebben. Zo wordt de Samarokena-vrouw Nàkówàtí door haar kinderen „Buaja” genoemd, omdat zij het eens gepresteerd heeft een volwassen krokodil zelfstandig te vangen en te doden. Harówané, oud in jaren en generatie, noemt men *fófaja*, een term die ongeveer dezelfde betekenis heeft als het in het plaatselijk Maleis gebruikelijke *pai tua*, waarmede men hem ook wel aanduidt of aanspreekt. Maleise en andere, door het Bestuur ingevoerde titels, zijn trouwens algemeen in trek gekomen. Sesàn en Kaduf, de door het Bestuur aangestelde korano of dorpshoofden van de Samarokena en Mukrara, worden ook in hun eigen samenleving met deze titels aangeduid en aangesproken. Marné is de *djuru bahasa* van de Samarokena. Deze titel, overblijfsel uit de tijd van de vogeljagers, wordt als eretitel gehandhaafd. Tisèn noemt men korano-vrij (d.w.z. ex-korano), omdat hij bij de Samarokena vroeger korano was en thans in dat ambt door Sesàn is opgevolgd. Deze noemde men voordien *mandur*, de eretitel van de helper van de korano.

Het gebruik van verwantschapstermen en persoonsnamen wordt ook beïnvloed door het leeftijdsverschil. Personen die verwantschapelijk tot verschillende generaties behoren maar niet in leeftijd verschillen, spreken elkaar met de persoonsnaam aan. Als voorbeeld hiervan noem ik de verhouding tussen de Samarokena Rubèn en Laraj enerzijds en Hâmenurí anderzijds (III, 3, R). Hâmenurí is de ZuZo van de eerstgenoemden, maar hij is van hun leeftijd en noemt hun bij de naam. Dergelijke situaties komen betrekkelijk veel voor, doordat het leeftijdsverschil lang niet altijd overeenkomt met het generatieverschil. Ook in één generatie kan het leeftijdsverschil groot zijn. In verband hiermede spreekt Àpórará haar grote (klassificerende) OuBr Kwis, Síwèra en Sesàn niet bij de naam maar met de verwantschapsterm *aka* aan (III, 1, R).

Het gebruik van verwantschapstermen in de aanspraak is dikwijls gebonden aan emotionele en bijzondere gebeurtenissen. Hiertoe reken

ik niet alleen die, welke zich in de eigen omgeving afspelen (zoals de beslechting van konflikten), maar ook ontmoetingen met verre verwanten waarmede men slechts zelden contact heeft. Vooral in deze gevallen heeft het gebruik van verwantschapstermen een enigszins officieel karakter en heeft het tot doel, een sfeer van vertrouwelijkheid te scheppen. Dit geldt in het bijzonder van de termen *téta* (CrCo) en *wàgéja* (MoZuKi).

PERSOONSNAMEN

Een beschouwing over de betekenis van de persoonsnamen hoort in dit hoofdstuk, en trouwens in deze gehele studie, eigenlijk niet thuis. Het is ook niet mijn bedoeling, op deze kwestie uitvoerig in te gaan, maar om een enkel aspekt te vermelden, dat het verwantschapsleven zijdelings wel raakt en bovendien in het verdere verloop van deze studie van enige betekenis zal blijken te zijn.

Ieder individu heeft meer dan één naam, die hij van verschillende verwanten en aanverwanten krijgt. Dit geven van namen geschiedt betrekkelijk willekeurig en het aantal namen varieert van persoon tot persoon.

Het verschijnsel waarop ik hier echter vooral wil wijzen, is dat verschillende namen, zowel van mannen als van vrouwen, terugkomen in alternerende generaties. Zo komt het voor dat vrouwen de naam krijgen van een VaMo (in de genealogieën: Kulawé, Síwísíjé, Hètémé, Énumé, Wèta, Kawínejé) en mannen de naam van een MoVa (Beròf), maar het is ook zeer gebruikelijk vrouwen naar een MoMo te noemen (Kàweré, Kumbawé, Apórará of Manisa, Kóta) en mannen naar een VaVa (Sàweròm, Kwàké, Tísèn) en in een enkel geval ook naar een MoMoBr (Nàmeré).

Ondanks het feit dat in enkele gevallen ook een naam van een vader of een overgrootouder op zoon of achterkleinkind wordt overgedragen, en dat het ook niet zelden voorkomt dat andere, niet uit vorige generaties afkomstige namen worden gebruikt, is het aantal gevallen van in alternerende generaties terugkerende persoonsnamen toch zo groot dat wij dit als een normaal verschijnsel mogen beschouwen. Door de Samarokena en Mukrara wordt dit trouwens ook bevestigd.

DE KLASSIFIKATIEBEGINSELEN ¹⁾)

Het blijkt uit het overzicht van verwantschapstermen dat de invloed van spreker's sekse op de verwantschapsterminologie zeer gering is. De enige invloed hiervan merken we op bij de term *màkànenà* (ZuDoKi) die slechts door mannen zou worden gebruikt. Helemaal juist is dit waarschijnlijk niet, omdat, zoals bleek, *màkànenà* mogelijk ook op andere klassifikaties in kleinkind's generatie betrekking kan hebben.

De sekse van de aangesproken persoon heeft wel grote invloed. De termen, niet aan sekse-onderscheid onderhevig, zijn: *ugía*, *aharana*, *wàgéja*, *téta*, *musítetà*, *ànata*, *írísía*, *tótófàsía*, *ninnjenà* en *màkànenà*. Grootouders' en kleinkind's generatie zijn hierbij het sterkst vertegenwoordigd, hoewel in grootouders' generatie twee termen voorkomen waarin sekse wel is uitgedrukt.

Het is vermeldenswaard dat OuSibl wel en JoSibl niet naar sekse worden onderscheiden. Dit is bij de groep van VaSibl juist omgekeerd. De termen voor MoSibl worden alle door het sekseverschil beïnvloed, met dien verstande dat er afzonderlijke termen zijn voor MoOuZu en MoJoZu, en één term voor alle MoBr.

Biezondere vermelding verdient de term *ànata*, die niet naar sekse onderscheidt en boven de termen *àhéna* en *mahéta* staat.

Er is mij bij de Samarokena en Mukrara geen verwantschapsterm bekend waarmede slechts één verwantenkategorie wordt aangeduid. Het terminologische beeld wordt volledig beheerst door klassificerende termen. De meeste differentiaties doen zich echter voor in Ego's en ouders' generatie.

Naar zijdelingse verwantschap onderscheidt men in ouders' generatie tussen Va en VaSibl en Mo en MoSibl. Dit onderscheid wordt echter niet konsekwent volgehouden omdat de termen *data* (Va) en *aja* (Mo) toch ook dikwijls in zowel de aanspraak als de aanduiding van VaBr en MoZu worden gebruikt. *Data* staat echter nooit voor VaZu en *aja* niet voor MoBr. Op de speciale klassifi-

¹⁾ Ik ga hierbij uit van door Murdock gestelde beginselen, nl.: sekse van de spreker en aangesprokene of aangeduide persoon, zijdelingse verwantschap, bifurkatie, geboortevolgorde en leeftijdsverschil, generatie en wederkerigheid („criterion of polarity”). Het beginsel van aanverwantschap bespreek ik echter apart. (*Social structure*, 1949, pp. 102—105).

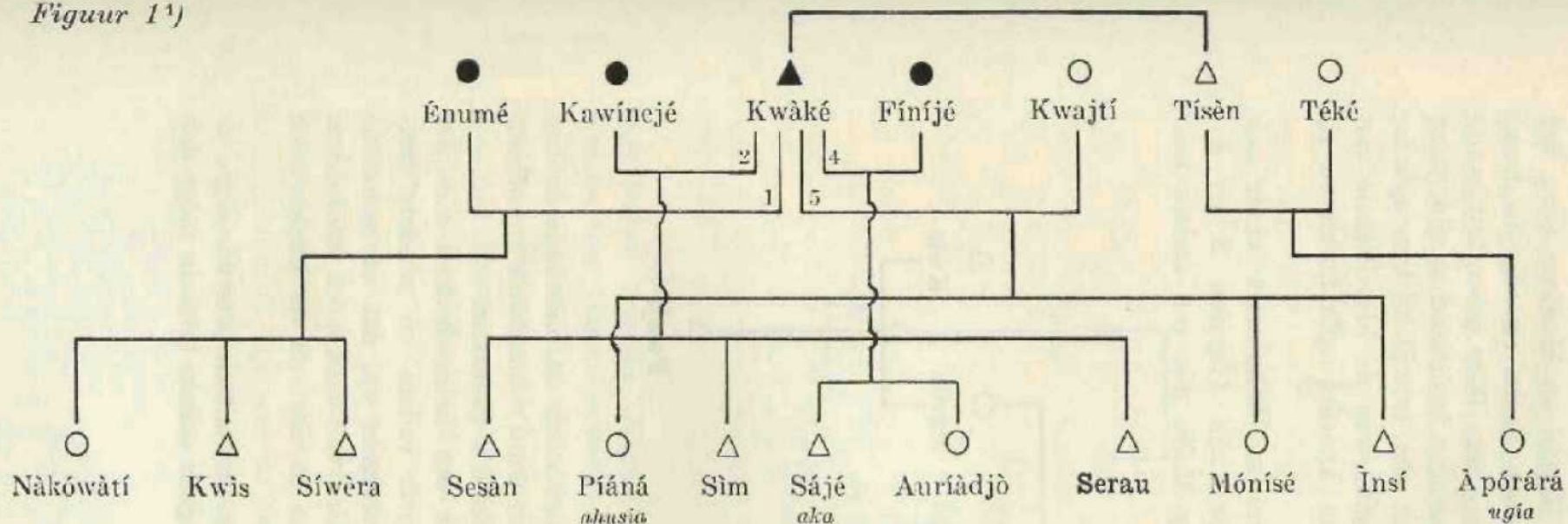
katies van deze verwanten, die op het bifurkatiebeginsel berusten, heb ik geen enkele uitzondering aangetroffen. Het schijnt echter wel dat de terminologische associatie tussen Va en VaZu nauwer is dan die tussen Mo en MoBr, aangezien VaOuZu zelfs geïdentificeerd wordt met VaOuBr en er een fonetische samenhang bestaat tussen de term voor VaJoZu en die voor Va. Deze samenhang schijnt afwezig te zijn tussen de termen voor Mo en MoBr.

Met de gedeeltelijke verwaarlozing van zijdelingse verwantschap in de terminologie voor ouders' generatie komt overeen dat dit beginsel ook wordt verwaarloosd in de identifikatie van siblings met VaBrKi. Dit wil zeggen dat de sibling-termen *aka*, *ahusia* en *ugia* mede van toepassing zijn op VaOuBrZo, VaOuBrDo en VaJoBrKi. Behalve de siblings wordt er in Ego's generatie naar het bifurkatiebeginsel echter verder onderscheiden tussen MoZuKi (*wàgèja*) en CrCo (*téta*). De term *wàgèja* wordt alleen gebruikt voor MoZuKi, die niet tot dezelfde verwantschapsgroep behoren.

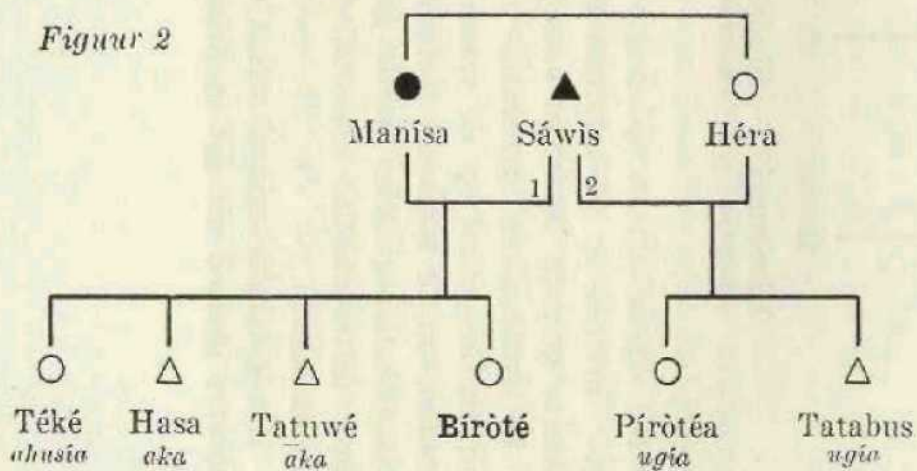
Er is in Ego's generatie echter ook een vereenvoudigende faktor werkzaam, want de genoemde klassifikaties worden niet altijd even scherp onderscheiden. Dit geldt vooral van de sibling-termen, die men ook niet zelden gebruikt in de plaats van de termen *wàgèja* en *téta*. Dit is niet te wijten aan fouten of vergissingen van de informanten, maar is m.i. een structuurverschijnsel waaruit de grote betekenis van de sibling-termen blijkt. De termen *téta* en *wàgèja* zijn eigenlijk bijzondere termen, die in het dagelijkse spraakgebruik een minder belangrijke plaats innemen dan de termen *aka*, *ahusia* en *ugia*. Het maakt voor de Samarokena en Mukrara geen groot verschil, of men een CrCo nu *téta* of sibling noemt. *Téta* en *wàgèja* worden gebruikt in situaties die, om welke reden dan ook, een nauwkeurige tracering of klassifikatie vereisen en een zekere vertrouwelijkheid uitdrukken.

Broers en halfbroers, zusters en halfzusters worden terminologisch geïdentificeerd. Figuur 1 illustreert de sibling-groep van de Samarokena Sesàn, bestaande uit de afstammelingen van één man en vijf vrouwen en de kinderen van een VaBr. Sesàn beschouwt niet alleen de siblings uit zijn eigen gezinskern, maar ook de kinderen uit de latere huwelijken van zijn vader, als JoSibl. Kwàké trouwde Kawínejé na de dood van Énumé en daarom zijn Kawínejé's kinderen jonger dan Énumé's kinderen. Kwàké was evenwel polygyn

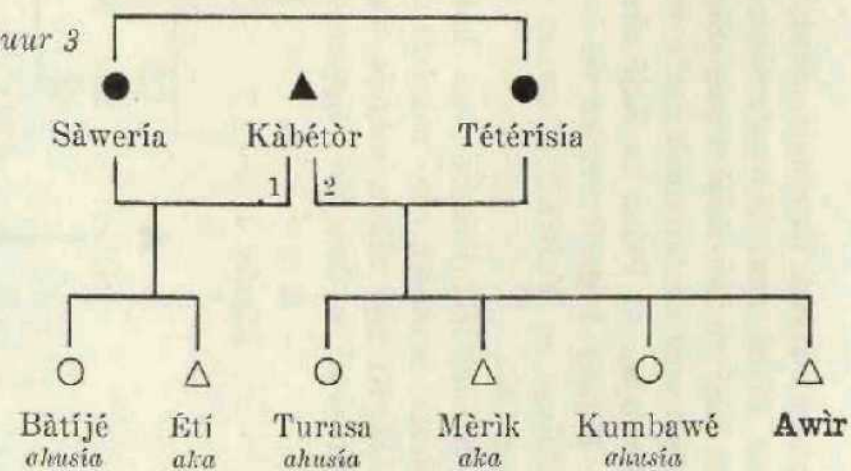
Figuur 1¹⁾



Figuur 2



Figuur 3



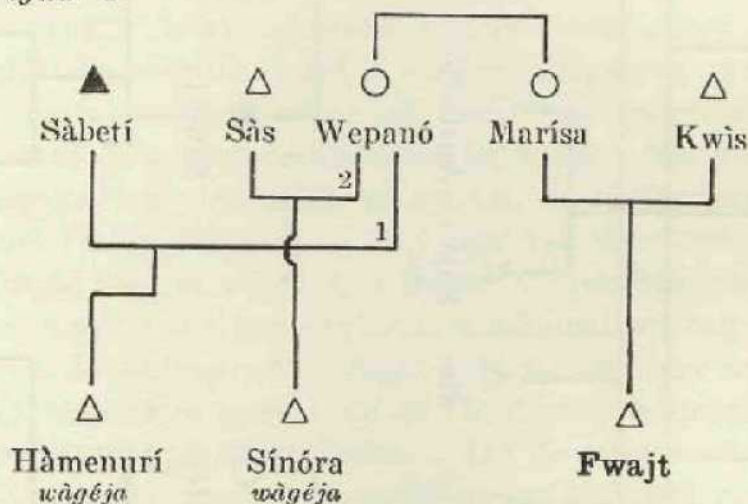
¹⁾ Voor de tekens zij verwezen naar de verklaring bij de genealogieën in bijlage III. In de terminologie wordt uitgegaan van de persoon wiens naam vet gedrukt is. De onder andere namen vermelde verwantschapstermen worden door hem ter aanduiding of aanspraak van de betrokken personen gebruikt.

getrouwd met Kawínejé, Fíníjé en Kwajtí en hierdoor komt het dat Píáná naar geboortevolgorde tussen Sesàn en Sim in hoort en Sájé en Aurfíadjò tussen Sim en Serau. Deze geboortevolgorde blijkt voor de terminologische verhoudingen beslissend te zijn, want Serau noemt Píáná en Sájé *ahusía* en *aka*, terwijl hij hun *ugía* is.

Figuur 1 geeft verder de bevestiging van de identifikatie van siblings en VaBrKi, aangezien Serau Àpórará *ugía* noemt en zij hem *aka*.

Sibling-identifikatie van halfbroers en halfzusters vindt ook plaats wanneer de moeders zusters zijn (figuren 2 en 3). MoZuKi zijn alleen *wàgéja* wanneer MoZu met een andere man getrouwd is dan Mo (figuur 4).

Figuur 4

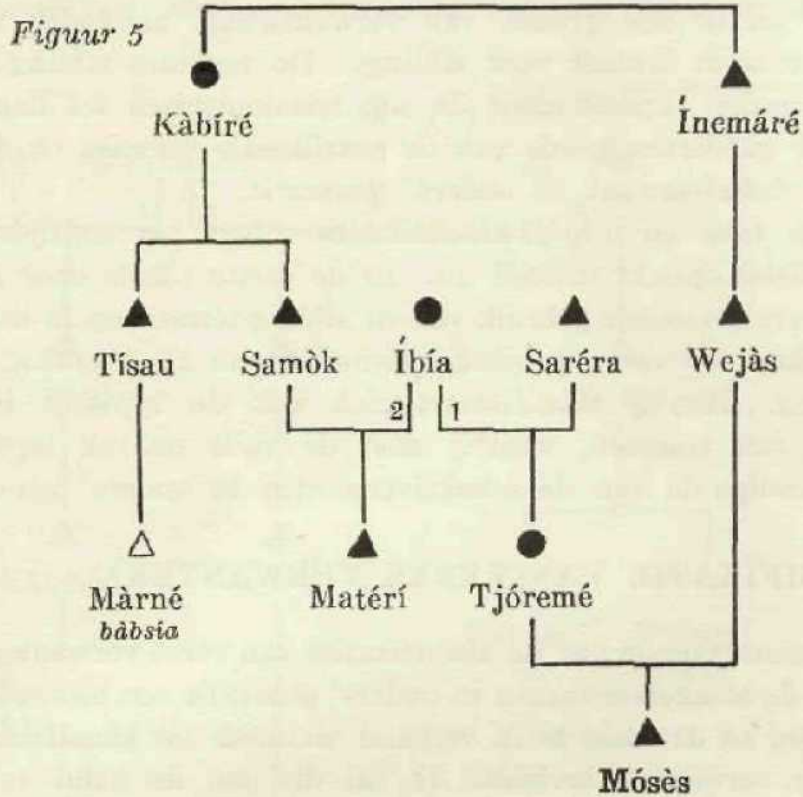


De beginselen van zijdelingse verwantschap en bifurkatie hebben geen invloed op de terminologie van kind's generatie en hebben slechts geringe betekenis voor kleinkind's generatie.

In grootouders' generatie valt er een lichte invloed van het bifurkatiebeginsel op de tracering over vaders' en moeders' verwanten op te merken. Het valt overigens op, dat de genoemde klassifikatiebeginselen in de generaties van ouders en voorouders meer differentiaties veroorzaken dan in die van de kinderen en kleinkinderen.

Het generatiebeginsel oefent op de verwantschapsterminologie in zoverre invloed uit dat in principe geen enkele term in meer dan

één generatie wordt gebruikt. De uitzonderingen hierop danken hun bestaan aan bijzondere omstandigheden. Hiervan is bij de Samarokena een voorbeeld de verhouding tussen Marné en de inmiddels overleden Mósès (figuur 5). Naar vaderlijnige tracerings



was Marné eigenlijk Mósès' *aka*. Omdat Wejàs echter getrouwd was met een (klassificerende) zuster van Marné, beschouwde Mósès hem als *bàbsia*. De *aka-ugía* verhouding tussen Marné en Mósès zou zich gehandhaafd hebben, zo redeneert men, wanneer Wejàs niet met Tjóremé maar met een andere vrouw getrouwd was. Dergelijke generatiedoorbrekingen komen bij gekompliceerde tracerings meer voor.

De invloed van het generatiebeginsel weerspiegelt zich ook hierin, dat de twee enige wederkerige termen, *wàgèja* en *téta*, op generatiegenoten betrekking hebben. De wederkerigheid van *wàgèja* (MoZuKi) ligt voor de hand, maar die van *téta* (CrCo) heeft een speciale structurele achtergrond en staat in verband met het feit dat de tracerings van MoBrKi en VaZuKi dikwijls tot dezelfde

persoon leidt. Dit is niet altijd het geval, maar hieraan dankt de *téta*-relatie ongetwijfeld haar wederkerigheid.

Zeer grote invloed gaat er op de terminologie uit van het leeftijdsverschil. Het beheerst het grootste deel van de klassifikaties in ouders' generatie. Het beheerst verder de sibling-klassifikaties volledig en in alle graden van verwantschap, aangezien er geen algemene term bestaat voor siblings. De tertiaire sibling-klassifikaties worden bepaald door de ook terminologisch tot haar recht komende geboortevolgorde van de patrilineale verwant en de zijdelingse schakelverwant in ouders' generatie.

Op de *téta*- en *wàgéja*-klassifikaties oefent het leeftijdsverschil in tweéeërlei opzicht invloed uit. In de eerste plaats door het vermelde veralgemeende gebruik van de sibling-termen en in de tweede plaats door ook veel gebruikte samenstellingen als *téta-aka*, *wàgéja-ugá* enz. Hierbij manifesteert zich ook de typische inheemse manier van traceren, waarbij men de volle nadruk legt op de geboortevolgorde van de schakelverwanten in ouders' generatie.

KLASSIFIKATIE VAN VERRE VERWANTEN ¹⁾

Het kenmerkende van de klassifikaties van verre verwanten is, dat daarbij de schakelverwanten in ouders' generatie een bijzonder grote rol spelen en dat men ze in verband hiermede tot klassifikaties van tertiaire verwanten herleidt. Ik zal dit aan de hand van enige voorbeelden toelichten.

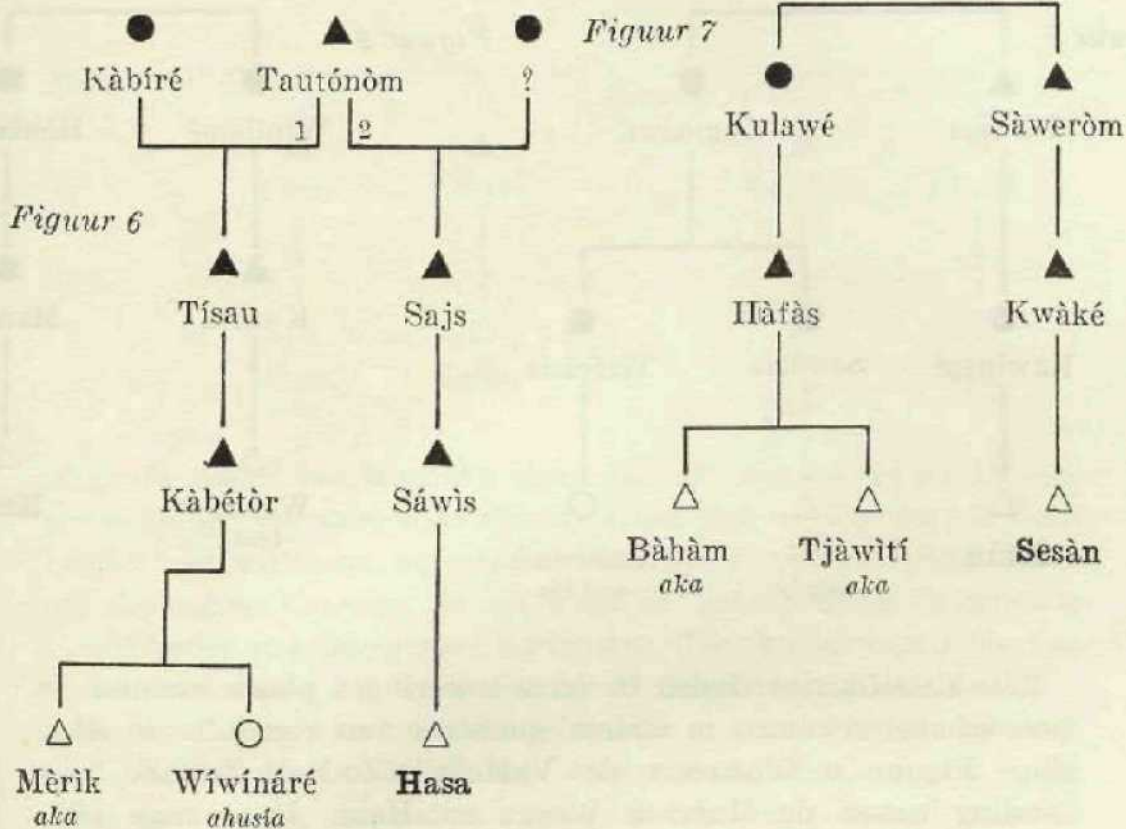
In patrilineale afstamming worden VaVaBrZoKi met siblings geïdentificeerd (figuur 6). In afwijking van het patrilineaat geeft echter figuur 7 een sibling-identifikatie te zien van een VaMoBrZoKi-VaVaZuZoKi verhouding. Bâhàm en Tjàwítí zijn de OuBr van alle kinderen van Kwàké. In de tracering speelt dus blijkbaar de sibling-verhouding tussen Háfàs en Kwàké de voornaamste rol.

Het is mij gedurende het genealogische onderzoek gebleken, dat een dergelijke klassifikatie geen uitzondering is, maar op een regel

¹⁾ Murdock onderscheidt tussen primaire verwanten (bijv. Mo), secundaire verwanten (bijv. VaMo, MoBr), tertiaire verwanten (bijv. VaMoZu, MoBrDo) en verre verwanten, waarbij de tracering over nog meer schakelverwanten verloopt. (*Social structure*, 1949, pp. 94/5). Ik volg in deze studie Murdock's onderscheidingen.

berust. Onverschillig of men te doen heeft met VaMoBrZoKi, VaVaZuZoKi of VaMoZuZoKi, de sibling-identifikatie herhaalt zich steeds weer. Dit hangt samen met de identifikatie van VaMoBrZo, VaMoZuZo en VaVaZuZo met Va, of juist: met VaOuBr of VaJoBr.

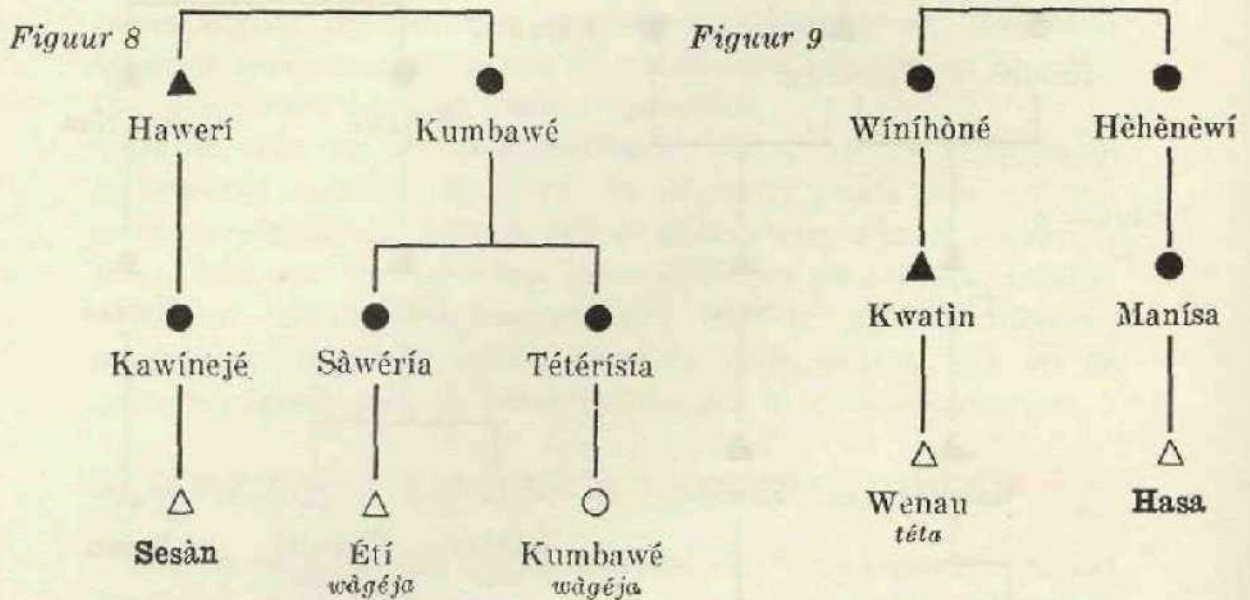
De betrokken sibling-identifikaties worden beheerst door de



schakelverwanten in ouders' generatie. Verre verwanten klassificeren elkaar als siblings wanneer deze schakelverwanten mannen zijn. De inheemse wijze van traceren bevestigt dit ook. Men zegt niet: „Een VaMoZuZoKi, enz. beschouw ik als een sibling”, maar: „Hij of zij is mijn oudere of jongere broer of zuster omdat zijn of haar Va een OuBr of JoBr is van mijn Va.” Het is hierbij verder onverschillig of deze schakelverwanten elkaar met sibling-terminen, of met *wàgèja* of *téta* aanduiden.

Wanneer bij verre tracersingen de schakelverwanten in ouders' generatie vrouwen zijn, klassificeren hun direkte afstammelingen

elkaar als *wàgèja*, ongeacht het karakter van de bifurkatie in de hogere generaties. Zo zijn niet alleen de matrilineale MoZuKi, MoMoZuDoKi, enz., maar ook MoVaZuDoKi en wederkerig MoMoBrDoKi *wàgèja* (figuur 8) en de gegevens wijzen er op, dat dit ook geldt voor MoVaBrDoKi. Ook hier doet het er niet toe, welke betrekkingen de schakelverwanten onderling onderhouden.

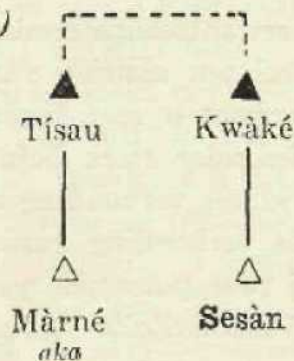


Téta-klassifikaties vinden in verre traceringsen plaats wanneer de twee schakelverwanten in ouders' generatie van verschillende sekse zijn. Figuur 9 illustreert de VaMoZuDoZo-MoMoZuZoZo verhouding tussen de Mukrara Wenau en Hasa. De overige *téta*-klassifikaties zijn niet alle uit het genealogisch onderzoek bekend, maar alles wijst er op, dat ook MoMoBrZoKi, MoVaBrZoKi, enz. als *téta* worden beschouwd. Een manlijke zijdelingse schakelverwant in ouders' generatie noemt men dan *bàbsía* en een vrouwelijke schakelverwant *datamahéta* of *musítetà*, al naar gelang de geboortevolgorde ten opzichte van vader.

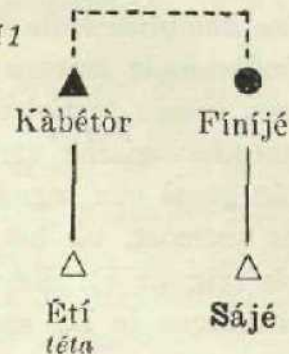
De sekse en het verschil in sekse tussen de schakelverwanten in ouders' generatie bepalen ook de klassifikaties van traditionele verwanten. Er doen zich hierbij twee mogelijkheden voor: de klassifikaties zijn zuiver traditioneel bepaald, of zij zijn het gevolg van geringe genealogische kennis, bij de Samarokena en Mukrara geen

ongewoon verschijnsel. Maar altijd klassificeert men naar de schakelverwanten in ouders' generatie. Een traditionele sibling, of zoals men in het plaatselijke Maleis zegt, een kakak familie of adik familie, is iemand wiens Va men als sibling van de eigen Va beschouwt. Een traditionele *téta* is iemand wiens Va een traditionele broer is van Mo of wiens Mo een traditionele zuster is van Va. De Mo van een traditionele *wàgéja* is de tra-

Figuur 10¹⁾



Figuur 11



ditionele zuster van iemand's eigen Mo. De figuren 10 en 11 illustreren enige van dergelijke klassifikaties. Dat wij hier niet te doen hebben met willekeur, veroorzaakt door gebrekkige tracering, blijkt uit de overeenkomstige en op dezelfde gedachtegang berustende klassifikaties van traceerbare verwanten. Een konsekwentie hiervan is dat traceringen als regel niet boven tertiaire relaties uitgaan.

De terminologische komplikaties tussen generatiegenoten zijn niet te danken aan een veelvoud van termen, maar aan de vooral op de schakelverwanten in ouders' generatie gerichte invloed van de beginselen van zijdelingse verwantschap en bifurkatie. Er dient echter op gewezen te worden, dat ook wat de klassifikaties van verre verwanten betreft de sibling-termen een ruimere betekenis hebben dan de termen *téta* en *wàgéja*; een faktor die het genealogisch onderzoek zeer heeft bemoeilijkt. Zo zijn mij alle in het voorgaande vermelde *téta*- en *wàgéja*-klassifikaties tevens als sibling-klassifikaties bekend. Behalve het verwisselen van deze speciale termen met sibling-termen, komt het ook bij verre klassifikaties voor dat men combinaties van de speciale termen en de sibling-

¹⁾ Stippellijnen wijzen traditionele of niet-traceerbare verhoudingen aan.

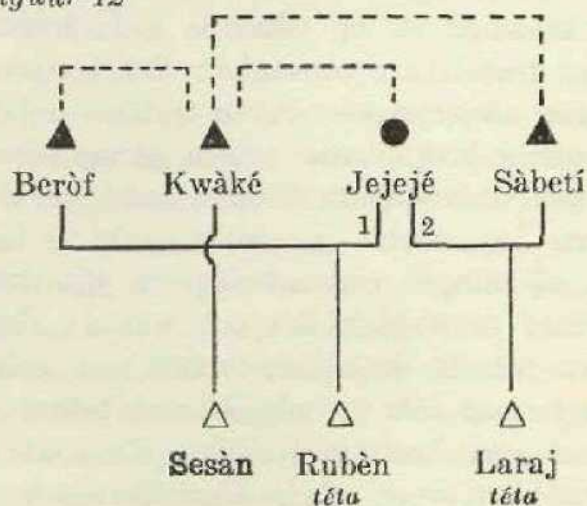
termen maakt om daarmee de geboortevolgorde tot uitdrukking te brengen. De *wàgèja*-verhouding tussen de Samarokena Sesàn en zijn vrouw Kumbawé (figuur 8) werd bijv. als volgt getraceerd: „Sesàn Kumbawé punja *wàgèja-aka*, se bab Sesàn punja mama kakak, Kumbawé punja mama sudara”¹⁾.

BETEKENIS DER INDIVIDUELE TRACERINGEN

Een komplicerende faktor in de verwantschapsterminologie is dat de individuele traceringen, die vooral ten aanzien van de betrekkingen tussen tertiaire en verre verwanten zeer ingewikkeld zijn, de terminologische verhoudingen biezonder sterk beïnvloeden.

Eén geval van ingewikkelde individuele verhoudingen hebben wij reeds ontmoet, nl. het geval van de verhouding tussen Marné en Mósès (figuur 5). Er waren daarbij twee potentiële verwantschapsbetrekkingen in het spel, t. w. een VaMoBrZoZo-VaVaZuZoZo verhouding (getraceerd over Kàbíré en Ínemáré) en een MoBr-ZuZo verhouding (over Tjóremé). In figuur 12 kunnen de Samarokena

Figuur 12



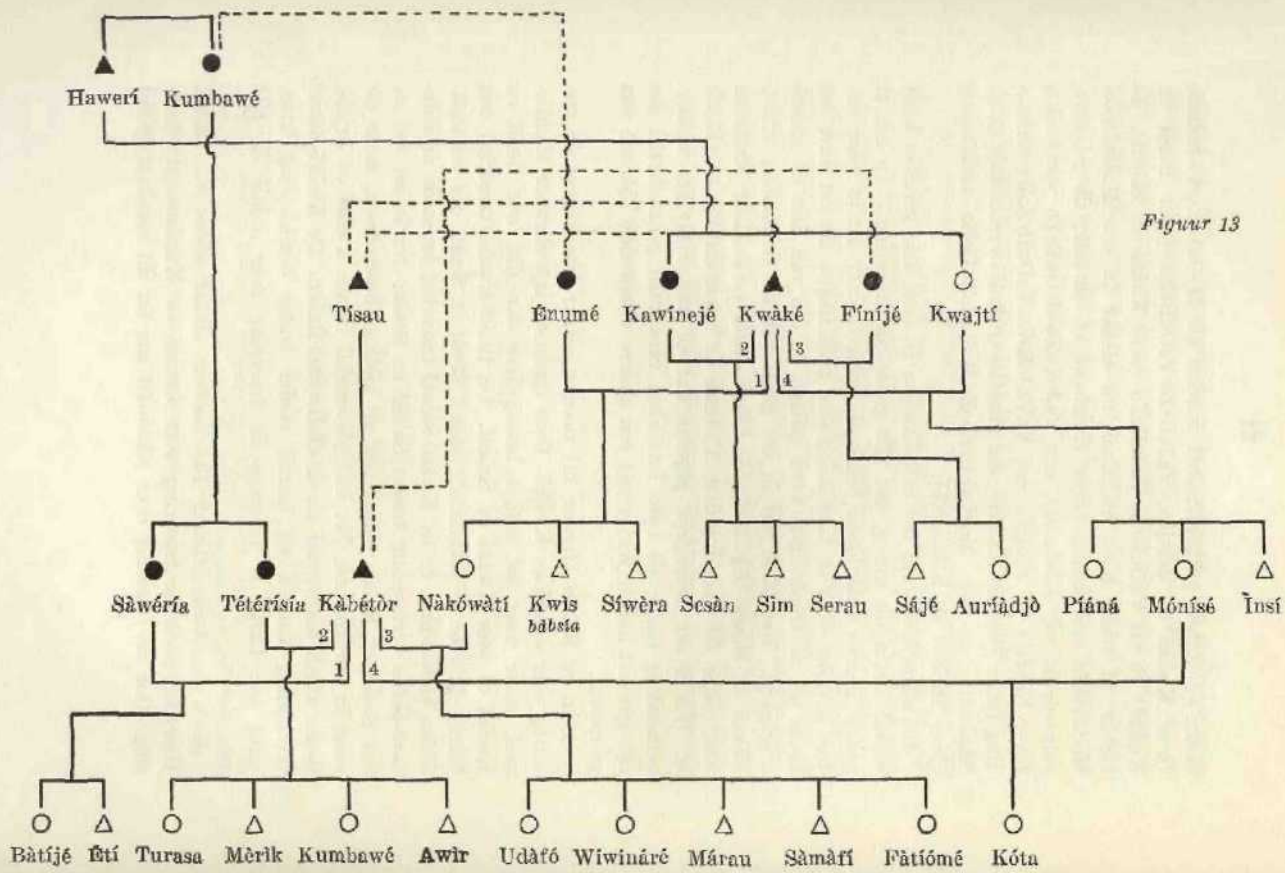
¹⁾ Zo traceert men alle tertiaire en verre relaties. Ik heb hiervan gemak ondervonden bij het onderzoek naar de leeftijdsverschillen tussen traditionele verwanten. De Maleise term *sudara* heeft bij de Samarokena en Mukrara dezelfde betekenis als de inheemse term *ugía* en kan dus zowel JoBr als JoZu betekenen.

Sesàn en Rubèn geklassificeerd worden als MoOuBrZo-VaJoZuZo (over Kwàké en Jejejí), VaJoBrZo-VaOuBrZo (over Beròf en Kwàké) en als VaOuBrZo-VaJoBrZo (over Kwàké en Sàbetí). In figuur 13 staan Kwìs en Awìr tot elkaar in een MoMoZuZo-MoZuDoZo verhouding (over Kumbawé en Énumé; de geboortevolgorde is mij onbekend), een VaJoZuZo-MoOuBrZo verhouding (over Kàbètòr en Fíníjé), een VaVaJoBrZo-VaOuBrZoZo verhouding (over Tísau en Kwàké), een MoJoBr-OuZuZo verhouding (over Nàkòwàtí) en een MoMoOuBrDoZo-MoVaJoZuDoZo verhouding (over Hàwerí en Kumbawé).

De ingewikkeldheid der betrekkingen in deze drie gevallen komt vooral hierin tot uiting, dat alle genoemde tracersingen op een of andere manier funktionele betekenis hebben, maar dat in ieder van deze gevallen voor de terminologische klassifikatie als het ware een keuze uit de tracersingen werd gedaan en één van deze de andere overheerst. Het bleek dat in het geval van de verhouding tussen Màrné en Mósès (figuur 5) de *bàbsía-ànata* verhouding beslissend was, omdat de tracersing over Tjóremé de meest direkte en aktuele is. Het is een belangrijk gegeven dat de oorspronkelijke sibling-verhouding tussen de twee betrokken verwanten gehandhaafd zou zijn geweest indien Wejàs met een andere vrouw dan Tjóremé was getrouwd.

Sesàn en Rubèn (figuur 12) noemen elkaar *téta* wegens de tracersing over Jejejí en Kwàké. Deze tracersing is weliswaar traditioneel, maar naar het schijnt belangrijker dan die over Beròf en Kwàké of over Kwàké en Sàbetí. De Beròf-Kwàké tracersing was belangrijk voor de verhouding tussen Beròf en Sesàn, een *musítetá-àhéna* verhouding, en de Kwàké-Sàbetí tracersing bepaalde de *data-nara-àhéna* verhouding tussen Sàbetí en Sesàn. Nu is het wel zo, dat Sesàn en Rubèn elkaar ook als siblings beschouwen, maar dit staat in verband met het leeftijdsverschil tussen Kwàké en Jejejí. Sesàn wordt beschouwd als de OuBr van Rubèn. De Kwàké-Sàbetí verhouding kunnen wij hierbij verder buiten beschouwing laten, want ook Laraj is vanwege de tracersing over Jejejí de *téta* van Sesàn.

Kwìs en Awìr (figuur 13) noemen elkaar *àhéna* en *bàbsía*. Hiervoor geeft de tracersing over Énumé en Kumbawé de doorslag. Ook de tracersing over Nàkòwàtí zou tot dit resultaat geleid



Figur 13

hebben, maar hierover rept men verder niet. Awir noemt Nàkòwàtí wel *aja*, maar zij is niet zijn werkelijke Mo. De Nàkòwàtí-tracering is alleen belangrijk voor de *bàbsia-ànata* verhouding tussen Nàkòwàtí's broers en haar eigen kinderen. Eenzelfde verhouding bestaat er tussen Mònísé's broers, die blijkens figuur 13 dezelfde zijn als Nàkòwàtí's broers, en haar kind. Van de andere genoemde traceringen is die over Fíníjé en Kàbétòr belangrijk voor de *téta*-verhouding tussen Sájé en Auriádjà enerzijds en alle kinderen van Kàbétòr anderzijds. Tenslotte is er de tracering over Hàwerí en de oude Kumbawé, waardoor Kawínejé's en Kwajti's kinderen enerzijds en Sàwéría's en Tétérísía's kinderen anderzijds *wàgèja* van elkaar zijn.

Dergelijke ingewikkelde traceringen zijn volstrekt geen uitzondering en wij kunnen uit de voorbeelden twee konklusies trekken. In de eerste plaats volgt men bij de keuze van de tracering voor de terminologische klassifikaties niet een bepaalde lijn. Er zijn patrilineale en matrilineale, maar ook niet-unilineale, willekeurige elementen. Het blijkt in de tweede plaats dat men een voorkeur heeft voor traceerbare relaties die in de biologische gezinskern hun oorsprong hebben of de gezinskern het dichtst benaderen. Groepsfactoren spelen slechts een rol wanneer het gaat om zeer verre en volkomen traditionele betrekkingen, zoals bijv. in de kollektieve *aka-ugia* verhouding tussen de Samarokena en de Saberi van het tegenwoordige kustdorp Aruswar. Ook binnen de samenleving spreekt men wel eens over kollektieve terminologische betrekkingen. Zo beschouwt men vanuit een groepsoogpunt het Mukrara-geslacht van Bâhâm als *aka* van het Samarokena-geslacht van Kwàké (III, 1). Kwàké's geslacht is in de gemeenschap van de Samarokena in een traditionele patrilineale gedachtegang de *ugia* van Kàbétòr's geslacht (III, 2, L), omdat Tísau als de OuBr van Kwàké wordt beschouwd.

De betrekkingen tussen de leden van deze geslachten zijn verder echter sterk gedifferentieerd ten gevolge van het grote aantal biologische gezinskernen. Slechts Kàbétòr en Marné worden door Kwis en zijn siblings OuBr genoemd. Er bestaat verder echter een MoBr-ZuKi verhouding tussen de zoons van Kwàké's vrouw Énumé en de kinderen van Kàbétòr's vrouwen Sàwéría en Tétérísía wegens de sibling-verhouding tussen de genoemde vrouwen; een MoBr-ZuKi

verhouding tussen alle zoons van Kwàké en de kinderen van Kàbètòr's en Màrné's vrouwen Nàkòwàtí, Píáná en Mònísé, omdat deze vrouwen kinderen van Kwàké zijn; een *wàgèja*-verhouding tussen de kinderen van Kwàké's vrouwen Kawínejé en Kwajtí en de kinderen van Kàbètòr's vrouwen Sàwéria en Tétérísía wegens de sibling-verhouding tussen deze vrouwen; een *téta*-verhouding tussen de kinderen van Kwàké's vrouw Fíníjé en alle kinderen van Kàbètòr en Màrné, omdat Fíníjé een traditionele OuZu van deze mannen is.

Deze komplikaties treden aan de dag in de relaties tussen alle verwantschapsgroepen, zowel bij de Samarokena als de Mukrara. Het terminologische beeld is groepsgewijs niet homogeen, hetgeen des te meer opvalt wanneer men de situatie nog eens voor één persoon nagaat. Van Mèrik's sibling-groep zijn Bàtljé, Ètí, Turasa, Mèrik, Kumbawé en Awir Sesàn's *wàgèja*. Hij is echter *bàbsía* van de andere siblings van Mèrik. De eerstgenoemden zijn Sesàn's generatiegenoten, maar voor de laatstgenoemden behoort hij tot ouders' generatie.

Door al deze factoren is het onmogelijk de terminologische klassifikaties uit de verwantengroepen te beredeneren. Het beeld van de verwantschapsterminologie wordt door individuele traceringsbeheerst.

AANVERWANTSCHAPSTERMINOLOGIE

De eigenlijke aanverwantschapstermen van de Samarokena en Mukrara zijn:

Ego's generatie:

<i>ísía</i>	echtgenote	
<i>àkéna</i>	echtgenoot	
<i>hàbàtà</i>	OuZuMa	(m. en v. s.)
<i>naburísía</i>	JoZuMa	(„ „ „ „)
<i>érikía</i>	OuBrVr	(„ „ „ „)
<i>anésía</i>	JoBrVr	(„ „ „ „)
<i>umèna</i>	VrOuBr	
<i>èhíwa</i>	VrJoBr	
<i>mesenísía</i>	VrOuZu	
<i>énubía</i>	VrJoZu	

<i>màmekà</i>	MaOuBr, MaOuZu	
<i>póréta</i>	MaJoBr	
<i>burenemísta</i>	MaJoZu	
<i>itesía</i>	BrVrSibl, ZuMaSibl	(m. en v. s.)

Ouders' generatie:

<i>éribóra</i>	MaMo, MaMoBr
<i>tàtebijé, nàhàn</i>	MaVa, MaVaBr
<i>ésiwa</i>	VrMo, VrMoZu
<i>itetà</i>	VrVa, VrVaBr, VrVaZu
<i>sókasóka, datíwía</i>	VrMoBr

Kind's generatie:

<i>anésía</i>	ZoVr, ZuZoVr	(„ „ „ „)
<i>naburísía</i>	DoMa, ZuDoMa	(„ „ „ „)

In de aanverwantschapsterminologie spelen ook enige verwantschapstermen een rol. Zo identificeert men VaZuMa met Va en MoBrVr met Mo. Er zijn aanwijzingen dat VaBrVr met VaZu en VrMoBr met MoMoBr worden geïdentificeerd. Verder worden de termen *data* en *aja* ook wel gebruikt ter aanduiding en aanroeping van OuZuMa en OuBrVr, voor wie ook speciale aanverwantschapstermen bestaan. Vooral de aanverwantschapsterm *érikía* (OuBrVr) is niet populair: men zegt dan het liefst *aja*.

Ook over het linguïstische aspekt van de aanverwantschapstermen kan ik niet veel mededelen. Er kan slechts vermeld worden dat *isia* en *àkéna* de algemene betekenis hebben van „vrouw” en „man”.

Er schuilen verder in ons overzicht onvolkomenheden. De termen worden in de praktijk niet alle gebruikt en verschillende termen leerde ik niet uit genealogisch onderzoek maar door abstrakte onderzaging kennen. Onzeker zijn met name nog de terminologische posities van VrVaZu, ZuZoVr en ZuDoMa. Voor de twee laatstgenoemde aanverwanten heb ik ook de verwantschapsterm *màkànenà* horen gebruiken. De meest gebruikte termen zijn die voor generatiegenoten en de minst gebruikte die voor tertiaire aanverwanten van andere generaties. Zo ver ik weet, bestaan er geen aanverwantschapstermen voor leden van grootouders' en kleinkind's generatie.

De verhouding met deze verwanten wordt terminologisch door de bestaande verwantschapsverhoudingen bepaald.

Het aantal eigenlijke aanverwantschapstermen is overigens betrekkelijk groot en de aanverwantschapsterminologie van de generaties van Ego, grootouders en kinderen is opmerkelijk zelfstandig. De termen worden zowel in de aanduiding als in de aanspraak veel gebruikt, hetgeen grotendeels het gevolg is van de vele op aanverwantschap betrekking hebbende naamtaboes. De enige uitzondering hierop is de verhouding tussen echtgenoten. Man en vrouw mogen elkaar bij de naam noemen. Soms bezigt men daarbij een samenstelling van naam en aanverwantschapsterm in een vertrouwelijke betekenis. Zo roept bijv. de Samarokena Mèrik zijn vrouw Hètémé aan met de uitdrukking *Hètémisia*.

DE KLASSIFIKATIEBEGINSELEN

Het is begrijpelijk dat de invloed van spreker's sekse betrekkelijk groot is, omdat de allermeele termen via een echtpartner worden getraceerd. Ook de sekse van de aangeduide of aangesprokene heeft sterke invloed. Er zijn slechts drie termen waarbij deze faktor zonder betekenis is, nl. *màmekà* (MaOuBr, MaOuZu), *éribóra* (MaMo, MaMoBr) en *itesía* (BrVrSibl, ZuMaSibl).

De termen zijn voorts te onderscheiden in kollektief gebruikte en individueel gebruikte benamingen. Kollektief zijn de termen die via een echtpartner, en individueel zijn zij die via een verwant worden getraceerd. Dit is wel vermeldenswaard aangezien er een speciale term bestaat voor BrVrSibl en ZuMaSibl, nl. *itesía*. Deze term past men alleen toe wanneer met de betrokkenen een huwelijksbetrekking kan worden aangegaan. Zijn er echter traceerbare verwantschapsrelaties in het spel, dan bepalen die de klassifikatie. Dit is nl. zeer goed mogelijk. De Samarokena Kwìs noemt bijv. Kumbawé, de vrouw van zijn broer Sesàn, *anésía* (figuur 13). Hij noemt echter haar siblings niet *itesía*, omdat velen hunner kinderen zijn van zijn zusters Nàkòwàtí, Piáná en Mónisé en hij dus hun MoBr is. Wij hebben trouwens gezien, dat hij ook tot de kinderen van Tétérísía en Sàwéría, waartoe Kumbawé behoort, in een MoBr-ZuKi verhouding staat.

Met uitzondering van de termen voor echtgenoten zijn alle aanverwantschapstermen klassificerend. Zo zijn, om enkele voorbeelden

te geven, in beginsel alle al of niet klassificerende moeders van iemand's echtgenote *ésiwa* en al haar (klassificerende) JoBr *èhiwa*. Zelfs termen als *hàbàtā* (OuZuMa) en *naburisia* (JoZuMa) zijn klassificerend, omdat men deze termen ook gebruikt voor de echtgenoten van traceerbare CrCo. Uit een algemeen ethnologisch oogpunt is dit een zeer bijzondere klassifikatie.

Het is overigens opvallend dat het aantal differentiaties met betrekking tot Ego's generatie in de aanverwantschapsterminologie groter is dan in de verwantschapsterminologie. Dit wordt mede geaksentueerd door de grote funktionele betekenis van de aanverwantschapstermen. Dikwijls gebruikte termen als *èhiwa*, *umèna*, *hàbàtā* en *naburisia* worden niet met elkaar verwisseld.

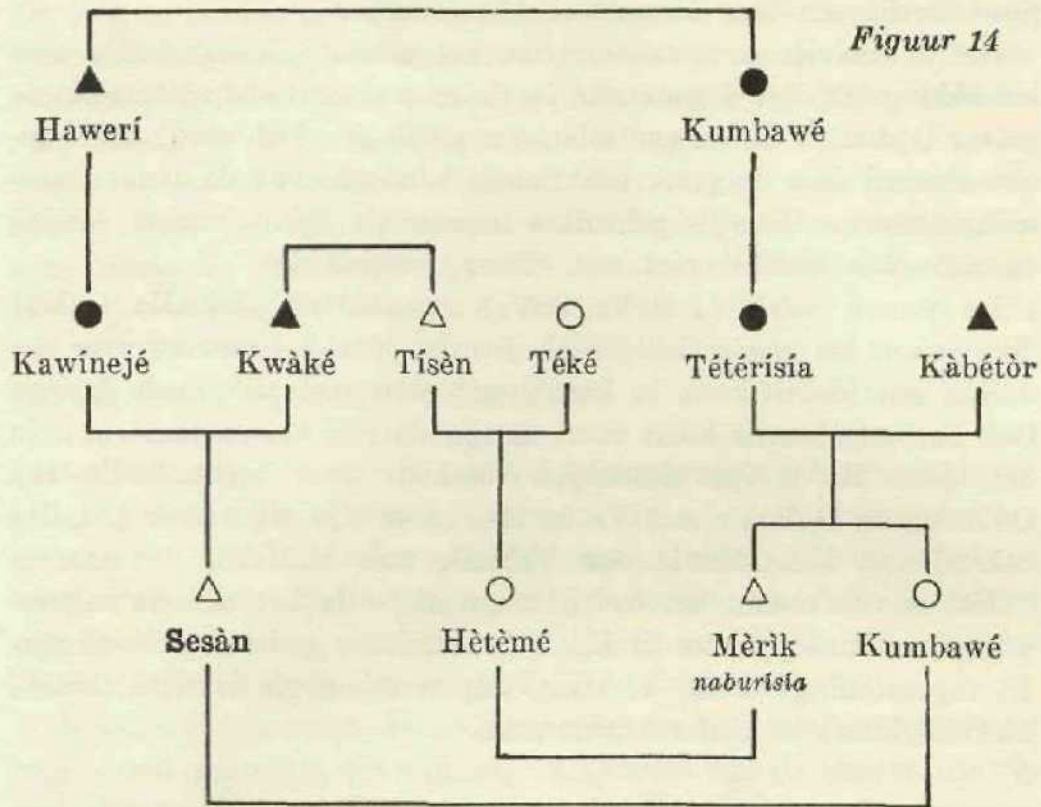
De termen *anésia* (JoBrVr, ZoVr) en *naburisia* (JoZuMa, DoMa) doorbreken het generatiebeginsel, doordat hierbij tracing over een JoSibl een identifikatie in kind's generatie met zich mede brengt. Ook het omgekeerde komt voor, al zijn daarbij verwantentermen in het spel. Er is een duidelijke voorkeur voor identifikatie van OuZuMa en OuBrVr met Va en Mo, en er zijn mij enkele gevallen bekend van identifikatie van VrMoBr met MoMoBr.

Het is vooral aan het leeftijdsverschil te danken dat de aanverwantschapsklassifikaties in Ego's generatie zo gedifferentieerd zijn. In tegenstelling tot de verwantschapsterminologie is deze invloed niet merkbaar in ouders' generatie.

KOMPLIKATIES IN AANVERWANTSCHAPSTERMINOLOGIE

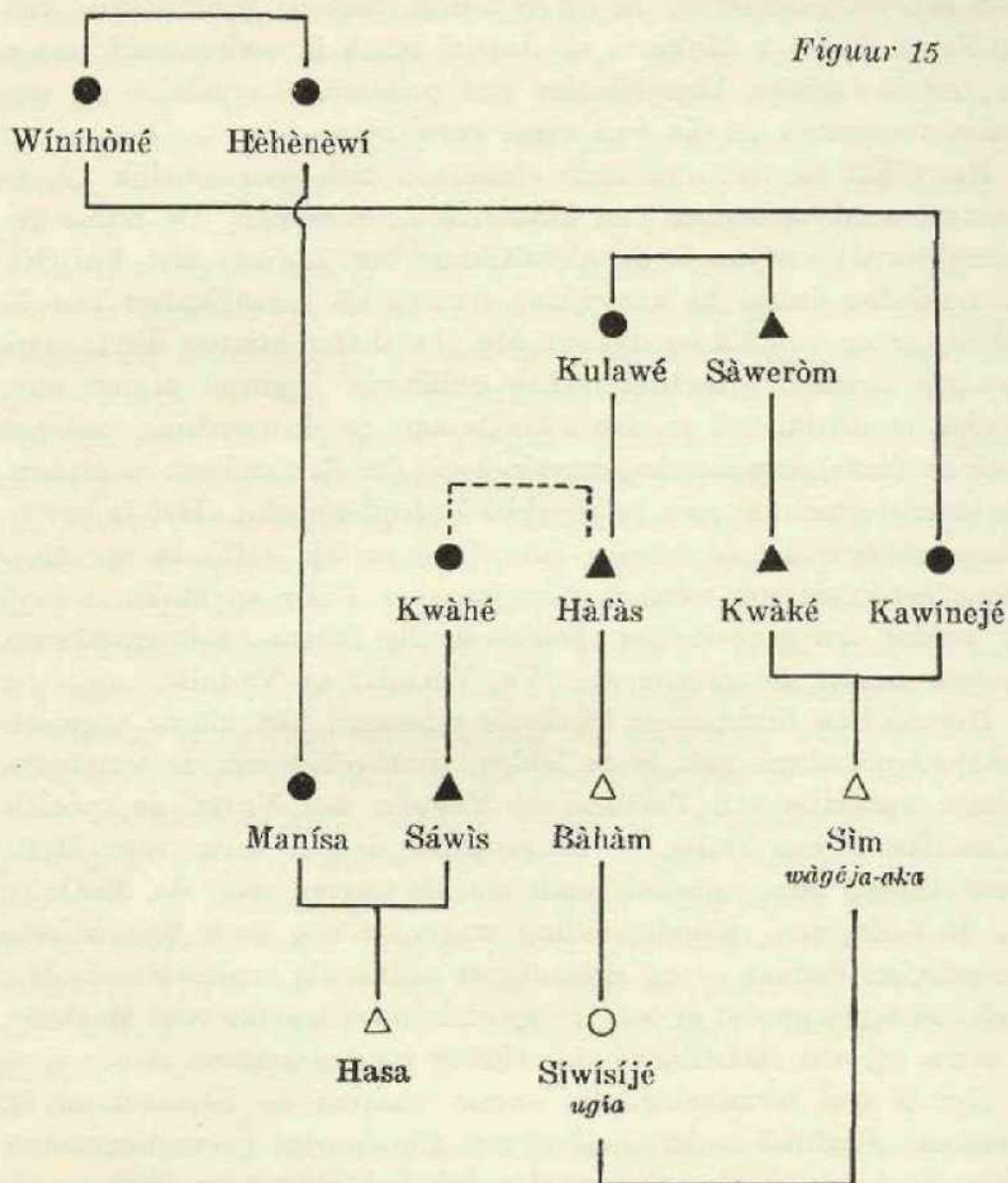
Ook bij de aanverwantschapsterminologie doen zich komplikaties voor ten gevolge van meervoudigheid van tracing der individuele relaties. Een voorbeeld hiervan is de verhouding tussen Sesàn en Mèrik (figuur 14), die met een JoZu van elkaar getrouwd zijn en ten opzichte van elkaar daarom de posities innemen van zowel VrOuBr als JoZuMa. Nu is de situatie zo, dat Sesàn Mèrik *naburisia* noemt en omgekeerd Mèrik Sesàn *umèna*. Hierin manifesteert zich in de eerste plaats het leeftijdsverschil, want in traceerbare afstamming is de lijn van Sesàn de oudste en die van Mèrik de jongste. Verder is het huwelijk van Mèrik en Hètémé het eerst gesloten. Het blijkt dus wel uit dit voorbeeld dat men in dergelijke gevallen met vele factoren rekening dient te houden.

Het klassificeren van een ZuMa of BrVr is ook afhankelijk van de aard van de verhouding met de schakelverwant en van individuele factoren die de aanverwantschapsverhouding beïnvloeden. Het komt voor dat men een persoon, die men klassificerend als een



aanverwant zou kunnen beschouwen, als een verwant aanduidt en aanspreekt. Soms gebeurt dit omdat de sibling-verhouding met de schakelverwant ver en onbelangrijk is, soms omdat de aanverwant onbevleete daden heeft verricht en men hem of haar niet meer als aanverwant wil erkennen. Zo bestaat er een aanverwantschapsverhouding tussen de Mukrara Hasa en de Samarokena Sim, omdat Sim met een (traditionele) zuster van Hasa is getrouwd (figuur 15). Tussen Sim en Hasa bestaat echter ook een traceerbare *wàgèja*-verhouding. Maar zij beschouwden elkaar als zwagers op grond van de traditionele verwantschapsverhouding tussen Hasa en Síwísíjé, Sim's vrouw, omdat Síwísíjé evenals Hasa van Mukrara-afkomst is en Sim haar als echtgenote heeft medegevoerd naar

de Samarokena. Terwijl Sim met haar getrouwd was, heeft hij zich echter schuldig gemaakt aan ongeoorloofde en enkele malen zelfs incestueuze en overspelige relaties met zowel Samarokena- als Mukrara-vrouwen, waarmede hij zich de woede van de Mukrara,



en daaronder Hasa, op de hals heeft gehaald. Hasa noemt hem thans niet meer zwager, spreekt hem aan bij de naam en handhaaft de verwantschappelijke klassifikatie.

GEGEVENS VAN STRUKTURELE BETEKENIS

(Aan-)verwantschapsterminologieën lenen er zich wegens hun aard bijzonder toe, naar hun functionele betekenis voor het verwantschaps- en huwelijksleven te worden beoordeeld. Als résumé van het voorgaande wil ik dit ook doen met de terminologie van de Samarokena en Mukrara en daarbij maak ik onderscheid tussen de terminologische klassifikaties van primaire, secundaire en tertiaire verwanten en die van verre verwanten.

Het blijkt nl. dat unilineale elementen zich voornamelijk tot de eerstgenoemde categorie van klassifikaties beperken. De minst gekompliceerde hiervan is de identifikatie van siblings met VaBrKi. Een minder duidelijke aanwijzing leveren de klassifikaties van de sibling-groep van Va en die van Mo. De differentiaties die in deze groepen bestaan, doorbreken het unilineale beginsel echter niet, omdat ze uitsluitend te danken zijn aan de doorwerking van het voor de (aan-)verwantschapsterminologie der Samarokena en Mukrara in alle opzichten zeer belangrijke leeftijdsverschil. Het is bovendien gebleken dat de termen *data* (Va) en *aja* (Mo) in een algemene betekenis ook worden gebruikt voor VaBr en MoZn, terwijl er verder een gedeeltelijke, betekenisvolle fonetische overeenkomst bestaat tussen de termen voor Va, VaOuBr en VaJoBr.

Hoewel hun functionele betekenis uiteraard niet uit de verwantschapsterminologie valt af te leiden, doorbreken ook de terminologische associatie van VaOuZu en VaJoZu met Va en de speciale klassifikatie van MoBr — aangenomen dat de term voor MoBr morfologisch geen verband houdt met de termen voor Mo, MoOuZu en MoJoZu, een veronderstelling waarvoor nog geen linguïstische bevestiging bestaat — op zichzelf het unilineale beginsel niet. Het valt overigens op dat er ook een speciale term bestaat voor MoMoBr, waarin wij een matrilineale aanwijzing zouden kunnen zien.

Het is een terminologische puzzle waarom de Samarokena en Mukrara MoZuKi onderscheiden van alle overige generatiegenoten. Wat de betekenis hiervan verder ook zal blijken te zijn, het is duidelijk dat ook dit verschijnsel op een matrilineale factor wijst.

Een algemene unilineale aanwijzing, maar ook een aanwijzing van een bepaalde huwelijksstructuur, is de speciale identifikatie van de tertiaire MoBrKi en VaZuKi. Zij wijst op een symmetrische

ruilstructuur, waarbij twee mannen met elkaars zusters trouwen. Voorzover dit hierop betrekking kan hebben, is het vermeldenswaard dat het zelfstandige en gekompliceerde karakter van de aanverwantschapsterminologie geen aanwijzing is dat het huwelijk door verwantschap wordt bepaald.

Beoordeeld naar de speciale identifikatie van MoBrKi en VaZuKi, beantwoordt de CrCo-terminologie van de Samarokena en Mukrara aan het z.g. „Iroquois“-type. De identifikatie verliest echter gedeeltelijk haar waarde door de verruimde betekenis der sibling-termen, waardoor aan de betrokken terminologie ook een element van het z.g. „Hawaiian“-type niet niet vreemd is¹⁾.

De identifikatie van MoBrKi en VaZuKi strookt als aanwijzing van een bepaalde huwelijksstructuur niet met de vereenzelviging volgens het generatiebeginsel van de echtgenoten van CrCo met die van siblings, en met de identifikatie van MoBrVr met Mo en VaZuMa met Va. In een huwelijksstructuur, symmetrisch in dezelfde generatie, zou men immers de identifikatie mogen verwachten van MoBrVr met VaZu en van VaZuMa met MoBr. Deze afwijking hierop is zo opvallend omdat direkte huwelijksruil bij de Samarokena de regel is en in verband daarmee in werkelijkheid MoBrVr en VaZuMa inderdaad dikwijls met VaZu en MoBr samenvallen. Wij hebben hier dus te maken met een duidelijk generatieverschijnsel.

Vauwege de geringe invloed van de beginselen van zijdelingse verwantschap en bifurkatie op de generaties van grootouders, kinderen en kleinkinderen, kunnen er uit de terminologie van deze generaties geen unilineale elementen worden afgeleid. In het bijzonder de terminologie van kind's generatie wordt geheel door het bilateraat beheerst. In grootouders' generatie vereenzelvigt men weliswaar VaVa met VaVaBr, maar naar het generatiebeginsel ook met VaMoBr. En met *tótófàsia* identificeert men MoVa met MoMo, MoMoZu en VaVaZu.

¹⁾ Uitgaande van de termen, door manlijke sprekers voor vrouwelijke verwanten gebruikt, definieert Murdock het „Iroquois“-type als volgt: „FaSiDa and MoBrDa called by the same terms but terminologically differentiated from parallel cousins as well as from sisters; parallel cousins commonly but not always classified with sisters.“ En het „Hawaiian“-type: „all cross and parallel cousins called by the same terms as those used for sisters.“ (*Social structure*, 1949, p. 223).

Bij de klassifikaties van verre verwanten is in het geheel geen sprake meer van unilineale trekken. Wat de Va-klassifikaties betreft, identificeert men Va niet alleen met VaVaBrZo en VaMoZuZo, maar ook met VaMoBrZo en VaVaZuZo. In een unilateraal en een dubbel-unilateraal systeem zou de identifikatie van de twee laatstgenoemden op zichzelf niets bijzonders zijn, maar hun identifikatie met Va is vanuit deze systemen onverklaarbaar, omdat zij daarin van Va worden onderscheiden en als MoBr of met een speciale term worden geklassificeerd.

Hetzelfde verschijnsel doet zich voor bij de Mo-klassifikaties van verre verwanten. Het gaat hierbij echter niet om een generatieverschijnsel, omdat er ook MoBr- en VaZu-klassifikaties van verre verwanten bestaan. Deze klassifikaties zijn afhankelijk van de sekse en het verschil in sekse van de aangeduide verwant en de schakelverwant in ouders' generatie.

Dezelfde moeilijkheden ontmoeten wij in de klassifikaties van verre generatiegenoten, waarbij het opvalt dat bijv. VaMoBrZoKi en VaVaZuZoKi als siblings worden beschouwd, MoMoBrDoKi en MoVaZuDoKi speciaal met MoZuKi worden geïdentificeerd en MoMoBrZoKi met CrCo. Enerzijds mag men hierbij niet van bilaterale aanwijzingen spreken omdat de *téta*- en *wàgèja*-klassifikaties zich handhaven en anderzijds doorbreken de klassifikaties toch het unilineale beginsel. Vanuit unilaterale en dubbel-unilaterale systemen bezien, is het onbegrijpelijk waarom VaMoBrZoKi als sibling en niet als VaZuKi en/of MoBrKi of speciaal zijn geklassificeerd, terwijl omgekeerd in eenvoudige dualistische of dubbel-dualistische systemen VaMoBrDoKi geen CrCo maar siblings zijn.

De verklaring der genoemde verschijnselen dienen wij in een andere sfeer te zoeken. Wij hebben gezien dat de sekse en het verschil in sekse der schakelverwanten in ouders' generatie de klassifikaties van verre verwanten bepalen. De invloed van dit klassifikatieverschijnsel beschouw ik er als een aanwijzing van dat de sibling-groep een eenheid van grote betekenis vormt en dat daar een geprononceerd verschil in sociale status tussen de seksen mee gepaard gaat. Hierdoor is het mogelijk dat VaZu en MoBr enerzijds typische vertegenwoordigers zijn van de sibling-groepen van Va en van Mo en anderzijds in deze groepen toch een bijzondere positie innemen. Deze aanwijzing wordt ongetwijfeld door de in

het voorgaande beschreven inheemse wijze van traceren bevestigd.

Het lijkt verder waarschijnlijk, dat de genoemde bijzonderheid van de klassifikaties van verre verwanten mede samenhangen met de geringe bereidheid om ver te traceren en met de voorkeur voor voor tracering vanuit de biologische gezinskern.

VERGELIJKINGEN IN HET WESTELIJKE BINNENLAND

De verwantschaps- en aanverwantschapsterminologie vertoont in het westelijke binnenland wel enige variaties, maar legt fundamenteel toch een grote eenvormigheid aan de dag.

De Kwerba hebben ongeveer dezelfde terminologie als de Samarokena en Mukrara. De bezittelijke verbuiging, ook hier met voorvoegsels uitgedrukt, speelt echter zowel in de aanduidings- als de aanspraakterminologie van de Kwerba een grotere rol. Dit is bij andere terminologieën in het westelijke binnenland niet het geval.

Bij sommige Saberi-groepen heb ik een identifikatie gevonden van VaJoZu met VaJoBr (*wénu*), maar andere groepen, met name de Mararena en Nambairo, noemen VaJoBr *wénu* en VaJoZu *anónó*. De Saberi hebben ook een speciale aanverwantschapsterm voor CrCoVr, nl. *anópéjwi*. Bij alle Saberi-groepen zijn verder de differentiaties van de terminologie van grootouders' generatie enigszins anders en worden VaVa en MoVa geïdentificeerd met de term *èsrári*.

MoZuKi en CrCo worden door de Saberi onderscheiden met *gómèná* en *ànéjwi* en door de Kwerba met *kómòñ* en *téjtsj*. Deze Kwerba-termen komen ten westen van de Apauwar in nagenoeg dezelfde vorm voor bij de Sasawa en Airoran.

De Kaowerawédj van de Mamberamo schijnen een (aan-)verwantschapsterminologie te bezigen die in sommige opzichten toch wel meer afwijkt van de terminologie der Samarokena en Mukrara, dan de terminologieën van de andere gemeenschappen, die ik persoonlijk bezocht heb. Zij is daarom een korte afzonderlijke bespreking waard.

Volgens de gegevens van Van Eechoud¹⁾, die de Kaowerawédj

¹⁾ J. P. K. van Eechoud, *Verslag van de exploratie naar Centraal Nieuw Guinea*, 2de boek, pp. 53—55.

langdurig heeft bezocht, hebben deze ook termen voor de generaties van overgrootouders en achterkleinkinderen. Deze terminologie wordt geheel beheerst door het generatieprincipe. Ook grootouders worden naar hun generatie geklassificeerd, maar er zijn daarbij aparte termen voor mannen en vrouwen. In verdere afwijking van de terminologie der Samarokena en Mukrara bestaan er voor ouders' generatie aparte identifikaties van Va en VaJoBr (*ntata*), van Mo en VaJoZu (*maja*), van VaOuBr, MoOuBr, MoOuZu en VaOuZu (*mamak*) en aparte termen voor MoJoZu (*énak*) en MoJoBr (*pabietj*). De speciale klassifikatie van MoJoBr is echter betrekkelijk, aangezien volgens Van Eechoud *pabietj* ook voor de aanduiding van Va kan worden gebruikt.

Een belangrijke afwijking van de terminologie der Samarokena en Mukrara doet zich voor bij die van generatiegenoten. Men identificeert alle personen van Ego's generatie volgens Van Eechoud met siblings, d.w.z. met OuBr (*akem*), JoBr en JoZu (*natjied*), of met OuZu (*awajem*). Deze klassifikaties wijken op zichzelf niet af van die van de Samarokena en Mukrara.

Kind's generatie onderscheidt zich bij de Kaowerawédj niet door een generatie-terminologie, maar door aparte identifikaties van JoBrKi en JoZuKi (*makanan*), van Zo, OuBrZo en OuZuZo (*enenamoer*) en van Do, OuBrDo en OuZuDo (*emajetj*). Het is verder opvallend dat de term *makanan* het generatiebeginsel doorbreekt, doordat men hiermede tevens alle kleinkinderen aanduidt.

Ook de aanverwantschapsterminologie wijkt in enkele opzichten van die der Samarokena en Mukrara af. In ouders' generatie bestaan er identifikaties van VrVa met MaVa (*menam*) en van VrMo met MaMo (*ékwok*). In Ego's generatie klassificeert men OuBrVr, VrOuBr en VrOuZu apart (*erietj*, *ésakai*, *mónies*), maar identificeert men MaJoBr met MaJoZu (*poliedjem*), MaOuBr met MaOuZu en JoBrVr (*oewanarie*), VrJoBr met VrJoZu (*ésao*), en tenslotte OuZuMa met JoZuMa (*oemetj*). Hierbij valt nog verder op, dat de term *oewanarie* ook in een ruimere betekenis schijnt te worden gebruikt. In een toelichting op de termen spreekt Van Eechoud tenminste over de „„oewanarie”-verhouding, die bestaat tusschen schoonvader en schoondochter, schoonmoeder en schoonzoon, broers en de echtgenoten van hun jongere broers.”

Van Eechoud vermeldt geen klassifikaties van verre en traditio-

nele verwanten, maar het blijkt wel uit zijn verslag, dat zij voorkomen. Evenals bij de Samarokena en Mukrara schijnen voorts ook bij de Kaowerawédj de verwantschapsverhoudingen zeer ingewikkeld te kunnen zijn.

Wanneer men nu de verwantschapsterminologie der Kaowerawédj vergelijkt met die van de gemeenschappen welke ik persoonlijk heb onderzocht en die representatief zijn voor het grootste deel van het westelijke binnenland, valt het op, dat de Kaowerawédj niet het „Iroquois”-type van CrCo-terminologie hebben dat voor de andere terminologieën zo kenmerkend is. Dit is vooral zo merkwaardig omdat de overeenkomsten tussen de kultuur van de Kaowerawédj en die der andere westelijk-binnenlandse gemeenschappen van fundamentele aard zijn.

Het is niet geheel uitgesloten dat Van Eechoud over de CrCo-terminologie toch onvolledig is ingelicht. Hij vermeldt zelf, dat hij in zijn verslag enige termen heeft weggelaten, „die naar mijn meening niet met voldoende zekerheid konden worden vastgesteld.” Verder dient er rekening mede gehouden te worden, dat de sibling-termen overal in het westelijke binnenland een zeer elastisch karakter hebben. Het is mijn persoonlijke ervaring, dat dit een verschijnsel is waarachter de CrCo-termen, die eigenlijk een bijzondere betekenis hebben, dikwijls schuil gaan. Ik wil hiermee verder echter geen afbreuk doen aan de betekenis van Van Eechoud's materiaal. Hij heeft dit materiaal op genealogische grondslag verzameld: „Aan de hand van den stamboom werden vele honderden gevallen gesteld en daaruit werden de betreffende benamingen afgeleid.” Dit waarborgt dus wel een grote mate van betrouwbaarheid.

Hoe dit verder ook zij, het is wel zeker dat de meeste terminologieën van het westelijke binnenland zich kenmerken door een „Iroquois” CrCo-terminologie. En dit is een belangrijk punt. Er zijn nl. verschillende terminologische verschijnselen in het westelijke binnenland, die weliswaar van fundamentele betekenis zijn, maar die ook in de andere gebieden van het Sarmische voorkomen. Hiertoe behoren de speciale MoBr-klassifikatie, de grote betekenis van het leeftijdsverschil, de klassifikatie van verre verwanten op grondslag van de sekse van en het verschil in sekse tussen de schakelverwanten in ouders' generatie, die zich overal ook uit in

de traceringswijze, en verder de invloed van individuele tracering op de klassifikaties, waardoor een ingewikkelde terminologie is ontstaan.

Er zijn echter ook verschillen. Zo bestaat er zowel in het oostelijke binnenland als langs de oostkust een eenvoudiger en minder duidelijk van de verwantschapsterminologie te onderscheiden aanverwantschapsterminologie. In deze gebieden wordt voorts de speciale term voor MoBr wederkerig ook gebruikt voor ZuKi. Dit verschijnsel ontbreekt in het westelijke binnenland, waar de terminologie voor kind's generatie volledig door het generatiebeginsel wordt beheerst. Hiermede gaat verder gepaard, dat met uitzondering van de terminologie der Sobei van de dorpen Sarmi, Sawar, Serwar en Bageiserwar, de CrCo-terminologie overal in het Sarmische buiten het westelijke binnenland het z.g. „Hawaiian"-type vertoont, hetgeen betekent, dat alle generatiegenoten als siblings worden geklassificeerd. Ondanks de mogelijke uitzondering van de Kaowerawédj behoort de „Iroquois" CrCo-terminologie dus tot de meest typische verschijnselen van de terminologieën van het westelijke binnenland.

HOOFDSTUK III

BETEKENIS DER VERWANTSCHAPSVERHOUDINGEN

VERWANTSCHAPSBESEF

In algemene zin ligt het verwantschapsbesef van de Samarokena en Mukrara besloten in een eenvoudig handgebaar: het wijzen op de navel. Dit betekent oorspronkelijk gelijke afkomst, maar het symboliseert goede bedoelingen en een vertrouwelijke sfeer van vriendschap en hulpverlening. Deze vertrouwelijkheid is ongetwijfeld fundamenteel in het verwantschapsleven der Samarokena en Mukrara. De verwantschap biedt ondanks mogelijke konfliktsituaties zekerheid in het leven.

Ideologisch mogen verwanten elkaar niet bestrijden en onderling geen tovenarij aanwenden. De verwantschapssfeer leent zich ook niet voor „commerciële” ruilbetrekkingen, maar alleen voor de gift, waarbij overigens het ruilelement niet hoeft te ontbreken. Het feit dat de werkelijkheid niet altijd met deze ideologie strookt, is op zich zelf wel een belangrijk verschijnsel, maar doet aan de algemene betekenis van de rationalisaties niets af.

Reëel is de verwantschappelijke rechtvaardiging van bezoeken aan veraf gelegen dorpen. Overal waar verwanten zijn, kan men komen. Mensen die men niet verwantschappelijk kan thuisbrengen, zijn vreemdelingen en daarom onbetrouwbaar. Tegenover vreemdelingen neemt men principieel een antagonistische houding aan. Hoewel de moderne tijd hierop thans verzachtend werkt, is het nog steeds zo, dat binnenlanders, die voor een bezoek aan Sarmi naar de kust afzakken, slechts in de dorpen waar men verwanten weet te wonen, zeker zijn van een goede behandeling, onderdak en voedsel.

Verwantschapstracering draagt bij de Samarokena en Mukrara geen overwegend unilateraal karakter. Unilaterale traceringen komen zeker wel voor, maar toch niet meer dan traceringen die

hiervan zowel langs vaders als langs moeders lijn afwijken. De Samarokena en Mukrara kunnen bovendien niet geprezen worden om een fabelachtig geheugen voor ver in het verleden teruggrippende tracersingen. Genealogische kennis is individueel sterk verschillend, maar in het algemeen gaan tracersingen niet verder dan drie generaties terug. Het is mogelijk dat de grote betekenis van de sekse van en het verschil in sekse tussen de schakelverwanten in ouders' generatie bij verwantschapsterminologische klassifikaties van verre verwanten mede met deze geringe geneigdheid om ver te traceren samenhangt.

Desalniettemin heeft verwantschapstracering functionele betekenis, o. a. bij de beslechting van ruzies en konflikten. Verder maakte ik enige keren mee dat personen elkaar voor het eerst in hun leven ontmoetten en daarbij een verwantschappelijke tracering plaats vond om een gemoedelijk contact te bevorderen. Dit werd bezegeld met een geschenkenwisseling.

Het verschil dat er bij de Samarokena en Mukrara tussen ideologie en werkelijkheid van het verwantschapsleven bestaat, laat zich op tweeërlei wijze verklaren. In de eerste plaats bevestigen de rationalisaties dat verwantschap zeer grote betekenis heeft. Ook groepsvormen met principieel andere grondslag zijn uiteindelijk altijd uit verwanten samengesteld. De individu doet het grootste deel van zijn ervaringen op in een omgeving van verwanten.

Maar het onderscheid laat zich ook verklaren uit het verschil in gevoelswaarde tussen „werkelijke” en traditionele verwantschap. Principieel is het hierbij zo dat de Samarokena en Mukrara traceerbare verwantschap als werkelijke verwantschap en niet-traceerbare verwantschap als traditionele verwantschap beschouwen. Naast duidelijke voorbeelden hiervan, zijn er ook uitzonderingen, voornamelijk toe te schrijven aan de invloed van de intensiteit van het contact en die van de lokale groepering. Er is bovendien geen duidelijke grens tussen werkelijke en traditionele verwantschap; zij vloeien in elkaar over. De notie van werkelijke verwantschap neemt af naarmate de tracering meer generaties doorloopt. Twijfelgevallen, te wijten aan gebrekkige genealogische kennis, heb ik aangetroffen bij tracering over drie generaties en in enkele gevallen zelfs over twee generaties. Het komt zelfs

voor dat tracering van de verhouding niet meer mogelijk is, maar toch werkelijke verwantschap wordt aangenomen.

Ondanks deze twijfelgevallen is het onderscheid tussen werkelijke en traditionele verwantschap zeer belangrijk. De genoemde rationalisaties komen het meest met de werkelijkheid overeen bij traceerbare verwantschap. Antagonistische tendenties, conflicten van ernstige omvang, tovenarij en ruilhandel doen zich hoofdzakelijk voor bij traditionele betrekkingen.

De traditionele verwantschapsverhouding is echter niet permanent antagonistisch, maar kan ook integrerend werken. Zij is, zoals wij nog zullen zien, onmisbaar bij het aanknopen van huwelijksbetrekkingen en beheerst verder de vooral religieus en economisch zeer belangrijke verwantschappelijke bindingen met andere groepen.

GEDRAGSNORMEN

Er zijn bij de Samarokena en Mukrara verschillende verwantschaps- en aanverwantschapsverhoudingen die zich door enige gedragsvariatie onderscheiden. Alvorens tot bespreking hiervan over te gaan, dien ik er op te wijzen dat de algemene omgangsvormen tussen verwanten tamelijk vrij zijn en dat de bestaande gedragsdifferentiaties geen grote tegenstellingen te zien geven en niet scherp zijn te formuleren in termen van onderdanigheid en gehoorzaamheid tegenover aanmatiging en weerspanning, of vertrouwelijkheid tegenover stugheid en vermijding, kameraadschap en scherts tegenover vijandigheid, enz.¹⁾ Er zijn nog andere redenen waarom wij met dergelijke karakteriseringën voorzichtig dienen te zijn. In de eerste plaats worden de aanwijsbare en structureel belangrijke differentiaties dikwijls doorbroken door persoonlijke en toevallige elementen. Zo komt het voor dat personen, die verwantschappelijk in een Va-Ki verhouding staan, wegens gering leeftijdsverschil zich als sibilings gedragen, of omgekeerd. In de tweede plaats is het duidelijk merkbaar dat de bestaande gedragsdifferentiaties grotere betekenis hebben bij

¹⁾ De betekenis dezer termen is hier uiteraard vaag. Zij dienen hier slechts om relatietegenstellingen bij de Samarokena en Mukrara aan te duiden.

werkelijke verwantschap dan bij traditionele verwantschap. Tenslotte is er geen verhouding waarin een bepaald gedragsverschijnsel volstrekt overheersend is.

Va-Ki verhouding. Wij merken deze omstandigheid reeds onmiddellijk bij de Va-Ki verhouding. Deze verhouding is tot op zekere hoogte gekenmerkt door de gezagspositie van vader, vooral gedurende de jeugd van het kind. Het krijgt bepaalde opdrachten uit te voeren en er is een tijd dat het moet leren, bepaalde voedselverboden in acht te nemen. Het is gebleken dat dit niet allemaal goedschiks gaat en dat er dikwijls dwang nodig is om het gedrag van het kind in goede banen te leiden. Bij voedselverboden oefent men dwang uit door te dreigen met supranaturalistische sancties. Is het kind onwillig, hetgeen zich wel uit in langdurige huilbuien, dan spreekt men het hard toe. Maakt men zich biezonder kwaad over het gedrag van het kind, dan krijgt het ook wel eens een paar flinke klappen, maar dit gebeurt niet vaak. Een snel tot handtastelijkheden overgaande vader is naar de gedachtegang der Samarokena en Mukrara een slechte opvoeder.

Vaders gezag is echter niet absoluut en de reactie van het gemiddelde Samarokena- of Mukrara-kind op een terechtwijzing van vader is er niet een van angst of van spijt over zijn ongehoorzaamheid, maar van wrok over de geleden vernedering en de onmacht om eigen wil door te zetten. Huilbuien, zelfs van zeer kleine kinderen, zijn krampachtig en komen voort uit een opgekropt gemoed.

Dezelfde verschijnselen gelden ook voor grotere en volwassen kinderen. Een zekere gehoorzaamheid aan vader is waarneembaar, maar het is mij opgevallen dat kinderen over het algemeen zeer vrij gelaten worden en dat een terechtwijzing als regel een wrokstemming opwekt. Men stelt zich hier tegen te weer of doet alsof men er niets mee te maken heeft.

Vaders gezag is dan ook slechts betrekkelijk. Hij is bovendien niet alleen een gezagsfiguur, maar tevens een liefderijke verzorger en hij heeft sterk de neiging het kind, vooral wanneer het klein is, te vertroetelen. Vaders trots is bij de Samarokena en Mukrara zeer ontwikkeld en wanneer het kind groot is geworden, is de verhouding kameraadschappelijk en vertrouwelijk. De op-

groeïende dochter hangt meer aan de moeder, maar de zoon trekt er met vader op uit en werkt met hem samen. Op zijn oude dag wordt vader door zijn kinderen verzorgd¹⁾.

Mo-Ki verhouding. Men treft deze verschijnselen ook aan bij de Mo-Ki verhouding, die zich dan ook niet duidelijk van de Va-Ki verhouding onderscheidt. De Mo-Ki verhouding is echter wel meer emotioneel wegens het grote aandeel van moeder in de lichamelijke en geestelijke verzorging van het kind gedurende zijn eerste levensjaren. Het kind verkeert tijdens deze periode in een innig en permanent contact met moeder. Het zogen houdt lang aan en de moederborst is voor de zuigeling niet alleen belangrijk om haar inhoud, maar vormt tevens een bijkans nimmer falend middel tot verwerking van psychische spanningen. Het is een vertrouwd dorpsbeeld, een moeder haar huilend kind bij zich te zien nemen om het sussend de borst toe te steken.

Het lange zogen wordt voor een goede lichamelijke ontwikkeling van het kind noodzakelijk geacht. Volgens de opvatting die hieraan ten grondslag ligt, is de vrouw het leven gevende principe²⁾. De Mo-Ki verhouding is dientengevolge zo intiem dat men een moeder wel mede aansprakelijk stelt voor door haar kinderen bedreven wandaden. Zo beschouwde men de Samarokena-vrouw Nàkówàtí eens verantwoordelijk voor het overspel van Marau (III, 2, L) met de vrouw van Sim (III, 1, R). Sim dreigde haar daarvoor zelfs te zullen doden.

Sibling-verhouding. Dit aan de Mo-Ki verhouding ten grondslag liggende waarde-systeem heeft belangrijke sociale aspecten en beïnvloedt zowel de aanverwantschapsverhouding als de MoBr-ZuKi en CrCo verhoudingen. In dit verband dienen wij echter eerst in te gaan op de verhouding tussen siblings, die enige interessante aspecten vertoont. In de eerste plaats tekent de groep van de

¹⁾ Anders verschijnselen, waarbij de Va-Ki verhouding betrokken is, worden behandeld in hoofdstuk IV onder het gezin.

²⁾ Men is overigens zeer goed op de hoogte van de betekenis van de coïtus voor het verwekken van leven.

siblings zich als een eenheid af. Siblings voelen zich in al hun doen en laten onderling verbonden. Er doen zich ongetwijfeld tussen siblings konflikten voor — en er is mogelijk zelfs sprake van een antagonistische verhouding tussen OuSibl en JoSibl — terwijl bovendien persoonlijke omstandigheden ook een grote rol spelen. Dit neemt echter niet weg dat het stellen van de sibling-eenheid, die blijkbaar ook voor de verwantschapsterminologie betekenis heeft, geen theoretische frase is, maar de sociale verhoudingen in sterke mate beheerst. De sibling-groep is een hechte, lotsverbonden groep.

In de tweede plaats bestaan er tussen siblings rechten en plichten, die door de geboortevolgorde worden beïnvloed en waarbij de positie van OuSibl tot op zekere hoogte te vergelijken valt met die van ouders. Ook van OuSibl gaat nl. een zeker gezag uit, tenminste in de regel. Het is gebleken dat dit verschijnsel tot uitdrukking komt in de verwantschapsterminologie, terwijl het verder een rol speelt bij de verzorging van wezen en in de huwelijksregels.

Er dient ook op een onderscheid te worden gewezen tussen de verhouding van broers en die tussen broers en zusters. De verhouding van broers wordt mede bepaald door een lokale faktor, daar broers als regel voor het leven bij elkaar blijven wegens de patrilokale woonregel. Ook hierop komen uitzonderingen voor, maar de tendentie is er en het permanente kontakt tussen broers wordt als iets vanzelfsprekends gevoeld.

De verhouding tussen broers en zusters mist het element van permanent samen wonen en dit is in zekere zin voor de verhouding bepalend. Wij zijn hiermede op een belangrijk punt gekomen. Een vrouw wordt namelijk door haar groep min of meer als een verliespost beschouwd, omdat zij in een andere groep trouwt en haar kinderen de positie van deze en niet van de eigen groep versterken. De persoon die zich voor haar levensloop het meest interesseert en zich ook het lot van haar kinderen aantrekt, is in de regel haar broer.

Aanverwantschapsverhoudingen. Deze omstandigheid nu, is van grote betekenis bij de bestudering van de MoBr-ZuKi, CrCo en aanverwantschapsverhoudingen. Ik behandel hier de aanverwant-

schapsbetrekkingen het eerst, omdat die van primaire betekenis zijn.

Huwelijksverhoudingen hangen bij de Samarokena en Mukrara ten nauwste samen met de verhoudingen tussen de groepen en zijn dus geen individuele maar kollektieve aangelegenheden. Ik heb dikwijls gekonstateerd dat verscheidene verwanten in het lot van een vrouw zeggenschap hebben en dit is m.i. de reden waarom de VrBr-ZuMa verhouding enige speciale kenmerken met de VrVa-DoMa en VrMo-DoMa verhoudingen gemeen heeft. Ik ga echter uit van de VrBr-ZuMa verhouding, omdat een broer ideologisch, en dikwijls ook in de werkelijkheid, als de voornaamste vertegenwoordiger van een vrouw optreedt, hetgeen naar mijn overtuiging het gevolg is van de eenheid van de sibling-groep.

Met het speciale karakter van de VrBr-ZuMa verhouding bedoel ik een latent antagonisme dat zich onder bepaalde omstandigheden krachtig doet gelden. Het vindt zijn oorsprong in het uithuwelijken van een vrouw en de verplichting tot direkte vrouwenruil¹⁾. Zolang hieraan nog niet is voldaan, blijft de verhouding tussen VrBr (en zijn groep) en ZuMa (en zijn groep) stroef en vatbaar voor konflikten.

Ook bij andere gelegenheden is een antagonisme tussen VrBr en ZuMa merkbaar. Een man, die bij nadering van een groep mensen hoort lachen, is geneigd te denken dat dit hem geldt. Wanneer er zich een zwager bij de groep bevindt, verdenkt men hem van kwade bedoelingen en eist van hem een gift.

Onder normale omstandigheden is de VrBr-ZuMa verhouding echter vriendschappelijk en soms zelfs vertrouwelijk. Ze ontlopen elkaar niet en het is normaal dat ze elkaar helpen en samenwerken. Het bijzondere van de verhouding is dan alleen een schaamtecomplex, dat zich uit in enige wederkerige naam- en voedselverboden. De naamtaboes zijn streng. Aanverwanten mogen elkaars naam niet noemen. Als verklaring zegt men dat men zich daarvoor schaamt. Doet men het wel, dan heeft de benadeelde recht op een gift. De voedselverboden bestaan hierin dat men geen sagobrij mag eten, bereid door VrMo. Men stelt het ideologisch ook zo voor dat VrBr, VrVa, ZuMa en DoMa geen sagobrij uit één

¹⁾ Zie hoofdstuk VI.

spijsbak mogen eten. Ik heb hier echter menige uitzondering op gekonstateerd. Aan het verbod betreffende eten van sagobrij van VrMo wordt strenger de hand gehouden. Overtreding van dit verbod veroorzaakt ziekte.

Het schaamtecomplex beperkt zich niet tot de VrBr-ZuMa, VrVa-DoMa en VrMo-DoMa verhoudingen, maar geldt voor alle aanverwantschapsverhoudingen. De naamtaboe wordt door alle aanverwanten in acht genomen en de voedseltaboe is vooral kenmerkend voor de JoBrVr-MaOuBr(MaOuZu) verhouding. Het is vermeldenswaard dat men wel de sagobrij van OuBrVr mag nuttigen. Dit is verklaarbaar omdat OuBrVr als een Mo wordt beschouwd en zo ook wordt genoemd.

De funktionering van de genoemde taboes bewijst dat alle aanverwantschapsverhoudingen fundamenteel dezelfde kenmerken hebben. En hierover is nog iets meer te zeggen, want het schaamtecomplex is in het voorgaande wel voor de VrBr-ZuMa verhouding enz., maar nog niet voor de BrVr-MaBr verhouding enz. verklaard. Het is in het algemeen juist, dat het schaamtecomplex zijn oorsprong heeft in de uithuwelijking van de vrouw. Dat alle aanverwantschapsverhoudingen hieraan deel hebben en dat de naam- en voedselverboden wederkerig zijn, dient m. i. te worden toegeschreven aan de wederkerigheid van de vrouwenruil, waardoor zeer dikwijls twee groepen zowel vrouwen-gevers als vrouwen-ontvangers van elkaar zijn en BrVr, ZoVr, enz. tot dezelfde groep behoren als VrBr, VrVa enz.

Onder uitzonderlijke omstandigheden wordt de naamtaboe wel eens genegeerd, o. a. wanneer een aanverwant zich op onduidelbare wijze heeft misdragen¹⁾.

De voedselverboden worden minder streng in acht genomen wanneer het gaat om verre „aanverwanten”. Hierbij schijnt ervaring niet zelden een rol te spelen. Voelt men zich ziek nadat men de sagobrij van bijv. een verre JoBrVr heeft gegeten, dan vermijdt men dit verder.

Aanverwantschapsverhoudingen zijn in zekere zin ook giftrelaties. Giften schenkt men aan alle personen uit de onmiddellijke omgeving, maar er is geen twijfel aan dat in het bijzonder

¹⁾ Zie pp. 58, 59.

de aanverwantschapsverhoudingen hiervoor in aanmerking komen en dat vooral VrBr in dit opzicht veeleisend kan zijn. De giften omvatten etenswaren, waarde-artikelen als pijlen, hondentanden en tegenwoordig veel Westerse winkelgoederen.

De enige verhouding die op het gedragscomplex van de aanverwantschapsbetrekkingen een uitzondering vormt, is de verhouding tussen echtgenoten. De gedragsnormen van de echtelijke verhouding zijn sterk variabel door individuele factoren en er vallen tussen man en vrouw wel eens harde woorden en zelfs klappen. Een vrouw blijft zich bovendien lid van haar sibling-groep voelen en heeft haar broers achter zich. Dit is vooral merkbaar wanneer zij niet goed door haar man behandeld wordt. Maar in het algemeen kenmerkt zich de echtelijke verhouding door intieme samenwerking, op alle gebied, en door vertrouwelijkheid, aanhankelijkheid en overleg. Man en vrouw vormen een hechte eenheid en zijn ook voor elkaars welzijn verantwoordelijk. Bij de dood van een getrouwd persoon treft de echtgenoot het verwijt dat de overledene slecht is verzorgd.

MoBr-ZuKi verhouding. Deze verhouding berust op dezelfde grondslag als de VrBr-ZuMa verhouding maar vertoont niet die gedragsvariatie. Er zijn geen naam- en voedseltaboes en het gedragstype onderscheidt zich niet duidelijk van de Va-Ki verhouding. De MoBr-ZuKi verhouding wordt sterker dan de Va-Ki verhouding beheerst door persoonlijke en toevallige factoren. In sommige gevallen bestaat er tussen MoBr en ZuKi een bijzonder intieme band en in andere gevallen laten zij zich niet veel aan elkaar gelegen liggen. Wanneer de ouders zijn overleden en er geen andere, patrilineale verwanten zijn die de verzorging van het kind zouden kunnen overnemen, fungeert MoBr dikwijls als pleegvader en de betrekking krijgt dan hierdoor het karakter van een Va-Ki verhouding, waarin vertrouwelijkheid zich paart aan gezag.

Maar de MoBr-ZuKi verhouding, en in het bijzonder de MoBr-ZuZo verhouding, heeft met de aanverwantschapsbetrekkingen de nadruk op de gift gemeen. Deze giften worden uitgewisseld, maar MoBr kan wel eens lastig zijn, vooral wanneer de verhouding tussen MoBr en Va aan vriendelijkheid te wensen overlaat. Voor

de goede verstandhouding schikt ZuZo zich hierin, omdat er tegenover staat dat MoBr bij tal van gelegenheden hulp biedt. Naar ideologische opvattingen springt MoBr ZuZo bij — en wederkerig ook ZuZo MoBr — wanneer deze in een konflikt betrokken is. MoBr en ZuZo dienen elkaar te helpen en mogen in konflikten niet tegenover elkaar staan.

De werkelijkheid komt met deze opvattingen echter lang niet altijd overeen. Ik heb inderdaad een MoBr zijn ZuZo wel eens spontaan zien bijspringen. Het gebeurt ook dat, wanneer zij ruzie hebben gekregen, als argument voor de beslechting wordt aangevoerd dat een MoBr en een ZuZo elkaar niet mogen bestrijden. Maar ik heb het aan de andere kant ook meegemaakt dat zij elkaar met de pijl te lijf gingen. Bovendien vindt de reactie van hulpbetoon niet altijd spontaan plaats. Elders heb ik een geval beschreven van wraakneming wegens een sterfgeval dat aan tovenarij werd geweten. De wraaklustige wilde iemand van de beschuldigde groep doden en riep hiervoor de hulp in van een ZuZo en een CrCo. Dit was geen toeval, maar het bleek dat de betrokkenen eerst na lange overreding bereid waren hun verwant te helpen ¹⁾.

MoBr volgt de levensloop van ZuKi oplettend en heeft zeggenschap in zijn of haar huwelijksaangelegenheden. Ik dien hierbij vooral te wijzen op de MoBr-ZuDo verhouding, waarbij deze zeggenschap biezondere en zelfzuchtige vormen kan aannemen. Dit blijkt vooral wanneer ZuDo een anak buangan is, d. w. z. een kind dat bij de geboorte zou zijn gedood, maar om bepaalde redenen toch in leven is gehouden. Hierover wil ik in het kort iets meer mededelen.

Zuigelingenmoord is bij de Samarokena en Mukrara een traditioneel verschijnsel en wordt gepleegd door de ouders van het betrokken kind. Men doet dit alleen onmiddellijk na de geboorte en op grond van het principe: wat niet weet, wat niet deert. De pasgeboren baby is nog volkomen onbewust en men hoeft er daarom geen medelijden mee te hebben. Men bedrijft zuigelingenmoord om verschillende redenen. Ik ken enkele gevallen waarin

¹⁾ „Inheemse arbitrage in het binnenland van Sarmi”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111, II, 1955.

de sekse van de zuigeling bepalend was en men een meisje wilde doden omdat men een jongen wilde hebben om het geslacht te versterken. Men doodt echter niet uitsluitend meisjes. Een belangrijk ander motief tot zuigelingenmoord is voorts overspel van de moeder, terwijl ook de economische positie van de vrouw een grote rol kan spelen. De vrouw heeft een belangrijke functie in het produktiesysteem en vooral een snelle opeenvolging van geboorten kan voor haar een ernstige belemmering bij de uitoefening van de dagelijkse werkzaamheden betekenen. Het produktiesysteem kan niet stil staan en een vrouw met een te groot aantal geheel onzelfstandige kinderen zou deze kinderen daarom moeten verwaarlozen. Het is ook om deze reden dat van een tweeling de laatstgeborene altijd wordt gedood.

Nu komt het echter dikwijls voor, dat een aanvankelijk door de ouders genomen besluit tot kindermoord door verwanten van de vrouw wordt tegengewerkt, vooral wanneer het een meisje betreft. Er zijn mij hiervan bij de Samarokena twee gevallen bekend en in beide gevallen was er sprake van een ongetrouwde MoBr, die zijn ZuDo in leven wilde houden om haar later voor een echtgenote te kunnen ruilen. Als toelichting diene hierbij dat een huwelijk tussen MoBr en ZuDo bij de Samarokena en Mukrara ondenkbaar is en dat het ruilen met een ZuDo, hoewel niet de regel, structureel mogelijk is.

De betekenis van MoBr blijkt ook uit de giftrelaties die bij enkele belangrijke gebeurtenissen in de levensloop van ZuKi tussen de groep van Mo en die van Va bestaan. Dit is o. a. het geval bij de geboorte van ZuKi, de initiatie van ZuZo in het sakrale ritueel en het vindt zijn hoogtepunt in de rouwbetuigingen bij het overlijden van ZuKi. Hierbij is MoBr in beginsel de eiser en brengen de siblings en de vader de gift op.

Over eerstgenoemde gebeurtenissen zijn mijn gegevens onvolledig en ten dele zelfs onbetrouwbaar¹⁾. Wel staat vast dat het bij de initiatie gaat om de *armwana*-relatie tussen degene die het varken

¹⁾ Mijn onderzoek naar de gebruiken waarin deze giftrelaties uitkomen is onvolledig geweest. Er zijn wel meer gelegenheden waarbij deze verschijnselen zich voordoen, maar wegens gebrekigheid van gegevens laat ik deze buiten beschouwing.

voor het sakrale feest heeft gedood en de initiandus die van dit vlees eet. De *armwana*-verhouding is sakraal en impliceert een wederkerige naamtaboe. MoBr heeft vanwege het ontstaan van de betrekking recht op een gift in hondentanden.

Beter ben ik ingelicht over de giftrelaties bij het overlijden van ZuKi, waarvan ik enige gevallen heb meegemaakt. Een sterfgeval veroorzaakt een complex van handelingen, waarin zich elementen van rouw en antagonisme en economische transakties doorenmengen en leiden tot de betaling van een hoofdprijs door de groep van de overledene aan de groep van de moeder van de overledene.

Ik spreek hierbij van groepen omdat de hoofdprijs niet door één persoon wordt opgebracht, maar door enige leden van de patrilineale verwantengroep van de overledene en omdat hij wordt verdeeld onder een aantal leden van de verwantengroep der moeder van de overledene. Ideologisch brengen echter de siblings en de vader van de overledene de hoofdprijs op en komt hij ten goede aan de MoBr en de CrCo. Omdat de verwantengroepen structureel patrilineaal zijn georganiseerd, betekent dit dus dat MoBr de vertegenwoordiger is van een patrilineale groep.

De werkelijkheid is hiermede echter nog niet volledig getekend. Bij de sterfgevallen die ik heb meegemaakt, bleken de MoBr-ZuKi verhoudingen in eigen gemeenschap van geringe betekenis te zijn. De eisende partij was samengesteld uit betrekkelijk ver getraceerde en van andere gemeenschappen afkomstige MoBr en CrCo. MoBr en CrCo van de eigen gemeenschap droegen tot de hoofdprijs bij.

Bovendien bleek het dat niet alleen deze weliswaar traceerbare maar van een ander milieu komende MoBr en CrCo, maar ook traceerbare broers, zusters en kinderen van de overledene van andere gemeenschappen recht hadden op een gedeelte van de hoofdprijs. Het waren verwanten die vroeger intiem contact met de overledene hadden gehad. Hieruit valt op te maken dat, hoewel traceerbare MoBr en CrCo ten aanzien van het instituut van de hoofdprijs de hoofdfiguren zijn, ook de lokale groepering een belangrijke faktor is in de bepaling van de giftrelaties. Het is deze lokale groepering, waardoor ook andere verwanten, leden van andere groepen, mede recht hebben op „betaling”. Het hoofdprijs-instituut behoort tot die verschijnselen, waarin het

buiten de eigen groep voerende verwantschapssysteem een functie heeft.

VaZu-BrKi verhouding. Ik heb bij de Samarokena en Mukrara geen aanwijzingen gevonden dat de VaZu-BrKi verhouding een speciale betekenis heeft. De verwantschapsterminologie associeert VaZu met Va en dit hangt m. i. samen met de eenheid van de sibling-groep. Er zijn overigens aanwijzingen dat in andere bevolkingsgroepen van het westelijke binnenland VaZu wel een bijzondere positie inneemt of heeft ingenomen en de mogelijkheid bestaat dus, dat mijn Samarokena- en Mukrara-gegevens over deze verhouding onvolledig zijn.

CrCo-verhouding. De eenheid van de sibling-groep weerspiegelt zich in de CrCo-verhouding in het feit, dat men er de nadruk op legt dat CrCo afstammelingen zijn van een man en een vrouw die elkaar broer en zuster noemen. Naar de gedachtengang van de bevolking brengt dit de konsekwentie mee dat CrCo, althans de direkte afstammelingen van een broer en een zuster, geen huwelijk met elkaar mogen sluiten, omdat men wegens deze afstamming hetzelfde bloed heeft en tot één familiale groep behoort.

Er zijn terminologische verschijnselen die hiermede schijnen samen te hangen. De exogamie van de CrCo-verhouding maakt het aannemelijk dat het verruimde gebruik van de sibling-termen, in het vorige hoofdstuk gekonstateerd, niet te wijten valt aan recente kultuurverandering, maar duidelijke functies heeft. Ofschoon dit verschijnsel in de eerste plaats dient te worden toegeschreven aan de doorwerking van het leeftijdsverschil, ontleent het zijn betekenis ook aan deze gelijkstelling van traceerbare CrCo met siblings.

Het wordt nu verder ook begrijpelijk waarom de termen voor echtgenoten van siblings mede worden toegepast op de echtgenoten van CrCo. Ook hierin wordt de exogamie van de sibling-groep duidelijk geïllustreerd.

De CrCo-verhouding wordt echter sterk beïnvloed door het verschil in betekenis van „werkelijke” (traceerbare) en traditionele (niet-traceerbare) verwantschap. Deze invloed uit zich o. a. hierin dat het verbod op huwelijken tussen CrCo en de identifi-

katie van hun echtgenoten met die van siblings alleen gelden voor traceerbare en niet voor traditionele CrCo.

Het onderscheid tussen „werkelijke” en traditionele CrCo komt ook tot uiting in het reeds behandelde instituut van de hoofdprijs. Hoewel hier afwijkingen op voorkomen, is het de algemene regel dat alleen traceerbare CrCo een aandeel in de hoofdprijs eisen.

Uit het hoofdprijs-instituut blijkt overigens dat er een verband bestaat tussen de MoBr-ZuKi- en CrCo-verhoudingen en dit zal ook uit de voorgaande beschouwingen al wel duidelijk zijn geworden. In een bepaald opzicht breidt de gevoelswaarde van de MoBr-ZuKi verhouding zich over de CrCo-verhouding uit. Ook CrCo hebben ideologisch de verplichting elkaar bij conflicten te helpen.

In afwijking van de MoBr-ZuKi verhouding schijnen bij de CrCo-verhouding de elementen van lotsverbondenheid en vriendschap sterker te zijn. Er zijn aanwijzingen dat dit ideologisch een speciaal kenmerk van de verhouding is. Zo is er een verhaal van een worgslang, die zich met hulp van zijn *téta* een menselijke prooi verschaft. Er is ook een neiging met elkaar te schertsen, maar het staat niet vast of de CrCo-verhouding een speciale schertsverhouding is, omdat plagerijen tussen generatiegenoten algemeen gebruikelijk zijn.

MoZuKi-verhouding. Het is mij niet duidelijk geworden of ook de *wàgéja*-verhouding zich door een speciaal gedragspatroon onderscheidt. Er is een aanwijzing dat ook de *wàgéja*-verhouding een element van scherts bevat. Zo is er het verhaal van de mythische „trickster”-figuur *Írìbaj*, die op jacht enige dieren doodt, maar tegen een verschrikte *kuskus* zegt: „*Wàgéja*, wees maar niet bang, ik eet alleen maar bananen en klapper!”

Overigens geldt ook voor de *wàgéja*-verhouding dat alleen „werkelijke” *wàgéja* een exogame groep vormen.

VERGELIJKINGEN IN HET WESTELIJKE BINNENLAND

Een vergelijking van de gegevens van de Samarokena en Mukrara met die van de Kaowerawédj en van de Saberi, Kwerba, Airoran en Sasawa maakt het aannemelijk dat de verwantschaps-

verhoudingen overal in het westelijke binnenland eenzelfde beeld vertonen. Het is vermeldenswaard dat Van Eechoud heeft geconstateerd dat de aanverwantschapsverhoudingen bij de Kaowerawédj gekenmerkt worden door naam- en voedseltaboes, die dezelfde strekking hebben als die van de Samarokena en Mukrara. Wel is het belangrijk dat het element van vermijding tussen aanverwanten bij de Kaowerawédj veel sterker is dan bij de laatstgenoemden ¹⁾.

Bij de Saberi bestaan ook dezelfde verboden. Bij de Kwerba heb ik geen onderzoek gedaan naar de voedselverboden, maar wel overeenkomstige naamtaboes geconstateerd. Dit geldt ook van de Airoran en Sasawa.

Het is vermeldenswaard dat ik van de Mararena en Nambairo, de westelijkste Saberi-groepen, gegevens heb over bijzondere functies van VaZu, MoBrVr en CrCoVr. Het was de gewoonte, evenals bij alle andere westelijke binnenlandse groepen, om de schedels van overledenen te bewaren of te begraven onder het sakrale mannenhuis. De schedel werd daarvoor voorlopig bewaard door MoBrVr en opgeborgen in een door CrCoVr of VaZu gemaakte draagtas. Volgens mijn informaties werd de schedel, wanneer MoBrVr in de sagotuin aan het werk was, in bewaring gegeven aan VaZu.

Nu is het opmerkelijk dat er volgens deze inlichtingen wel een onderscheid bestaat tussen MoBrVr en VaZu, maar dat dit onderscheid niet duidelijk is aangegeven. De beschreven handelingen behoren nu echter tot het verleden en het kan dus zijn dat mijn gegevens niet geheel betrouwbaar zijn. In ieder geval plaatst men VaZu en MoBrVr in dezelfde sfeer en dit is wel een aanwijzing voor een symmetrische ruilstructuur. Anderszijds bevestigt de vermelding van MoBrVr de speciale positie van MoBr, evenals de vermelding van CrCoVr dit ten aanzien van CrCo doet.

Het is zeer goed mogelijk dat soortgelijke gebruiken vroeger ook bij de Samarokena en Mukrara in zwang waren, hoewel ik daar geen gegevens over heb. Dergelijke gebruiken komen thans niet meer tot hun recht, omdat de oorspronkelijke wijze van lijk-

¹⁾ J. P. K. van Eechoud, *Verslag van de exploratie naar Centraal Nieuw Guinea*, deel 2, pp. 55—57.

bezorging en schedelbegroaving plaats heeft gemaakt voor de moderne begrafenis.

Verder doen zich overal overeenkomstige gedragsnormen voor. In de gebieden waar ik ben geweest, vertonen ook de min of meer bijzondere MoBr-ZuKi- en CrCo-verhoudingen dezelfde trekken, met als uitgangspunt het waardesysteem van de Mo-Ki-verhouding en de eenheid van de sibling-groep.

Van Eechoud behandelt van de gedragsnormen bij de Kaowera-wédj alleen die van de aanverwantschapsverhoudingen. Hij maakt geen melding van het voorkomen van het hoofdprijs-instituut en de verwantschapsverhoudingen die daarbij een rol spelen. Dat het hoofdprijs-instituut er bestaat, zou men kunnen afleiden uit zijn mededeling dat sommige artikelen, met name de mooie pijlen van de overledene, „onder de erfgenamen” worden verdeeld. En tot deze erfgenamen behoren elders MoBr en CrCo ¹⁾.

¹⁾ *Verslag van de exploratie* —, deel 2, p. 104.

HOOFDSTUK IV

VERWANTSCHAPSGROEPERING

HET GEZIN

De kleinste verwantschapsgroep, maar ongetwijfeld bij de Samarokena en Mukrara een van de belangrijkste, is het gezin, *ísíarena*. De meest algemene gezinsvorm is de biologische gezinskern. Er zijn ook polygyne gezinnen, maar deze zijn in de minderheid. Van de 11 Samarokena-gezinnen zijn er 3 polygyn en van de 11 Mukrara-gezinnen slechts 1.

De omvang van het gezin wordt door verschillende factoren bepaald en daarvan is een van de belangrijkste de verzorging van pleegkinderen, zoals halfwezen en wezen en de zg. *a n a k b u a n g a n*. Dit is vooral zo belangrijk omdat er bij de Samarokena en Mukrara slechts enkele gezinnen zijn waartoe geen pleegkinderen behoren.

Wanneer een vrouw overlijdt, worden haar kinderen verzorgd door de vrouw met wie vader hertrouwt. Zij neemt in alle opzichten de taak van de moeder over. Bij de Samarokena worden o. a. de kinderen van de vrouwen *Sàwéria* en *Tétérísía* (III, 2, L) door een stiefmoeder, nl. *Nàkówàtí*, verzorgd.

Het omgekeerde is ook het geval. Overlijdt een man, dan worden zijn kinderen verzorgd door de man met wie moeder hertrouwt. Dit is bij de Samarokena het geval geweest met *Hàmenurí* en *Ìmòj*, zoons van *Sàbetí*, thans verzorgd door *Sàs*, met wie hun moeder is hertrouwd (III, 3, R). Bij de Mukrara worden (voor sommigen: werden) *Sáwis'* kinderen na diens dood verpleegd door *Bamení*, de tweede man van *Héra* (III, 2, R).

Een bijzonder geval is dat van de Samarokena *Sájé* (III, 1, R). Na de dood van zijn vader *Kwàké* hertrouwde zijn moeder *Fíníjé* niet. Zij bleef voor *Sájé* zorgen, maar het manlijke deel van de opvoeding kwam aan *Kwis*, zijn OuBr. Ook de belangen van *Sájé's* zuster *Auríàdjò* zijn door *Kwis* behartigd.

Een interessant geval is voorts dat van Kunit's kinderen (III, 2, R). De kinderen uit haar eerste huwelijk met Sajs werden na diens dood verzorgd door de zoon uit Sajs' eerste huwelijk, nl. Sáwls en dus niet door Kunit's tweede man Winìtena. De zoon van Kunit en Winìtena, Kemer, ging na Winìtena's dood met Kunit mee naar Samarokena-grondgebied, waar zij met Tisèn was hertrouwd. Hij is daar verder door Tisèn opgevoed.

De opvoeding van wezen gebeurt gewoonlijk door verwanten van de vader, maar niet zelden ook door verwanten van moeder, in het bijzonder door MoBr. In de regel zijn de individuele verwantschapsverhoudingen hierbij het belangrijkste. Een uitzondering is de Mukrara Bajónòm (III, 1, L) die enige tijd is verzorgd door zijn traditionele VaJoBr Fátówé. Hij is echter ook verzorgd door zijn MoBr Bànhàm.

Het komt echter ook dikwijls voor dat een oudere sibling zich over het lot van een wees ontfermt. Dikwijls is het een OuBr (met zijn vrouw), in andere gevallen een OuZu (met haar man). Zo verzorgde Kwìs na de dood van Kwàké niet alleen zijn JoSibl, voor zover deze nog niet zelfstandig en getrouwd waren, maar ook zijn VrJoBr Rubèn en Tukàntaré (III, 3, R) en verder vele van Kàbétòr's kinderen (III, 2, L). Mósès, Rubèn en Tukàntaré waren overigens lange tijd ook door Kàbétòr opgevoed. Bij de Mukrara verzorgden Wenau en zijn vrouw zijn JoSibl Nasir, Àrbòt en Kulawé (III, 1, L).

Een wees wordt dikwijls in verschillende gezinnen opgevoed. Bajónòm is achtereenvolgens verzorgd door Bamení en Fátówé. Tatabus door Bamení, Bànhàm en Jákàm. Bamení heeft hem altijd hard geslagen en daarom haalde Bànhàm Tatabus van hem weg.

Pleegkinderen, anak piara zoals men in het plaatselijke Maleis zegt, delen in de rechten en plichten van de kinderen die tot de biologische gezinskern behoren. Onder de verzorging van een pleegkind verstaat men niet alleen lichamelijke en geestelijke verzorging, maar ook de economische handelingen die men voor het kind verricht, zoals het planten van sago- en klapperpalmen.

Er is in het voorgaande slechts één geval waarbij men mogelijk van adoptie zou kunnen spreken, nl. het geval van Kemer, die als pleegkind van Tisèn geheel in diens verwantschapsgroep werd opgenomen met alle daaraan verbonden konsekwenties. Daar staat

evenwel tegenover dat zijn OuZu Bápàné (III, 2, R) met haar toekomstige echtgenoot Nóbé door Sajs is opgevoed.

In aansluiting hierop zij vermeld dat naar mijn indruk adoptie in het algemeen geen grote rol speelt. Wanneer men over *an ak piara* spreekt, bedoelt men daar vrijwel altijd pleegkinderen mee. Men ontkent de mogelijkheid van adoptie overigens niet en men stelt het zo voor dat een man, die uit eigen huwelijk geen kinderen heeft, niet in de eerste plaats denkt aan hertrouwen, maar aan het aannemen van kinderen die op jeugdige leeftijd hun ouders hebben verloren. De overwegingen hiertoe zouden zijn: vrees om kinderloos te sterven en op de oude dag onverzorgd te blijven.

In plaats van het aannemen van ouderloze kinderen denkt men ook aan het aannemen van kinderen, door de ouders voorbestemd om bij de geboorte te worden gedood. Het komt inderdaad voor dat zulke ouders door hun verwanten van dit voornemen worden afgebracht en zich bereid verklaren het kind te verzorgen. Ik heb echter geen enkel konkreet geval gekonstateerd van aanneming van een *an ak buangan* onmiddellijk na de geboorte, hoewel men zegt dat dit wel eens gebeurt. De gevallen waarin de *an ak buangan* zijn eerste levensjaren bij de moeder doorbrengt en eerst wanneer het niet meer van de moeder afhankelijk is door anderen wordt overgenomen, zijn overheersend. Een voorbeeld hiervan is de verhouding tussen Sesàn en Sòbéj, de zoon van Kemer en Wíwínaré (III, 1, R; 2, R). Kemer, als pleegzoon van Tísèn in diens verwantschapsgroep gekomen, wordt beschouwd als jongere broer van Kwàké's kinderen en met name ook van Sesàn. Toen Sòbéj werd geboren, wilde Kemer hem doden, maar Sesàn, die geen zoon heeft, wilde hem aannemen. De afspraak werd gemaakt dat de verzorging door Sesàn zal beginnen wanneer Sòbéj niet meer van zijn moeder afhankelijk is. Men kan hierbij echter niet van adoptie spreken omdat Sòbéj erkend blijft als het kind van Kemer en Wíwínaré, die hun rechten en plichten jegens hem blijven behouden. Bovendien behoort Sòbéj door geboorte tot het geslacht van Sesàn en mag hij later niet trouwen met een vrouw uit Wíwínaré's geslacht, waartoe ook Sesàn's vrouw behoort.

In alle mij bekende gevallen, waarin ouders om welke reden

dan ook van zuigelingenmoord afzagen, is er geen sprake van een slechte verhouding tussen de ouders en het betrokken kind. Sesàn is bijv. biezonder gesteld op zijn kinderen Wèta en Pínemawé, die hij beiden aanvankelijk had willen doden. Hij toont zich een zeer zorgzame vader, die al het mogelijke doet om het zijn kinderen naar de zin te maken.

Het gezin is een belangrijke lokale eenheid, waarmede ik in de eerste plaats bedoel dat gezinsleden, zowel in het geval van monogame als van polygyne gezinnen, in één huis samenwonen. Vrijgezellen maken hier weliswaar een uitzondering op, omdat die meestal in een vrijgezellenhuis vertoeven, maar daarmede wordt het principe van gezinssamenwoning op zich zelf niet aangetast.

Bij de Samarokena en Mukrara komen zowel gezinshutten als in groter familiaal verband bewoonde huizen voor. Men beschouwt dit laatste zeker niet als ongebruikelijk en daarbij is samenwoning van gezinnen van vader en zoon(s) of van broers met of zonder oude vader of moeder het meest vanzelfsprekend, ofschoon het ook voorkomt dat aanverwanten in gezinsverband samenwonen. Deze woonwijze is wel belangrijk, omdat het gebleken is dat de huiselijke groepen belangrijke economische functies hebben en o. a. werkgroepen vormen bij de aanleg van tuinen.

Met dit al is de samenstelling van de grotere samenwonende groepen betrekkelijk willekeurig en heeft het huis in dit opzicht geen traditionele betekenis. Er bestaat bovendien een sterke neiging om in gezinsverband te wonen. Dit is niet alleen het geval in het bos, waar voor tijdelijk gebruik opgezette gezinshutten de regel zijn, maar ook in de gehuchten. Ook tegenwoordig, nu men onder bestuursinvloed in de als permanent bedoelde gehuchten grotere en sterkere huizen bouwt, blijft de voorkeur voor bouw van gezinshuizen bestaan.

Het lokale karakter van het gezin komt bovendien tot uiting in de zwerfmetode van de Samarokena en Mukrara. De omvang van de werkgroepen die zelfstandig de tuinen bezoeken en zich daarbij dikwijls gedurende lange tijd van het grotere groepsverband isoleren, is biezonder klein en gaat in vele gevallen niet boven het gezin uit. Er bestaat zelfs een uitgesproken voorkeur om in gezinsverband het bos in te trekken. Er zijn personen, zoals de Samarokena Kwís en Síwèra (III, 1, R), die geenszins

asociale figuren zijn, maar nooit in een groter groepsverband willen werken en zwerven.

Het bos is trouwens de enige plaats waar het gezinsleven zich volledig kan ontwikkelen. De intiemste aspecten van het gezinsleven spelen zich daar af, omdat men er zich veilig en onbespied weet.

Het gezin is als lokale eenheid tevens een belangrijke economische eenheid. Ieder gezin produceert in principe voor zich zelf. Een man en zijn kinderen eten sagobrij, door de vrouw en de moeder gemaakt. En omgekeerd komt het grootste deel van een man's jachtbuit aan zijn vrouw en kinderen toe. Men staat ook wel produkten af aan verwanten buiten het gezin, zoals wanneer er een varken is gedood, waarvan in de regel de gehele gemeenschap profiteert. Verder maakt de vrouw ook sagobrij voor haar ongetrouwde siblings of voor de JoSibl van haar man. Maar dit neemt niet weg dat men toch altijd allereerst aan het eigen gezin denkt.

Het gezin is ook een belangrijke werkgroep. Bij bepaalde gelegenheden, bijv. tijdens de organisatie van een feest, werkt men in groter verband samen en het gebeurt niet zelden dat verschillende gezinnen één sagopalm bewerken. Maar hierbij lost het gezinsverband zich toch niet op. Man en vrouw houden zich aan een bepaalde werkverdeling. Terwijl de vrouw sago klopt, gaat de man in de naaste omgeving op jacht. Het gebeurt echter ook wel dat de man zijn vrouw in de sagoproduktie ter zijde staat, wanneer zij het druk heeft. Ik heb ook dikwijls gezien dat een man, terwijl zijn vrouw sago klopte, de zorg voor de kinderen op zich nam. Man en vrouw zijn op elkaars hulp aangewezen.

De eenheid en de grote betekenis van het gezin blijkt tenslotte uit de opvoeding van de kinderen. De verantwoording voor de opvoeding berust uitsluitend bij de ouders. Grotere kinderen wordt ook wel eens de les gelezen door andere verwanten, maar vader en moeder zijn de enige personen die werkelijk iets over de kinderen te zeggen hebben.

De opvoeding is geheel gericht op het welzijn van de kinderen. Dit begint reeds bij de geboorte. De ouders mogen gedurende de tijd, dat het kind nog geen tandjes heeft, sommige dingen, zoals bepaalde groenten en varkensvlees niet eten, omdat dit de

lichamelijke ontwikkeling van het kind ongunstig zou beïnvloeden. Om dezelfde reden mogen zij niet samen eten met personen die iemands stoffelijk overschot hebben aangeraakt of de kuil hebben gegraven waarin het ligt begraven. Zij mogen bovendien niet samen eten met personen die om welke reden dan ook een mens hebben gedood en als moordenaars bekend staan. Wanneer het kind reeds vast voedsel eet, moeten de ouders er zorg voor dragen dat het geen voedsel tot zich neemt, op een vuur bereid waarop de siblings van een overleden persoon koken.

Ouders planten belangrijke gewassen voor hun kinderen, zoals sago-, klapper- en pinangpalmen, die zeer langzaam gedijen. Men verzekert hiermede de economische toekomst van de kinderen. Kinderen hebben voorts recht op de gewassen van hun ouders wanneer deze overlijden. Deze gewassen worden dan onder hen verdeeld. Zo heeft de Samarokena Sesàn nog recht op sagopalmen op Mukrara-grondgebied, die destijds van zijn moeder Kawínejé waren.

De biologische gezinskern speelt ten aanzien van erfkwesties inderdaad een zeer grote rol. Gewassen, door kinderen op zeer jeugdige leeftijd geërfd, worden tijdelijk onderhouden door JoSibl van de ouders of door OuSibl van die kinderen. Wanneer de overledene geen kinderen heeft, komt het recht op zijn gewassen toe aan siblings uit zijn biologische gezinskern.

RUIMERE VERWANTSCHAPSGROEPERING

Een van de grootste problemen waarmede ik tijdens het fieldwork te maken heb gehad, is de onduidelijkheid van de bij de Samarokena en Mukrara voorkomende grotere verwantschaps-groepen. Het is gebleken dat sommige van deze groepen onder invloed van het bilateraal nauwelijks van elkaar zijn te onderscheiden, terwijl het er verder veel van weg heeft, dat bij de Samarokena en Mukrara het begrip „verwantschapsgroep” bijna hetzelfde betekent als „verwantschap”.

Dit komt in de eerste plaats tot uiting in het verschijnsel dat er voor de grotere verwantschapsgroepen geen bruikbare, nauwkeurig omschrijvende inheemse term bestaat. Hierom gevraagd, noemt men als regel de term *bubuma*. Dit gebeurt echter nooit

van ganser harte en het is bovendien gebleken dat *bubuma* in algemene zin ook verwantschap betekent. Overigens is het een belangrijk gegeven dat de eigenlijke betekenis van *bubuma* „sagopalm” is en dat er over de oorsprong van de sagopalm een myte bestaat (I, 10), waarvan het voornaamste motief de verspreiding van deze palm is.

De in het plaatselijke Maleis voor de verwantschapsgroepen gebruikte termen *fam* of zelfs *familie* zijn ook onbruikbaar, omdat zij zich aan de betekenis van het inheemse *bubuma* hebben aangepast.

Maar de vaagheid van de verwantschapsgroepen blijkt ook uit een beschrijving van de grotere groepen voorzover zij door de Samarokena en Mukrara worden onderscheiden. De duidelijkste en ook de belangrijkste hiervan zijn de drie Samarokena- en drie Mukrara-groepen die in bijlage III genealogisch zijn voorgesteld. Deze groepen wil ik hier verder „geslachten” noemen, omdat zij inderdaad korporatieve groeperingen zijn en uit traceerbare verwanten zijn samengesteld. Wij dienen hierbij echter wel te bedenken dat traceerbare verwantschap zich bij de Samarokena en Mukrara niet tot deze geslachten beperkt, terwijl zij bovendien clan-funkties hebben en een traditioneel karakter dragen.

De geslachten dragen namen. Het Samarokena-geslacht van Mósès (III, 3, R) noemt men Senin, maar wordt ook als de groep van de eigenlijke Samarokena beschouwd. Het Samarokena-geslacht van Marné (III, 2, L) is dat van de Traukena en Sesàn's geslacht heet Weraj (III, 1, R). Bij de Mukrara noemen Hasa's mensen zich Usiamirkena (III, 2, R), Kaduf's mensen zich Nanowera (III, 3, L) en Bâhâm's mensen zich Tonawera (III, 1, L). De namen Nanowera en Tonawera zijn eigennamen. Senin en Weraj zijn namen van voorouders van de betrokken geslachten en Samarokena, Traukena en Usiamirkena zijn afgeleid van rivieren (Traukena: „Trau-mensen”, Samarokena: „Samaro-mensen” en Usiamirkena: „Usiamir-mensen”), waarmede de bedoelde geslachten nauw zijn geassocieerd. De naam Samarokena heeft echter nog een ruimere betekenis gekregen en wordt gebruikt ter algemene aanduiding van de gemeenschap die uit de geslachten Samarokena, Traukena en Weraj bestaat.

In het plaatselijk Maleis is het gebruikelijk de geslachten aan te duiden door het noemen van bepaalde personen die daarin een belangrijke rol spelen. Zo spreekt men over Wejàs' of Mósès' mensen (Samarokena), Kàbétòr's of Màrné's mensen (Traukena), Kwàké's of Sesàn's mensen (Weraj), Sajs' of Hasa's mensen (Usiamirkena), Bâhàm's mensen (Tonawera) en Kaduf's mensen (Nanowera). In het volgende zal ik meestal van dergelijke benamingen gebruik maken.

Hoewel de tot nu toe genoemde geslachten in het verwantschapsleven der Samarokena en Mukrara zeker een grote rol spelen, zijn sommige ervan niet duidelijk te onderscheiden. Het blijkt nl. dat bij de Samarokena het geslacht van Kàbétòr en dat van Mósès nauw met elkaar samenhangen en ten opzichte van Kwàké's geslacht zelfs een zekere eenheid vormen. Bij de Mukrara vindt er een samensmelting plaats tussen de geslachten van Bâhàm en van Hasa.

Er bestaan verder echter ook overkoepelende verbanden tussen de Samarokena-geslachten enerzijds en de Mukrara-geslachten anderzijds, en het is gebleken dat deze zeer belangrijk zijn. In de eerste plaats is er de betrekking tussen Kàbétòr's en Hasa's geslacht, zoals voorgesteld in bijlage III, 2. Zij bestaan nl. respectievelijk uit de afstammelingen uit Tautónòm's eerste en tweede huwelijk. Deze verhouding heeft een patrilineaal element. Hoe de tegenwoordig van betekenis geworden lokale scheiding van beide geslachten ontstaan is, is mij niet met zekerheid bekend. Wel staat het vast dat Tísau op Samarokena-gebied heeft gewoond en Sajs op Mukrara-gebied. Zij zijn de belangrijkste voorvaders van de geslachten.

Een matrilineale binding bestaat er daarentegen tussen Mósès' geslacht en Kaduf's geslacht (III, 3), omdat de tracering uitgaat van de zusters Sóra en Meràwé. Deze zusters waren van Mukrara-afkomst. De lokale scheiding houdt verband met het patrilokale huwelijk van Sóra met de Samarokena Ínemáré. Overigens associeert men met deze verwantschapsgroepen ook de Karafasia-afstammelingen van Sóra's en Meràwé's OuZu Kenerisé, waarvan Sauta als de belangrijkste vertegenwoordiger wordt genoemd.

De geslachten van Bâhàm en Kwàké (III, 1) zijn bilateraal met elkaar verbonden. De oorspronkelijke Weraj-groep is van Kwerba-

afkomst, maar verbleef op Samarokena-grondgebied. De inhuwelijking kwam tot stand door de patrilokale inhuwelijking van Kulawé bij de Mukrara. Kwàké's geslacht ontleent zijn traditionele betekenis nog steeds aan de oorspronkelijke Weraj-groep en gebruikt deze naam ook als geslachtsnaam, terwijl Bâhâm's geslacht gesticht is door Kulawé's man Kerer.

Er zijn aanwijzingen dat er vroeger meer geslachten geweest zijn, maar dat deze zich in de drie tegenwoordige geslachten hebben opgelost. Zo blijkt dat er een Kamekakena-geslacht bestaan heeft, thans nog vertegenwoordigd door de afstammelingen van de siblings Sàs, Wâtijemòr en Kunit (III, 2, R). Hun afstammelingen zijn uit elkaar gegaan en zijn verspreid over de Mukrara, Samarokena, Irièmikena en Kamekakena of, zoals zij ook worden genoemd, Subarkena. De afstammelingen van Bâpàné behoren tot Sajs' geslacht en niet tot het geslacht van haar man Nóbé, dat zich ook in Sajs' geslacht heeft opgelost. Sáwis heeft nl. de JoSibl van zijn vrouw Manísa verzorgd. Sàs, de zoon van de oude Sàs en Kóta, en Kemer worden beschouwd als leden van het Samarokena-geslacht van Kwàké, omdat Kóta na de dood van haar eerste man met Kwàké hertrouwde, terwijl Kemer de pleegzoon is geweest van Tísèn.

Bij de Mukrara vertegenwoordigen Màkíàr en Àbetí het geslacht van hun vader Éràsis (III, 3, L). Màkíàr behoort thans tot het geslacht van Bâhâm, maar zijn zuster beschouwt men als lid van Kaduf's geslacht.

In het Samarokena-geslacht van Mósès kan er verder een onderscheid gemaakt worden tussen de eigenlijke Samarokena en de Tuwawekena. Tot de eerstgenoemden behoren de afstammelingen van Wejàs en van Jejeje en haar eerste echtgenoot Berðf. Tot de Tuwawekena behoren de afstammelingen van Sâbetí, zowel uit zijn huwelijk met Wepanó als uit dat met Jejeje. Deze afstammelingen worden thans verzorgd door Sàs, met wie Wepanó na Sâbetí's dood hertrouwde. Zij wonen thans met Sàs op het oorspronkelijke grondgebied van de Tuwawekena.

Maar er zijn ook groeperingsvormen die de geslachten doorkruisen. Deze zijn niet zo belangrijk als de geslachten, maar hebben wel funktionele betekenis omdat zij exogaam zijn. Zo worden met de sub-groep der Tuwawekena in Mósès' geslacht ook

Kwàké's afstammelingen nauw geassocieerd, omdat Kwàké's moeder een zuster was van Sàbetí's moeder. Hun vader was een Tuwawekena en hun moeder een Saberi. Het is opmerkelijk dat men Kwàké's moeder ook als een Saberi beschouwde. Maar alleen Sàs oefent op het ogenblik rechten uit op het grondgebied van de Tuwawekena.

In Kàbètòr's geslacht wordt een onderscheid gemaakt tussen de kinderen van Sàwéria en Tétérísia en die van Kàbètòr's andere vrouwen. De Sàwéria-Tétérísia groep vormt een verwantschappelijke eenheid met de groep van afstammelingen van de vrouwen Kawínejé en Kwajtí in Kwàké's geslacht, Terauné's afstammelingen in Kaduf's geslacht en met Kwàwer en de kinderen van zijn overleden broer (III, 1, R), welke laatste thans beschouwd worden als leden van Kaduf's geslacht. Om mij onbekende redenen rekent men tot de genoemde verwantschapsgroep ook Bamení's afstammelingen. Men traceert gemeenschappelijke afstamming naar de sibling-groep van Hawerí, Bójówir en de oude Kumbawé (III, 1, R). Het is waarschijnlijk dat deze sibling-groep vroeger een afzonderlijk geslacht heeft vertegenwoordigd, nl. het geslacht van de Tatebaikena.

Kawínejé's en Kwajtí's kinderen worden echter ook nauw geassocieerd met Kwatín's kinderen (III, 1, L) en Manísa's sibling-groep met afstammelingen (III, 2, R), omdat zij de gezamenlijke afstammelingen zijn van de zusters Wínihòné en Hèhènèwí (III, 2, R) en via deze zusters hun afstamming traceren naar de Sasawa. Zij noemen zich Ínnjena.

De in het voorgaande reeds ter sprake gekomen Subarkena voelen zich verder nog nauw verwant met de Usiamirkena, het geslacht van Hasa. Hiertoe rekent men verder ook Síatòr (tracering over moeder, III, 3, L), Mèrik (tracering over VaVa, III, 2, L) en Màkíàr (tracering over moeder, III, 3, L). Màkíàr voelt zich anderzijds ook nauw verwant met Kwàwer (III, 1, R). Màkíàr traceert hierbij over zijn vader en Kwàwer over zijn moeder. Volgens deze tracering zijn zij afstammelingen van de Saberi-groep Kamena.

Verder bestaat er nog een verwantschappelijke band tussen Bamení en zijn afstammelingen en Sajs' afstammelingen, omdat Sajs' vader een traditionele OuBr van Bamení's vader was.

Uit deze opsomming blijkt dat de onduidelijkheid der groeps onderscheidingen voor een belangrijk deel te wijten valt aan het bilaterale verschijnsel dat men zich lid voelt van zowel vader's als moeder's verwantschapsgroep. Er zijn nog meer verschijnselen die hierop wijzen. Zo beschouwen Sívèra's en Sesàn's kinderen zich niet alleen als leden van Kwàké's geslacht, maar ook van Kàbètòr's geslacht, omdat Sívèra en Sesàn getrouwd zijn met vrouwen van dit geslacht. Jákàm behoort naar afstamming tot Mósès' geslacht, maar bij de Mukrara beschouwt men hem als een van Kaduf's mensen.

Deze bilaterale trek heeft ook betrekking op de tracering tot oudere generaties. Men beschouwt zich ook als lid van VaVa, VaMo, MoVa en MoMo verwantengroep. En aangezien deze traceringen dikwijls ver buiten de eigen groep voeren, hebben vrijwel alle Samarokena en Mukrara nog gemeenschapsrechten bij andere gemeenschappen. Zo hebben Sesàn en zijn kinderen gemeenschapsrechten bij de Mukrara omdat Sesàn's moeder op Mukrara-grondgebied is opgegroeid. Zij hebben echter ook gemeenschapsrechten bij de Kwerba, Sasawa en Airoran. Het geval wil nl. dat Sesàn's MoMo van Kwerba- en Sasawa-afkomst is, maar na de dood van haar ouders werd opgevoed en aan de Mukrara werd uitgehuwelijkt door de Airoran. Sesàn en zijn kinderen zijn verder nauw geassocieerd met de Saberi, omdat Sesàn's VaMoMo een Saberi was, afkomstig van de Kamena.

Een ander aspect van verwantschapsgroepering, dat met het bilateraal samenhangt, maar waarvoor ik geen afdoende verklaring kan geven, betreft de associaties tussen de verschillende verwantschapsgroepen en de fauna en flora. Sommige van deze associaties hebben betrekking op de geslachten. Zo wordt Kwàké's geslacht geassocieerd met de vis *sàwéria* en Kàbètòr's geslacht met de vogel *àtirágia*, de wesp, de engerling en de vleermuis. De meeste associaties hebben echter betrekking op verwantschapsgroeperingen, die niet altijd de groepen omvatten die in het voorgaande zijn genoemd. De groep van de gezamenlijke afstammelingen van Hèhènèwí en Wíníhòné, en bovendien Bamení, is geassocieerd met de kasuaris. Maar binnen deze groep associeert men de afstammelingen van Bakin, en ook Báhàm, met de kroonduif. Verder bestaan er asso-

ciaties van Nasir's sibling-groep, *Jákàm* en *Bàhàm* met het boskippenei, de bananensoort *písewa* en de palm *nahemísia*. *Kaduf*, *Sesàn* en naar het schijnt zijn siblings, *Bàhàm* en *Bamení* met zout water, de kreeft *kihíwisia*, de big, de bamboe *tajawa* en de bananen-soort *kàwíámá*. *Mèrik*, *Bàhàm* en *Bamení* worden geassocieerd met de boom *kwàhínía* en *Harówané* met de palm *tehisía* of *kómena* en het vrouwelijk geslachtsdeel.

Uit deze opsomming blijkt dat sommige associaties op groepen en andere op individuen betrekking hebben. Maar er bestaan ook associaties van grotere groepen. Zo worden alle Samarokena geassocieerd met de grond, de kreeft *níkàn*, de varaan *híbia* en de zg. ikan sambilan. De krokodil is het symbool van de Samarokena en Mukrara gezamenlijk.

Mijn gegevens over deze associaties zijn te onvolledig om hun juiste betekenis te kunnen aangeven. Het is echter wel zeker dat zij geen belangrijke religieuze functies hebben. Wel bestaan er myten waaruit zou kunnen worden afgeleid dat sommige van de associaties als verwantschapsbetrekkingen worden gevoeld. Een voorbeeld hiervan is de oorsprongsmyte van *Kábètòr's* geslacht (I, 3).

De associaties hebben betekenis voor het dromen. Droomt men van een krokodil, dan kan men bezoek verwachten van een groep Samarokena en Mukrara. Ziet men in zijn droom een spijsbak, gemaakt van de palm *nahemísia*, dan komen er mensen van Nasir's sibling-groep, enz.

De associaties hebben naar het schijnt ook geen belangrijke sociale konsekwenties. De meeste betrokken planten en dieren kunnen door allen normaal worden gebruikt en gegeten. Het is daarom in het algemeen mijn indruk dat de associaties geen totemistische grondslag hebben.

DE GESLACHTEN

Van alle in het voorgaande genoemde verwantschapsgroeperingen zijn de in bijlage III genealogisch beschreven geslachten de enige die zich als korporaties voordoen. Zij zijn overigens zeer klein en sommige omvatten zelfs niet meer dan enkele gezinskernen.

Het is mijn overtuiging dat het aantal van de tegenwoordig bestaande geslachten, nl. drie, zowel bij de Samarokena als bij de

Mukrara, geen traditionele betekenis heeft. Het staat vast dat er vroeger andere en misschien meer geslachten zijn geweest, maar dat sommige hiervan niet meer als korporaties functioneren en andere zijn uitgestorven. En dat ook de tegenwoordige geslachten het eeuwige leven niet hebben, blijkt uit een reeds waarneembaar samensmeltingsproces, waardoor zowel bij de Samarokena als bij de Mukrara twee van de drie geslachten niet duidelijk meer van elkaar te onderscheiden zijn.

Bij de Samarokena zien wij een proces waarbij Mósès' mensen worden ingelijfd bij Kàbètòr's geslacht. Mósès' geslacht is in zoverre nog zelfstandig, dat het niet al zijn functies verloren heeft, d. w. z. eigen tradities bezit, als feest-gevende groep funktioneert en bovendien nog zelfstandige grondrechten uitoefent.

De samensmelting van de twee geslachten vindt zijn oorzaak in de uitsterving van Mósès' geslacht, dat vóór de recente dood van Mósès eigenlijk alleen nog werd vertegenwoordigd door hem en zijn broer Rubèn, doordat van de oorspronkelijke Mósès-groep zich een deel reeds enige tijd nauwer heeft verbonden met Sàs en het grondgebied van de Tuwawekena bewoont.

De samensmelting doet zich reeds gevoelen in de grondrechten en men stelt het zelfs zo voor, dat Kàbètòr's en Mósès' mensen tegenwoordig een groter gemeenschappelijk grondgebied delen. De situatie ligt verder zo, dat men ook Kàbètòr's mensen reeds tot de eigenlijke Samarokena rekent, hoewel dit oorspronkelijk alleen Mósès' mensen waren. De samensmelting wordt verder in belangrijke mate bepaald door de traceerbaarheid der verwantschapsbetrekkingen tussen de twee groepen. Twee aspecten van de traceerbare verwantschap spelen bij de Samarokena en Mukrara bij groepsvorming nl. een rol. In de eerste plaats de verzorging van wezen en half-wezen door traceerbare verwanten, waarbij het niet zonder betekenis is dat Kàbètòr de pleegvader is geweest van Mósès, Rubèn en Tukàntaré. In de tweede plaats de exogamie van de traceerbare betrekkingen. Er ontwikkelen zich op het ogenblik tussen Kàbètòr's en Mósès' geslacht regelmatige, exogame huwelijksbetrekkingen, die de samensmelting sterk stimuleren en trouwens in het algemeen in deze samenlevingen wegens het altijd dreigende gevaar van uitsterving geringe stabiliteit van het aantal funktionerende geslachten ten gevolge hebben.

Bij de Mukrara vindt er een samensmelting plaats tussen Bâhâm's geslacht en Hasa's geslacht, dat dezelfde trekken draagt als het hierboven behandelde samensmeltingsproces.

De mytologie geeft enkele, hoewel onduidelijke aanwijzingen van een traditioneel bepaald aantal funktionele verwantschapseenheden. Het is echter niet zeker of zij op de geslachten betrekking hebben. Aan het getal twee zou men kunnen denken bij de oorsprongsmyte van Mósès' geslacht (I, 2) en die van Kwàké's geslacht (I, 4), waarbij in de eerste myte sprake is van een zeker antagonisme tussen de betrokken personen of partijen.

De getallen twee en vier spelen een rol in het sakrale mannenhuis. In het mannenhuis van de Samarokena op de berg Koraso is de neerhangende middenpaal bevestigd tussen twee centrumstijlen van ijzerhout. Dit is van traditionele betekenis, hoewel het, zoals in het Mukrara-mannenhuis te Viviami, ook voorkomt dat de middenpaal tussen vier stijlen hangt. In ieder sakraal mannenhuis vindt men verder vier vuurplaatsen, ieder in een hoek van het mannenhuis.

Het is niet onmogelijk dat deze mytologische en materiële bijzonderheden een traditioneel patroon aangeven, dat van belang is voor het aantal unilineale, in dit geval patrilineale eenheden bij de Samarokena en Mukrara, vooral omdat zij korresponderen met enkele verschijnselen van de huwelijksregeling. Er dient hierbij echter wel te worden vermeld dat hiervan in de werkelijkheid niets blijkt en ook het mytologisch materiaal ons op dit punt verder in de steek laat.

Verwantschappelijk zijn de geslachten niet alle op dezelfde wijze georganiseerd. Er zijn twee overwegend patrilineale geslachten, nl. de Samarokena-geslachten van Kwàké en Kâbétòr. Patrilineale kenmerken vindt men ook in de Mukrara-geslachten van Bâhâm en Hasa, maar deze beperken zich hoofdzakelijk tot de oudere generaties. Tot Bâhâm's geslacht rekent men nl. niet alleen de afstammelingen van de broers Bâhâm en Tjàwiti, maar ook de nakomelingen van hun zusters Tâkidé en Keseta en de kinderen van Tâkidé's dochter Kwâmerà. Tot Hasa's geslacht behoren behalve de patrilineale verwanten in de lijn Sajs, Sâwis, Sîkóra, Bâpâné en Téké met haar siblings, maar ook de siblings van Sâwis' vrouw Manísa en hun afstammelingen.

Volledig bilateraal georganiseerd zijn de geslachten van Kaduf en Mósès.

Ondanks deze bilaterale elementen geloof ik dat de geslachten vanuit het unilineaat moeten worden benaderd en dat zij structureel patrilineale eenheden zijn. Er is alle reden om aan te nemen dat het bilaterale element erin niet fundamenteel is, maar als een secundair verschijnsel is op te vatten¹⁾. De patrilineale structuur heeft nl. zijn grondslag in een lokale faktor. De bedoelde groepen zijn lokale groepen, hun functionele betekenis dankend aan de patrilokale woonregel. Men wijkt wel van deze regel af, maar dit doet niets af aan het feit dat het patrilokaat als vanzelfsprekend geldt. Wij mogen het beschouwen als een fundamenteel verschijnsel en de lokale groepen hebben in verband hiermede een patrilineale kern. Tot de lokale groepen behoren uiteraard ook de vrouwen van de patrilineaal bijeen behorende mannen. De lokale groep beantwoordt dus niet geheel aan een patrilineale verwantschapsgroep, maar dit wil niet zeggen dat zij onafhankelijk van elkaar functioneren. Het is eerder zo dat de patrilineale verwantschapsregel een aspekt is van het patrilokaat en dat om die reden het patrilineaat functioneel met het patrilokaat kan worden gelijkgesteld. Het komt er dus op neer dat mijn beschrijving van de patrilineale geslachten er een van lokale groepen wordt.

In verband hiermede kan ik verder wijzen op een verschijnsel dat een van hun belangrijkste functies is, nl. hun exogaam karakter. De geslachten spelen als exogame eenheden een grote rol in het huwelijksruilverkeer.

Het lokale karakter van de geslachten blijkt overigens in het bijzonder uit het feit dat zij ieder aan een bepaald grondgebied gebonden zijn. De omstandigheid dat menigeen ook wel werkt, tuinen aanlegt, enz., kortom gemeenschapsrechten heeft op het grondgebied van een andere groep dan waartoe men eigenlijk behoort, bevestigt slechts eens te meer dat de verwantschaps-groepen bij de Samarokena en Mukrara in het algemeen een zekere vaagheid vertonen. Maar de groepen ontleen hun korporatief

¹⁾ Zie hierover nader in het laatste hoofdstuk.

karakter voornamelijk aan de associatie met bepaalde grondgebieden, waarvan de grenzen nauwkeurig bekend zijn. Zo wordt bij de Samarokena het stroomgebied van de Samaro en het gebied ten oosten daarvan beschouwd als het gebied van de geslachten van Mósès en Kàbètòr, die men tezamen de Samarokena betul noemt. Zij delen de grondrechten op dit gebied, maar het is duidelijk dat Kàbètòr's mensen meer in het noordoosten verblijven, in het gebied tussen de berg Koraso en de rivier Swerim. De Swerim vormt de grens met het grondgebied van de Karafasia. Kàbètòr's mensen zijn met de Karafasia nauw geassocieerd wegens het huwelijk van Tísau met de Karafasia-vrouw Wàsiáwé. Mósès' mensen houden zich meer op langs de Samaro zelf en bij de Sobene, vermoedelijk een westelijke zijrivier van de Samaro, grenst hun gebied aan dat van de Tamaja. Bij de Kamisan, oostelijke zijrivier van de Apauwar, grenst het gebied van Mósès' geslacht aan dat van de Tuwawekena, Sàbeti's mensen, waartoe nu Hâmenurí en Laraj nog worden gerekend (III, 3, R). Het Tuwawekena-gebied strekt zich vandaar in noordelijke richting uit tot aan de Tiwiabo, eveneens een zijrivier van de Apauwar.

Het grondgebied van Kwàké's geslacht bevindt zich ten westen van de bovenloop van de Samaro en loopt in het zuiden tot aan de oorsprong van deze rivier door. Het grenst in het noordwesten, bij de bergen Mokem en Kora, aan het gebied van de Mukrara. Hasa's mensen, de Usiamirkena, wonen aan de andere zijde van deze bergen langs de Usiamir. Zij delen echter een groter gebied met Bâhâm's mensen, de Tonawera. Hun eigenlijke grondgebied schijnt echter noordelijker te liggen en bij de Tatebai, zijrivier van de Apauwar, te grenzen aan het gebied van de Tatebaikena, waarvan Habaj en Fâtówé thans nog de enige vertegenwoordigers zijn. Het geslacht van de Nanowera, Kaduf's mensen, bewoont het zuidelijke gedeelte van het Mukrara-gebied en heeft de Kawebu als belangrijkste rivier. Met de Kwerba, die aan de overzijde van de Kawebu wonen, worden de Nanowera traditioneel-verwantschappelijk zeer nauw geassocieerd.

Ieder geslacht leidt binnen de grenzen van zijn woongebied een semi-nomadisch bestaan. Sommige geslachten zijn zo klein dat het groepsverband bewaard blijft en het geslacht tevens werkgroep is. Andere splitsen zich in kleinere werkgroepen, vaak uit niet meer

dan de leden van één gezin bestaande. In deze geslachten vindt er in het algemeen toch wel een regelmatig kontakt plaats omdat het arbeidsritme hiertoe gelegenheid biedt. Men klopt bijv. in één dag als regel meer sago dan men consumeert en met een weinig geluk levert ook één dag jacht ruim voldoende op voor enkele dagen ontspanning.

In het kontakt tussen de verspreid werkende leden van het geslacht spelen bovendien de vrijgezellen een grote rol, doordat zij beweeglijker zijn dan de gezinnen en daardoor als belangrijke berichtverspreiders fungeren. Het komt ook voor, dat alle leden van het geslacht tijdens de voorbereiding van een feest in een gezamenlijk produktieprogramma te werk worden gesteld. Ook dit is voor het onderlinge kontakt uiteraard zeer bevorderlijk.

De belangrijkste kontakten tussen de leden van een geslacht vinden echter plaats in de gehuchten (*tera*), waarvan ieder geslacht er enige heeft. Ondanks hun tijdelijk karakter hebben deze gehuchten voor de geslachten grote betekenis. Zij herinneren er in de eerste plaats aan dat de geslachten lokale groepen zijn en zij hebben verder een groot aandeel in de vorming van het gemeenschapskarakter van deze groepen. Zelfs de *kampong tua*, de verlaten en vervallen gehuchten, zijn in dit verband niet onbelangrijk. Zij behouden niet alleen een zekere economische betekenis, maar worden soms, wanneer er nog een in gebruik zijnd sakraal mannenhuis bestaat, in tijden van feestviering weer tijdelijk bewoonbaar gemaakt. Bovendien hebben zij traditionele betekenis. Men herinnert zich de belangrijke gebeurtenissen die er zich vroeger hebben afgespeeld en de belangrijkste der *kampong tua* hebben zelfs, zoals de myten van bijlage I aantonen, een plaats in de mytologie.

Er bestaat ook tussen de geslachten verkeer, dat om verschillende redenen voor de instandhouding van de geslachten zelfs onontbeerlijk is, maar het is toch altijd enigszins biezonder en het valt buiten de sfeer van het alledaagse leven.

Dit feit hangt samen met de levenswijze der Samarokena en Mukrara, waarin allerlei verschijnselen tot uiting komen die voor het leven in zeer kleine groepen kenmerkend zijn. Tot deze verschijnselen behoren de grote politieke zelfstandigheid der geslachten, het ontbreken van traditionele gezagsdragers en de onofficiële

vorming van gedragsregels die het leven in de geslachten beheersen.

Het gemeenschapskarakter van de geslachten drukt zich geestelijk uit in de verhalencyclus waarover ieder geslacht beschikt. Het blijkt zelfs dat de geslachten ook traditionele betekenis hebben en er een oorsprongsmyte op na houden. In bijlage I zijn de oorsprongsmyten opgenomen van alle Samarokena-geslachten en van het Mukrara-geslacht van Kaduf. De oorsprongsmyten van de twee overige Mukrara-geslachten zijn mij niet bekend.

Uit de Samarokena-myten blijkt dat Mósès' geslacht het enige is, dat traditioneel met het gebied rondom de Samaro is geassocieerd en daarmee komt overeen dat men het als het geslacht van de eigenlijke Samarokena beschouwt. De overige geslachten zijn traditioneel van andere gebieden afkomstig. Zo traceert Kàbétòr's geslacht zijn afstamming tot de Karafasia en Kwàké's geslacht doet dit tot de Kwerba.

Behalve een oorsprongsmyte heeft ieder geslacht verder ook een aantal verhalen, die geen mytologisch karakter dragen en op historische gebeurtenissen, zoals in dit geval de kontakten tussen de geslachten, betrekking hebben (I, 6/8).

De geslachten hebben een belangrijk religieus symbool in de sakrale fluiten. De fluiten worden gesneden uit een betrekkelijk zeldzame, dunne bamboesoort met zeer lange geledingen. Van de verschillende lengtematen die men onderscheidt, zijn er slechts drie voor bespeling populair. De lengtematen variëren van ongeveer 1 meter tot 1.80 meter. De kortste fluiten zijn aan beide einden open, terwijl de langere maten beneden dicht zijn. Iedere lengtemaat wordt door verscheidene fluiten vertegenwoordigd en iedere aldus onderscheiden groep van fluiten draagt een naam.

De fluiten hebben een enorme verspreiding. Zo is de fluit Nokáwá, bij de Samarokena het eigendom van Kwàké's geslacht, bij de Mukrara in het bezit van Hasa's mensen, maar zij komt ook voor bij de Tamaja, Karafasia en Saberi. Er zijn zelfs fluiten, zoals Bémainja, die zelfs in het Kabeso-gebied bij de Mamberamo voorkomen. Over de aard van deze verspreiding kan ik niet veel positiefs mededelen; dit blijft grotendeels nog een duistere zaak. Er zit in deze verspreiding iets willekeurigs en het is trouwens de gewoonte fluiten weg te geven.

Wel staat het vast dat ieder geslacht een aantal fluitgroepen

tot zijn beschikking heeft, waarmede het traditioneel nauw geassocieerd is. Bij de Samarokena hebben Kwàké's mensen Kàhésí (groep van middellange fluiten), Wàrenhímía (kleine fluiten), Nokáwá (lange fluiten) en de bijzonder lange en zeer moeilijk bespeelbare Bémainja, en Hàsíárí. Mósès' mensen hebben Hébélé, Auriàdjò en Hìrisía of Dálía. De fluiten van Kàbètòr's geslacht zijn Hitìbía, Bubusófía, Sàrna en Wàmerábí. De meeste van deze fluiten komen ook bij de Mukrara voor. In hun verspreiding bij de Mukrara heb ik echter geen regelmaat kunnen ontdekken.

Hoewel hierop onder bepaalde omstandigheden wel uitzonderingen voorkomen, heeft toch ieder geslacht in de regel zijn eigen sakraal mannenhuis, en soms zelfs meer dan een, waarin het zijn fluiten bewaard. Deze mannenhuizen vormen het middelpunt van de sakrale feesten. De organisatie van zo'n feest gaat altijd uit van een bepaald geslacht, dat hiervoor zijn mannenhuis en fluiten beschikbaar stelt. Het wordt tijdens de organisatie weliswaar geholpen door de andere geslachten, maar het initiatief gaat alleen van het feestgevende geslacht uit. Zo klopt men uitsluitend sagopalmen van de leden van dit geslacht en de distributie van het voor het feest bereide voedsel is uitsluitend in handen van enige belangrijke figuren hiervan. Het zijn ook alleen zijn fluiten die gedurende het feest worden bespeeld.

Ook meer profane feesten, zoals het *Djamé*-feest, worden altijd door één geslacht georganiseerd.

VERGELIJKINGEN IN HET WESTELIJKE BINNENLAND

Bestudering van de beschikbare gegevens over andere bevolkingsgroepen in het westelijke binnenland leidt tot de konklusie dat het verwantschapsgroeperingstype van de Samarokena en Mukrara in dit gebied zeer verbreid voorkomt. Het belangrijkste is hierbij, dat overal het gezin een zeer grote betekenis heeft en dat overal de organisatie der geslachten op patrilineale grondslag berust, maar met bilaterale elementen doortrokken is. Het gemeenschapskarakter van de geslachten is overal sterk ontwikkeld en de sakrale fluiten dienen in alle westelijk-binnenlandse samenlevingen als groepssymbool.

Ik laat thans nog enige nadere details volgen. Van Eechoud¹⁾ meldt dat de samenleving der Kaowerawédj verdeeld is in acht „sippen”, groepen die blijkens zijn beschrijving overeenkomen met de Samarokena- en Mukrara-geslachten, omdat zij patrilineaal zijn en uit traceerbare verwanten bestaan. Hij noemt ze „genealogisch en wel patriliniair”.

Ook de Kaowerawédj-geslachten blijken klein te zijn: „Zo zijn van de Ietjár b.v. slechts 5 agnaten in leven; van de Ienár slechts 3, nl. Wenie en zijn broertjes. De Soeroemádj en de Sesedj-sippe zijn wel de grootste, ofschoon men van eenige uitgebreidheid niet spreken kan, waar de geheele stam slechts 180 zielen omvat”. Deze opmerkingen komen volledig overeen met mijn konklusies over de omvang der gemeenschap en der geslachten bij de Samarokena en Mukrara.

Hij maakt verder melding van uitgestorven geslachten: „En tweedens blijkt, dat deze sippen kunnen uitsterven. Uitgestorven is b.v. de groep der Aowodiewiedj uit het verhaal van Koteba, terwijl met nadruk verzekerd wordt, dat, mocht Wenie en zijn broertjes komen te overlijden, de Ienár uitgestorven zouden zijn”.

Het blijkt voorts dat ook Van Eechoud bilaterale verschijnselen heeft aangetroffen. Zij hebben hem dezelfde moeilijkheden bezorgd als mij bij de Samarokena en Mukrara en bij andere groepen. Zo heeft hij gekonstateerd dat sommigen zich als lid van meer dan één geslacht beschouwen, en de jongeren „wisten vaak niet te zeggen van welke sippe mensen uit hun eigen kampong waren”. Van Eechoud wijt deze verschijnselen aan de grote funktionele betekenis van de lokale groep als zodanig en aan de invloed van verschijnselen als het roofhuwelijk. Het komt voor dat een geroofde vrouw een zuigeling bij zich heeft en deze is dan een vreemd element in de gemeenschap.

Er zijn aanwijzingen dat de geslachten van de Kaowerawédj ieder een eigen gebied hebben, hoewel Van Eechoud heeft gekonstateerd dat in sommige dorpen en op sommige gebieden leden van meer dan één geslacht bijeen wonen. Hij zegt hierover: „Of dit alles een gevolg is van de sociale wanorde, ontstaan door

¹⁾ Van Eechoud, *Verslag van de exploratie naar Centraal Nieuw-Guinea*, deel 2, pp. 58—69.

de opdoeking van Piesano (opgeheven onder invloed van het Bestuur), of dat deze territoriale grenzen van ouds weinig in acht genomen worden, kon ik niet nagaan". Het blijkt intussen dat dit verschijnsel geen afwijking hoeft te betekenen van mijn gegevens van de Samarokena en Mukrara, daar b.v. de geslachten van Mósès en Kàbètòr tengevolge van samensmelting tegenwoordig gezamenlijke grondrechten uitoefenen. De voorwaarden van dergelijke samensmeltingen zijn blijkens het genealogische materiaal van Van Eechoud ook bij de Kaowerawédj aanwezig. Maar ook bij de Kaowerawédj heeft het Bestuur ongetwijfeld een versturende invloed op de grondrechten gehad, daar Van Eechoud melding maakt van bestuursdorpen, waarin verschillende geslachten zijn vertegenwoordigd en die bestaan uit „keurige woningen van eenheidsmodel en -formaat, alle precies op een rijtje. Of zij het bijzonder op prijs stellen . . . ? Torerei verhaalde met onverholen spijtigheid over de vele voordeelen en geneugten van Piesano".

Onregelmatigheden in de organisatie der geslachten blijken ook uit Van Eechoud's opmerking: „Ook de sippen zijn endogaam noch exogaam". Uit het feit dat deze „sippen" patrilineaal zijn, kan echter niets anders volgen dan dat zij een exogame structuur hebben.

Het is voorts vermeldenswaard dat ook bij de Kaowerawédj associaties tussen groepen en fauna en flora voorkomen, maar dat deze geen totemistisch karakter dragen. „Het komt mij . . . voor", zegt Van Eechoud, „dat zoeken naar een groepeerling der stammen op totemistischen grondslag vruchteloos zal blijken".

De organisatie der geslachten bij de Kwerba is mij niet volledig bekend, maar wel voldoende om te kunnen konstateren dat deze niet fundamenteel afwijkt van die der Samarokena en Mukrara.

Dit is ook het geval ten aanzien van het Saberi-gebied, waar ik over bruikbare gegevens beschik van de bevolking van Amsira, de zg. Niwetemtori langs de Ferkami en de Mararena en Nambairo. Het is echter wel opvallend dat de geslachten van deze samenlevingen oorsprongsmyten hebben, die in afwijking van die van de Samarokena- en Mukrara-geslachten duidelijk betrekking hebben op de groepenorganisatie der samenleving. In het bijzonder bij de Mararena en Nambairo heb ik gekonstateerd dat zij hierbij in grote lijnen het schema der mytologie van de echte kustbevolking

volgen. Het vooral in de laatste jaren intensief geworden contact van de Mararena en Nambairo met de kustbevolking maakt het aannemelijk dat deze mytologische trek aan dit contact te danken is. Er is hierbij echter geen sprake van identifikatie, aangezien de mytologie van de Samarokena en Mukrara toch ook typische binnenlandse trekken vertoont.

HOOFDSTUK V

STAMVERBAND EN TRADITIONEEL VERWANTSCHAPSSYSTEEM

De Samarokena en Mukrara vormen twee samenlevingen, waarvan de geslachten in verschillende opzichten met elkaar samenwerken. Mede met het oog op de voorgaande hoofdstukken, zou men hieruit de indruk kunnen krijgen dat de gemeenschappen der Samarokena en Mukrara te beschouwen zijn als stammen, d.w.z. als groepen die zowel territoriaal als politiek en sociaal zelfstandige eenheden zijn.

Dit is echter slechts gedeeltelijk waar. De onderscheidingen zijn inderdaad van groot belang wegens hun territoriale grondslag en niet in de laatste plaats ook wegens het simpele feit dat zij namen dragen en in het leven van de bevolking inderdaad een grote plaats innemen. Desalniettemin kunnen deze samenlevingen niet als zelfstandige stammen worden beschouwd, omdat zij evenals de geslachten niet scherp omljnd zijn en zelfs in elkaar overgaan. Alvorens hierop verder in te gaan, zal ik eerst trachten te verduidelijken welke integrerende aspecten zij hebben en in welke opzichten zij als een geheel functioneren.

INTEGRERENDE FAKTOREN

In verband met het duidelijke gemeenschapskarakter van de lokale geslachten is het verkeer tussen de tot één samenleving behorende geslachten van bijzondere aard. Ik bedoel hiermede dat deze aanrakingen buiten de sfeer van het alledaagse leven vallen zoals bijv. bij sterfgevallen, conflicten tussen de verschillende geslachten, feesten en ten aanzien van het huwelijksverkeer.

Op het bijzondere van deze aanrakingen wordt geen inbreuk gemaakt door het feit dat leden van een bepaald geslacht, meest vrijgezellen, dikwijls voor enige tijd hun heil zoeken op het grond-

gebied van een ander geslacht, aangezien dit meestal te danken is aan gebeurtenissen als sterfgevallen en conflicten. Men ontvlucht dan voor enige tijd het eigen geslacht om in het contact met anderen de herinnering aan de overledene te vergeten of zijn woede over het conflict te doen bekoelen.

Wij dienen bij de wijdere aanrakingen te bedenken, dat de traceerbare verwantschap de integratiefactor is, waarop bij de meeste gelegenheden het verkeer of de samenwerking tussen de geslachten berust. De traceerbare verwantschap is bij de Samarokena en Mukrara vooral zo belangrijk, omdat er niet alleen genealogische betrekkingen tussen de leden van ieder geslacht, maar zelfs tussen bijna alle leden van de samenleving bestaan. Het gevolg hiervan is, dat in de samenleving de antagonistische trekken ontbreken, of in ieder geval tot een minimum beperkt blijven, die kenmerkend zijn voor de traditionele verwantschapsbetrekkingen. Hieraan is het bijv. toe te schrijven, dat tovenarij jegens een medelid van de samenleving, zo niet nooit, dan toch zeer zelden voorkomt. Ik ben hier geen enkel geval van te weten gekomen. Wil het gebeuren dat iemand zich in zijn samenleving volkomen onmogelijk maakt, dan doodt men hem met de pijl of roept men de hulp in van tovenaars van andere gemeenschappen die, zoals de Kwerba, om hun tovenarij bekend staan.

Wanneer er verder een sterfgeval plaats vindt, dragen alle geslachten bij tot de hoofdprijs. Tot de hoofdprijs-eisers behoren weliswaar als regel traceerbare, hoewel verre verwanten, maar zij komen van een ander gebied. Ten aanzien van de Samarokena kunnen hier ook Mukrara toe behoren, en omgekeerd.

Bij een conflict met buitenstaanders bieden de geslachten van een samenleving elkaar hulp wanneer het op oorlogvoering aankomt. Zij nemen ook hetzelfde standpunt in ten aanzien van de oorzaken van het conflict. Tegenwoordig gaat hierop ook stimulatie uit van het meer regelmatige contact tussen de geslachten, onder bestuursinvloed tot stand gekomen.

Het komt inderdaad ook wel eens voor dat twee geslachten van een samenleving het onderling aan de stok krijgen. In dat geval fungeren leden van het derde geslacht als tussenpersonen. Dit uit zich in het kalmerend toespreken van de in het conflict betrokken personen of in het vasthouden van de pijlen der vechters wanneer

de ruzie hoog oplaait. Ook in de beslechting van het konflikt kunnen deze personen een groot aandeel hebben.

De invloed van de traceerbare verwantschap komt ook tot uiting in de funktionering van de samenleving bij belangrijke gelegenheden zoals de organisatie van een groot profaan of sakraal feest. Terwijl het initiatief hiertoe van een bepaald geslacht uitgaat, wordt het tijdens de voorbereidingen door de andere geslachten van de samenleving geholpen. De feestvreugde deelt men met personen van vele andere samenlevingen. De grootste bedrijvigheid gaat echter uit van de samenleving waarin het feest georganiseerd is. Zo worden ook de voornaamste ceremoniële handelingen door haar leden verricht.

Een belangrijke rol in de integratie van de samenleving wordt gespeeld door het huwelijksverkeer, want in iedere samenleving zijn de geslachten wegens hun exogame karakter voor het aanknopen van huwelijksbetrekkingen op elkaar aangewezen. Het is belangrijk hierbij op te merken dat het huwelijksverkeer wegens het verbod op huwelijken tussen traceerbare verwanten het enige verkeer tussen de geslachten is, dat op grondslag van traditionele verwantschap plaats vindt.

Het huwelijksverkeer dankt zijn betekenis als integrerende faktor vooral aan de regelmaat der tussen de geslachten bestaande huwelijksbetrekkingen¹⁾. Er is nl. een voorkeur, eenmaal door bepaalde geslachten aangegane huwelijksrelaties zo mogelijk aan te houden en uit te breiden en bovendien dragen deze betrekkingen in verband met de direkte vrouwenruil een dualistisch karakter.

Hoewel dit dualistische verkeer zowel bij de Samarokena als de Mukrara voorkomt, valt het het duidelijkst waar te nemen bij de Samarokena. De eenheden in dit verkeer zijn bij hen het geslacht van Kwàké enerzijds en de geslachten van Kàbètòr en Mósès gezamenlijk anderzijds. In het vorige hoofdstuk heb ik besproken dat Kàbètòr's geslacht en Mósès' geslacht wegens een samensmeltings-

¹⁾ Het huwelijksverkeer zou feitelijk in het volgende hoofdstuk behandeld moeten worden. Het is echter onmogelijk, de betrekkingen tussen de geslachten en de organisatievorm van de samenleving te bespreken, zonder daarbij met het groepsaspect van het huwelijksverkeer rekening te houden.

proces niet duidelijk meer van elkaar zijn te onderscheiden. Een van de verschijnselen van dit proces is inderdaad, dat zij thans samen een exogame groep vormen en dezelfde huwelijksorientatie vertonen. Bij de Mukrara is de situatie moeilijker te overzien. Het dualisme doet er zich het duidelijkst voor in de betrekkingen tussen de geslachten van Kaduf en Bâhâm, maar er zijn aanwijzingen dat Hasa's geslacht door Bâhâm's geslacht, waarmee het samen-smelt, in dit dualisme wordt of zal worden meegetrokken.

De grote betekenis van het dualisme voor de integratie van de samenleving blijkt ook uit de ceremoniële ruil van sagobrij tijdens de sakrale feesten. In deze ceremoniële ruil, een van de weinige feesthandelingen die met grote ernst worden uitgevoerd, weer-spiegelt zich de sociale organisatie, omdat daarbij dezelfde eenheden als ruilpartners functioneren, die zich in het huwelijksverkeer als exogame ruileenheden doen kennen. Tijdens een sakraal feest, dat ik bij de Samarokena heb bijgewoond, heb ik gekonstateerd dat de ceremoniële ruilgroepen Kwâké's geslacht en de gezamenlijke groep van Kâbétôr's en Mósès' mensen waren.

Ook de *Djamé*-dans vertoont dualistische trekken, maar deze zijn niet zo duidelijk met de sociale organisatie in verband te brengen als de ceremoniële ruil van sagobrij. Tijdens deze dans schaart men zich in twee tegenover elkaar opgestelde groepen, die zich gelijktijdig over het dansterrein heen en weer bewegen. In het centrum van de dansgroepen bevinden zich, eveneens tegenover elkaar, meestal twee maar soms ook wel vier trommeldansers, die het ritme van de dans aangeven en elkaar na elke rustpauze op uitdagende manier steeds weer tot een samendans opwekken. Naar het mij echter is gebleken, zijn de twee dansgroepen, tegenwoordig althans, vrij willekeurig samengesteld.

DESINTEGRERENDE FAKTOREN

Nu doet zich echter het feit voor, dat de in het voorgaande genoemde verschijnselen bij de Samarokena en Mukrara niet tot de vorming van onafhankelijke stammen hebben geleid. Een van de oorzaken hiervan is het gemeenschapskarakter en de daarmee gepaard gaande politieke zelfstandigheid der geslachten. De

geslachten van elk der beide samenlevingen hebben weliswaar gemeenschappelijke belangen en er is ook wel sprake van een zekere politieke samenhang, maar men voelt zich te zelfstandig om daar volledig in op te gaan. Hiermee hangt ook samen, dat de samenleving als geheel geen sterke territoriale macht vormt, hoewel de tot haar behorende geslachten een gesloten gebied bewonen.

Het belangrijkste is evenwel het feit dat de samenlevingen ook in het huwelijksverkeer open groepen zijn en zich dus ook in dit opzicht van andere bevolkingsgroepen afhankelijk tonen. Het is verrassend dat dit niet zo zeer te wijten valt aan enkele toevalligheden als persoonlijke voorkeur voor huwelijken met leden van andere samenlevingen, maar dat hierbij de grootste rol wordt gespeeld door de exogamie der traceerbare verwantschapsbetrekkingen, die in andere opzichten juist sterke integrerende invloed hebben. Ik zal dit met een concreet voorbeeld nader verduidelijken.

In Kwàké's geslacht zijn de dualistische betrekkingen tussen Kàbétòr's en Mósès' mensen begonnen met de huwelijken van Sauta met Hétaulé, Nàkòwàtí met Kàbétòr en van Tísèn met Wèta. Het dualisme heeft zich echter voornamelijk ontwikkeld in Nàkòwàtí's generatie. Nu blijkt het dat de jongere generaties van de drie betrokken geslachten hoofdzakelijk uit personen bestaan, die afstammelingen zijn uit de in het kader van het dualisme gesloten huwelijken en die dus onderling genealogisch verbonden zijn. In verband met het verbod op huwelijken tussen traceerbare verwanten, impliceert dit, dat de huwelijksorientatie van Nàkòwàtí's generatie niet in de generatie van haar kinderen kan worden nagevolgd. Het feit dat deze orientatie na enkele generaties, wanneer de traceerbaarheid van de betrekkingen vervaagd is, weer in ere kan worden hersteld, neemt niet weg dat het dualisme van de huwelijksbetrekkingen tussen Kwàké's geslacht en de overige Samarokena-geslachten een veranderlijke factor is.

Hetzelfde verschijnsel heb ik ook gekonstateerd bij de andere geslachten van de Samarokena en Mukrara. Het dualistische huwelijksverkeer is geen verschijnsel dat traditioneel aan de verhoudingen tussen bepaalde geslachten gebonden is en wij kunnen het in iedere samenleving in zijn ontwikkelingsgang zelfs vrij nauwkeurig volgen. De algemene konklusie dient daarom te zijn, dat het huwelijksverkeer tussen de geslachten, hoe belangrijk

overigens ook, slechts in betrekkelijke zin tot de integratie van de gemeenschappen der Samarokena en Mukrara bijdraagt. Het kenmerkende van deze integratie, inderdaad bestaand en in allerlei kultuurverschijnselen tot uiting komend, is, dat er een voortdurende wisselwerking plaats vindt tussen het huwelijksverkeer en de traceerbare verwantschap. Het huwelijksverkeer geeft ieder der genoemde gemeenschappen een endogaam karakter, maar dit wordt voortdurend doorbroken door de exogamie van de uit de huwelijksbetrekkingen ontwikkelde genealogische relaties, die deze gemeenschappen in zekere mate tot grotere verwantschapsgroepen stempelelen. Ieder geslacht dient, althans periodiek, ook huwelijksmogelijkheden buiten de eigen samenleving te zoeken. De samenleving toont hiermede een zeer veranderlijke structuur te hebben.

Mogelijk kan met deze veranderlijkheid ook een ander verschijnsel in verband worden gebracht. Het is nl. even opmerkelijk dat in de mytologie der Samarokena en Mukrara geen stammyten voorkomen, maar dat de aanrakingen tussen de bestaande geslachten alleen worden beschreven in niet-mytologische overleveringen betreffende gebeurtenissen die zich in een jong verleden hebben afgespeeld, hetgeen duidelijk merkbaar is in de Weraj-traditie van Kwàké's geslacht (I, 6) en in een overlevering van Mósès' geslacht (I, 7). Blijkens deze overleveringen vond het eerste contact tussen Weraj en de Samarokena plaats in het gehucht Sírófè van Mósès' geslacht, dat thans reeds enige tijd verlaten is. In Sírófè werd de kiem gelegd van de huidige organisatie-vorm en er werden ook Saberi-vertegenwoordigers in Mósès' geslacht ingelijfd. Het is overigens opvallend dat de Weraj-overlevering door mijn informanten besloten werd met de mededeling dat de Weraj-groep nog maar korte tijd tot de Samarokena behoort.

Het valt nu ook niet te verwonderen dat de verhoudingen tussen de geslachten geen duidelijke statusverschillen inhouden. Bij de Samarokena wordt Mósès' geslacht als het oorspronkelijke genoemd en beschouwt men de andere geslachten als afkomstig uit andere gebieden. Er is verder echter niets dat er op wijst dat deze biezonderheid de verhoudingen nog steeds bepaalt. Er bestaan wel enige kollektieve OuBr-JoBr onderscheidingen, maar deze hebben slechts zeer geringe funktionele betekenis.

DE BETREKKINGEN TUSSEN DE SAMAROKENA EN MUKRARA

Het staat in verband met de afhankelijkheid van andere samenlevingen, dat de Samarokena en Mukrara met vele westelijk-binnenlandse bevolkingsgroepen huwelijksbetrekkingen onderhouden. Uit de genealogieën blijkt echter dat het aantal huwelijken van deze aard overtroffen wordt door dat van de tussen de Samarokena en Mukrara gesloten huwelijken en dit is een aanwijzing van de nauwe verbondenheid dezer twee samenlevingen.

Dit huwelijksverkeer vertoont niet dezelfde regelmatige verschijnselen als het huwelijksverkeer tussen de geslachten van iedere samenleving. Het veroorzaakt echter wel een uitgebreid net van verwantschapsrelaties tussen de Samarokena en Mukrara, waarvan uit een groepsoogpunt de belangrijkste die tussen de geslachten van Bâhâm en Kwâké (III, 1), van Kâbétòr en Hlâsa (III, 2) en van Kaduf en Mòsès (III, 3) zijn. Het feit dat deze relaties in het merendeel der gevallen niet-patrilineaal zijn, hangt begrijpelijkerwijs samen met de huwelijken waaruit zij zijn ontstaan.

Behalve de kollektieve betrekkingen, bestaan er nog tal van genealogische relaties die deze doorbreken. Dit alles bij elkaar maakt het onderscheid tussen de Samarokena en Mukrara zeer vaag en wekt de indruk dat zij samen een grotere samenleving vormen.

Er zijn ook verschillende andere verschijnselen die hierbij kunnen worden genoemd. Zo zijn de Samarokena en Mukrara elkaars vaste feestpartners, in weerwil van het feit dat de kring van verwanten van andere samenlevingen, die zij voor de bijwoning van hun feesten uitnodigen, voor de Samarokena niet dezelfde is als voor de Mukrara. De Samarokena en Mukrara bezoeken bovendien regelmatig elkaars kleinere feesten, waarbij geen andere feestgangers aanwezig zijn.

De nauwe associatie tussen de Samarokena en Mukrara komt ook tot uiting tijdens de bouw van een nieuw sakraal mannenhuis en de daarmee gepaard gaande feestencyclus. In het Mukrara-dorp Viviami, waar ik enige stadia van de bouw heb meegemaakt, heb ik gekonstateerd dat bij een belangrijke gebeurtenis als de vloerlegging vertegenwoordigers van alle Mukrara- en Samarokena-geslachten aan de werkzaamheden en feestelijkheden deelnemen.

Overigens is daarbij geen sprake van een traditionele werkverdeling tussen de geslachten. Samarokena en Mukrara werken bij deze gelegenheid door elkaar in willekeurig gevormde groepen.

Er zijn ook verschijnselen die er op wijzen dat het contact tussen de Samarokena en Mukrara langdurig is geweest en traditionele betekenis heeft. In de eerste plaats komen de meeste fluitgroepen van de Samarokena ook bij de Mukrara voor. Verder zijn er verschillende overleveringen die op het contact betrekking hebben. Volgens de Weraj-traditie van Kwàké's geslacht (I, 6) ontmoetten Weraj, voorvader van dit geslacht, en vertegenwoordigers van Mósès' geslacht elkaar tijdens een feest van de Mukrara. De mytische voorvader van Kwàké's geslacht, Sirkau, ontmoette op Mukrara-grondgebied Àbàs en diens VrZu, waarmede hij trouwde (I, 4).

Hoewel de overkoepelende samenleving der Samarokena en Mukrara duidelijker dan ieder van deze groepen afzonderlijk een zekere stamelijkheid vertegenwoordigt, draagt ook deze overkoepeling geen gesloten karakter. Dit valt ook weer gedeeltelijk te wijten aan de uitgebreidheid van de traceerbare verwantschapsverhoudingen en de daaruit voortvloeiende noodzaak om periodiek huwelijksbetrekkingen aan te gaan met andere samenlevingen.

Er is verder geen overlevering die in de grotere samenleving het karakter van een stammyte draagt en de genoemde overleveringen maken ons over de aard van de overkoepelende organisatie der twee gemeenschappen niets wijzer.

HET TRADITIONELE VERWANTSCHAPSSYSTEEM

De belangrijkste verwantschappelijke bindingen van de Samarokena en Mukrara met andere bevolkingsgroepen van het westelijke binnenland zijn de betrekkingen met de overige gemeenschappen van hun taalgebied, de Karafasia, Tamaja en Kamekakena. De meest direkte van deze relaties worden bij de Samarokena onderhouden door Mósès' geslacht en Kàbètòr's geslacht en bij de Mukrara door Bâhàm's geslacht en Hasa's geslacht. Hun geschiedenis heeft de meest plaatselijke betekenis en is verweven met die van de genoemde naburige groepen. De associaties met deze groepen zijn via deze geslachten overgegaan op de geslachten van

Kwàké en Kaduf, die volgens de overleveringen oorspronkelijk vreemdelingen waren en naar mijn inlichtingen ook een andere taal, nl. het Kwerba, zouden hebben gesproken.

Het traditionele verwantschapssysteem beperkt zich echter niet tot de Karafasia, Tamaja en Kamekakena, want de Samarokena en Mukrara zijn ook door verwantschapsbetrekkingen verbonden met de Iriëmikena, Saberi, Sirikena, Kwerba, Sasawa, Airoran en nog vele andere westelijk-binnenlandse gemeenschappen. Deze relaties, die sterk traditioneel zijn, hebben dus een grote verspreiding en bestrijken nagenoeg de gehele breedte van het westelijke binnenland.

Overigens komt de groep van traditionele verwanten van de Samarokena niet geheel overeen met die van de Mukrara. Het potentiële verwantschapsnet is voor beide groepen wel gelijk, maar de Samarokena leggen op andere relaties de nadruk dan de Mukrara. Zo blijkt dat beide groepen verwantschapsbetrekkingen hebben met de Kwerba, maar dat de Kwerba voor de Mukrara belangrijker zijn dan voor de Samarokena. Verder hebben de Mukrara meer contact met de Sasawa, Airoran en Kabeso, terwijl de Samarokena beter bekend zijn met hun oostelijke burens, de Saberi.

Overigens geschieden sommige traceringen langs indirecte weg. De Samarokena traceren bijv. hun verwantschap met sommige Kabeso-gemeenschappen over de Mukrara. Men denkt in deze gevallen de tracering als het ware uit. Ondanks dit improvisatorische karakter hebben dergelijke traceringen grote betekenis wanneer de Samarokena en Kabeso met elkaar in contact komen.

Het traditionele verwantschapsnet is voor de Samarokena en Mukrara weliswaar belangrijk, maar het is zeer vaag georganiseerd. De betrekkingen dragen een overwegend bilateraal karakter, hetgeen vooral tot uiting komt in de kollektieve betrekkingen, zoals die tussen Kwàkés' geslacht en de Kwerba-Ugugadja, tussen Hasa's geslacht en de Kwerba-Bwisira en de Saberi van Siara, Seiro en Kamena, of tussen de geslachten van Kàbètòr en Mósès en de Saberi van Niwerawar en Aruswar.

Deze associaties ontleen hun betekenis gedeeltelijk aan mytische bindingen, waarvoor ik verder verwijs naar de myten en overleveringen van de geslachten in bijlage I. Verder zijn er tal van andere myten en legenden, o.a. over de oorsprong van het sakrale

mannenhuis (I, 9) en over de manneneetster Djamé, waarin eveneens een verband met andere groepen wordt gelegd. Het sakrale mannenhuis, met zijn ritueel en zijn sakrale liederen, wordt beschouwd als afkomstig van het Kwerba-gebied en Djamé was een Saberi-vrouw.

De mytologie geeft echter geen aanwijzingen dat aan het traditionele verwantschapssysteem een bepaalde organisatievorm ten grondslag ligt. Zij toont alleen dat de traditionele verwantschapsbetrekkingen van een zo grote onderlinge afhankelijkheid getuigen, dat het onmogelijk is, er een toevallig karakter aan toe te schrijven.

De associaties hebben ook in de werkelijkheid niet de betekenis van korporaties. Zij hebben niet alleen weinig positieve kenmerken, maar de leden vertonen bovendien een gering eenheidsbesef. Er bestaat alleen een neiging om huwelijken binnen deze associaties te ontgaan en er zijn ook sporen van kollektief bepaalde terminologische klassifikaties. Er bestaan bijv. MoBr-ZuZo en CrCo-relaties tussen de Sasawa en de afstammelingen van Kwàké, terwijl alle Samarokena in een JoBr-OuBr verhouding staan tot de Saberi van Niwerawar en Aruswar.

In het voorgaande heb ik stilzwijgend aangenomen dat de verhoudingen van de Samarokena en Mukrara met andere bevolkingsgroepen worden beheerst door het traditionele verwantschapsnet. Dit is eigenlijk niet geheel juist. Niet alleen blijkt uit de genealogieën dat zij genealogische betrekkingen met vooral de Karafasia, Tamaja en Kamekakena hebben, maar anderzijds bestaan er tussen de Samarokena- en Mukrara-geslachten onderling ook traditionele verwantschapsbetrekkingen, die voor het huwelijksverkeer zelfs van het grootste belang zijn.

Het heeft echter wel zin, de buiten de eigen groep voerende relaties vanuit de traditionele verwantschap te benaderen. Het is in de eerste plaats gebleken dat de binnen de gemeenschap bestaande traditionele relaties wegens de geringe omvang van de samenleving gemakkelijk overgaan in traceerbare relaties, terwijl die buiten de eigen groep een meer permanent karakter hebben. Verder is er een belangrijke geografische faktor werkzaam. Het hangt nl. ongetwijfeld met het geringe en hoogst onregelmatige karakter van het contact met andere gemeenschappen samen, dat de voor de

traditionele verwantschap kenmerkende verschijnselen tevens gelden voor de genealogische betrekkingen van leden van verschillende groepen.

Zo mogen wij inderdaad wel aannemen dat dit onregelmatige contact de achtergrond vormt van de gemengde gevoelens die de Samarokena en Mukrara jegens hun ver weg wonende verwanten koesteren, waarbij de al of niet traceerbaarheid der betrekkingen geen grote rol speelt. Hoewel zij zeker ook integrerende invloed uitoefenen, worden zij in hoge mate door antagonistische elementen beheerst.

Dit blijkt o.a. uit de opinie die men zich over de verschillende bevolkingsgroepen gevormd heeft en die, zoals het in dergelijke gevallen dikwijls gaat, meestal gebaseerd is op subjektieve gevoelens en min of meer toevallige ervaringen, die van de werkelijkheid een allesbehalve juist beeld geven. Zo beschouwt men de Karafasia als zedeloze mensen, die zich aan allerlei seksuele uitpattingen te buiten gaan. De Kwerba worden als boosdoeners van de eerste orde beschouwd, vooral gevreesd om hun tovenarij. Moordenaars zijn ook de Airoran en Kabeso.

Het is verder gebruikelijk, de spot te drijven met sommige personen uit deze bevolkingsgroepen, die zijn opgevallen door eigenaardige karaktertrekken, een lachwekkende manier van spreken, enz. Imitatie van deze personen vormt een vrolijk tijdverdrijf. Het komt ook voor dat iemand om toevallige redenen een bijnaam krijgt als bijv. Kwerba, hetgeen met Serau (III, 1, R) het geval is. Ook aan het gebruik van zo'n bijnaam is een vrolijke noot verbonden.

Er bestaan over de levenswijze der verschillende bevolkingsgroepen ook opvattingen die van moderne invloed getuigen. De Samarokena en Mukrara menen dat zij in verband met de ontwikkeling van een gezeten levenswijze, waar zij overigens in werkelijkheid nog lang niet aan toe zijn, veel voor hebben op naburen die nog niet zo ver zijn of zich daartegen blijven verzetten. Men vergelijkt hun levenswijze met die van de weinig honkvaste kasuaris, een dier waarover men zich altijd vrolijk heeft gemaakt. De vergelijking zelf is hun evenwel in de mond gelegd door de kustbevolking en de rondreizende bestuursassistenten.

Het antagonisme van de traditionele verwantschapsbetrekkingen

hangt mede samen met een duidelijk wantrouwen, dat vooral tot uiting komt bij sterfgevallen, omdat die in de meeste gevallen aan tovenarij worden toegeschreven. Het is mijn ervaring dat men altijd andere bevolkingsgroepen van tovenarij verdenkt of beschuldigt en dat dit tot zeer gespannen verhoudingen kan leiden. In verband met het ontbreken van neutrale instanties die zulke konflikten kunnen beslechten, gaat hiermede als regel gepaard dat men zich voor lange tijd van elkaar isoleert.

Ondanks het antagonisme van het traditionele verwantschapsnet kunnen de Samarokena en Mukrara het niet zonder hun al of niet ver weg wonende burens stellen. Zij vormen weinig gesloten groepen en zijn vooral op het gebied van het huwelijksverkeer van de buiten de eigen groep voerende betrekkingen afhankelijk.

Overigens zit er weinig regelmaat in het huwelijksverkeer met groepsvreemden. Er zijn hierbij geen vaste sociale onderscheidingen en de willekeur is groot.

In het contact met andere bevolkingsgroepen nemen de beweeglijke vrijgezellen een grote plaats in. Hun jeugd en zucht naar avontuur drijven de vrijgezellen ertoe, traditionele verwanten te bezoeken. Hun beweeglijkheid is echter in belangrijke mate mede te danken aan het feit dat de meeste personen hun ouders in de vrijgezellentijd verliezen en een grote behoefte tonen de herinnering hieraan in het contact met groepsvreemden te vergeten.

Er zijn dan ook geen Samarokena en Mukrara die als vrijgezel nooit over de grenzen van eigen grondgebied zijn geweest. Velen hebben verre en langdurige reizen gemaakt. Dat deze reizen dikwijls ook tot geslachtsverkeer met vrouwen van de bezochte groepen leiden, blijkt hieruit dat men dit wel als maatstaf van bekendheid met deze groepen bezigt.

Een vermeldenswaard en recent geval van tijdelijke uitzwerving van een vrijgezel, is dat van Awir (III, 2, L), die als kleine jongen, nadat zijn moeder was gedood, in de verwante Saberi-groep der Kamena werd opgenomen en jarenlang bij hen heeft gewoond. Hij is tegenwoordig weer terug in zijn gemeenschap, maar spreekt, hoewel hij zijn moedertaal wel verstaat, nog uitsluitend Saberi.

Ook oudere personen maken van de gemeenschapsrechten bij traditionele verwanten wel gebruik om zich wegens konflikten,

sterfgevallen of om andere redenen tijdelijk en een enkele keer zelfs permanent van hun gemeenschap af te scheiden. Zo heeft tijdens de periode van mijn onderzoek Marné zich met zijn polygyne gezin (III, 2, L) wegens de dood van een zoon voor onbepaalde tijd aan de kust te Aruswar gevestigd. Twee van zijn zoons, Tísau en Dínsau, bezoeken op het ogenblik de dorpschool te Martewar en verbazen er iedereen door hun snelle vorderingen.

Zulke tijdelijke verhuizingen komen ook voor in groter groepsverband. Er is een periode geweest dat de verhouding tussen Kwáké's en Kábètòr's mensen in verband met een konflikt tussen Sim (III, 1, R) en Márau (III, 2, L) nogal gespannen was en dit is bijna de aanleiding geweest van een verhuizing van Kábètòr's mensen naar het grondgebied van de Karafasia.

Het komt ondanks de belangenverscheidenheid tussen de verschillende bevolkingsgroepen wel eens voor, dat men verwante groepen oproept om hulp, wanneer men om wraak te nemen een bepaalde andere groep wil overvallen of daarmee oorlog wil voeren. Zo is het mij bekend dat de Iriëmikena eens, in een hevig konflikt met de Airoran en Kabeso betrokken, de Samarokena verzochten hun tegenstanders gezamenlijk te bevechten. Bij een andere gelegenheid, nl. de dood van Kaduf's vrouw Terauné (III, 3, L), wilden Mukrara, Airoran en Kwerba gezamenlijk ten strijde trekken tegen een Saberi-groep die men van tovenarij verdacht.

Ik dien hier echter wel aan toe te voegen dat de integrerende werking van het traditionele verwantschapssysteem in deze gevallen toch van betrekkelijke aard blijft. Men stemt niet altijd dadelijk in hulpverlening toe en het gebeurt niet zelden dat men deze zelfs niet wenst te geven. De achtergrond hiervan is de grote zelfstandigheid van iedere bevolkingsgroep en de vrees al te zeer in andermans zaken te worden betrokken. Zo zijn de Samarokena destijds niet op het genoemde verzoek van de Iriëmikena ingegaan. Zij wensten vrij te blijven en waren bang voor algemene verslechtering van hun eigen betrekkingen met de Airoran.

Hoewel konflikten dikwijls een langdurige ongunstige invloed op de verhoudingen tussen traditioneel verwante groepen uitoefenen, zijn er gevallen bekend dat de daarbij betrokken partijen uiteindelijk besloten hun konflikt te beslechten en daarvoor bij elkaar te komen. Overigens gebeurt er in zo'n geval weinig anders dan dat

men elkaar zijn vredelievende bedoelingen toont en overeenkomt, de vijandelijkheden voorgoed te staken. Als voorbeeld hiervan heb ik elders de beslechting van een konflikt tussen de Mukrara en de Kwerba-Ugugadja beschreven¹⁾.

De traditionele, ver verspreide verwantschapsverhoudingen zijn ook belangrijk vanuit het oogpunt van het goederenruilverkeer. In de eerste plaats is het vermeldenswaard dat traditionele verwanten bij zulke uiteenlopende gelegenheden als toevallige ontmoetingen, sterfgevallen en feesten, giften uitwisselen. De gift is hierbij het symbool, de bevestiging van verwantschap en de intimiteit die hiervan uitgaat. Dit blijkt o.a. ten duidelijkste uit de ceremoniële ruil van fraai versierde pijlen bij de beslechting van konflikten. Deze uitwisseling symboliseert het einde der vijandelijkheden.

Biezonder interessant is de gedwongen geschenkenruil van het hoofdprijsinstituut, omdat daarbij verschillende goederen betrokken zijn en deze in verschillende richtingen worden gegeven. Zo geven de Samarokena aan bevolkingsgroepen als de Tamaja, Kwerba, Airoran en Sasawa een traditionele hoofdprijs, bestaande uit neuspennen en andere uit schelpen vervaardigde lichaamsversierselen — tegenwoordig in plaats daarvan ook winkelgoederen — die afkomstig zijn van de Sobei en de overige kustbevolking ten oosten van de Woske. De hoofdprijsontvangers antwoorden hierop met een gift van pijlen en hondentanden. De richting, die de voorwerpen hierbij nemen, is traditioneel en onveranderlijk. Ook als hoofdprijs-eisers ontvangen de Samarokena van de genoemde groepen hondentanden en pijlen en antwoorden zij met van de kust afkomstige voorwerpen.

Dezelfde giftuitwisseling, met dezelfde voorwerpen, vindt ook plaats bij toevallige ontmoetingen.

Behalve dit goederenverkeer op grondslag van de gift, bestaat er tussen traditionele verwanten ook goederenverkeer van meer commerciële aard, waarbij het gaat om produkten van lokale specialisatie in het westelijke binnenland zelf.

De belangrijkste gelegenheid, waarbij het traditionele verwant-

¹⁾ „Inheemse arbitrage in het binnenland van Sarmi”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkskunde*, 111, II, 1955.

schapssysteem zich in zijn volle omvang doet kennen, is feestviering. Belangrijke profane en sakrale feesten hebben nl. als sociale achtergrond, dat zij worden bijgewoond door van alle windstreken komende gasten, die de vertegenwoordigers zijn van de bevolkingsgroepen waarmee de Samarokena en Mukrara traditionele verwantschapsbetrekkingen onderhouden. De buitengewone betekenis die men hieraan hecht, weerspiegelt zich in de speciale aandacht die men aan het uitnodigen van de gasten besteedt en aan de grote opwinding die de aankomst der feestgangers op het feestterrein bij de gastheren teweeg brengt. Tijdens de feesten die ik bij de Samarokena en Mukrara heb bijgewoond, ben ik altijd sterk onder de indruk gekomen van de plotselinge drukte die deze ongewone bevolkingskoncentraties veroorzaken. Ondanks het feit dat alle aanwezigen traditionele verwanten van elkaar zijn, geeft de verspreidheid van de vertegenwoordigde groepen de feesten naar Europese maatstaven een internationaal karakter.

Het aantal door de gasten vertegenwoordigde groepen is overigens niet altijd gelijk. Feesten van de Samarokena en Mukrara worden regelmatig door de andere groepen van hun taalgebied bijgewoond, maar dit is ten aanzien van andere bevolkingsgroepen niet in die mate het geval. Zo is er een tijd geweest dat de Kwerba, overigens traditionele feestpartners van de Mukrara, in verband met een zeer ernstig konflikt niet op Mukrara-feesten kwamen. Er bestaat voorts de neiging zich niet te doen vertegenwoordigen wanneer het bekend is dat de feestgevers ook personen van een groep heeft uitgenodigd, waarmee men in verband met bestaande vijandelijkheden liever niet in contact wenst te komen.

Alle in het voorgaande behandelde aspecten van de traditionele verwantschap kunnen tijdens feesten tot uiting komen. Tot het antagonistische element behoort de altijd aanwezige mogelijkheid dat sommige gasten in het geheim op zoek zijn naar etensresten, uitgekauwde sirihpruimen en tabakspeuken, waarmee tovenarij kan worden aangewend. Men wapent zich hiertegen door deze zaken zo volledig mogelijk te verbranden en men bindt de noodzaak hiervan de jongeren uitdrukkelijk op het hart. Men wantrouwt in dit opzicht zijn gasten altijd, ook wanneer daar geen direkte aanleiding toe bestaat.

Naar buiten toe laat men daar echter niets van merken en doet

men zich gastvrij en hartelijk voor, zoals het verwanten betaamt. En dit meent men gedeeltelijk ook wel zo, omdat het contact met traditionele verwanten, die men in het gewone leven zo weinig ziet, inderdaad iets biezonders en uitermate plezierigs heeft. Men drukt dit in zijn manier van doen en zijn giften uit.

Deze giften kunnen echter ook weer een latente antagonistische achtergrond hebben wanneer er nog een gedeelte van een hoofdprijs moet worden vereffend. Verder zijn er de commerciële ruiltransakties, die in zekere zin ook een antagonistische achtergrond hebben.

Feesten kunnen ook huwelijken tot gevolg hebben. Er zijn niet alleen manlijke maar ook vrouwelijke gasten. Op hun manlijke reisgenoten rust de verplichting de gedragingen dezer vrouwen in het oog te houden en dit leidt tot een zekere waakzaamheid. Desalniettemin komt het volgens mijn inlichtingen nogal eens voor dat er in het geheim geslachtsverkeer met vrouwelijke gasten plaats vindt.

Een uit een feest voortgekomen huwelijk wordt ons beschreven in de overlevering van Hasa's geslacht over de ontmoeting van de Siara-vrouw Tajta met Píméri's VaVa Téfaré tijdens een sakraal feest, georganiseerd door de Seiro in het middenstroomse gebied van de Ferkami (I, 8). Téfaré oefende wegens zijn haartooi grote aantrekkingskracht op Tajta uit en het happy end van het verhaal is de vrijwillige schaking van Tajta door Téfaré en hun kinderrijke huwelijk op Mukrara-grondgebied.

Feesten kunnen ook bedoeld zijn om conflicten uit de weg te ruimen. Bij de Mukrara heb ik een feest bijgewoond dat speciaal was georganiseerd voor de beslechting van het reeds eerder genoemde konflikt tussen de Mukrara en de Kwerba-Ugugadja.

Tijdens feesten kan dus van alles gebeuren. Konflikten kunnen er rijzen, maar ook beslecht worden. De verhoudingen zijn tijdens de feesten ambivalent. Enerzijds bestaat er een wantrouwend antagonisme en anderzijds zijn er de hartelijkheid en vertrouwelijkheid als kenmerken van werkelijke verwantschap. En alles wat er gebeurt, vindt plaats tegen de achtergrond van de eigenlijke feestviering, de gezamenlijke deelname aan het sakrale ritueel. Dit is het centrale punt dat de mensen in hun moeilijkheden en onderlinge conflicten altijd weer samenbindt. Deze meest algemene

funktie van de feestviering komt duidelijk naar voren in de myte over de eenheid van de westelijk-binnenlandse bevolking, gesymboliseerd in het ritueel van het sakrale mannenhuis, een feestelijke gelegenheid van de hoogste orde (I, 1).

VERGELIJKINGEN IN HET WESTELIJKE BINNENLAND

Het is mijn overtuiging dat het hierboven beschreven gemeenschapstype van de Samarokena en Mukrara in het westelijke binnenland zeer verbreid voorkomt. Mijn gegevens over de aard van de betrekkingen tussen de geslachten van andere groepen zijn onvolledig en ook in Van Eechoud's verslag over de Kaowerawédj wordt over deze kwestie gezwegen. Het staat echter wel vast dat overal de geslachten in de groepsintegratie een zeer belangrijke rol spelen. In het gehele gebied ondervindt men verder dezelfde moeilijkheden, als ik bij de Samarokena en Mukrara heb ondervonden. Zowel de primaire samenleving als de ook elders veel voorkomende overkoepelende organisaties, vertonen een weinig hechte structuur en zijn afhankelijk van het traditionele verwantschapssysteem, waarvan zij deel uitmaken. De gemeenschappen vertonen een endogame kern, maar zijn onder invloed van de geringe gemeenschapsumvang en de exogamieregels, die overal gelijk zijn aan die van de Samarokena en Mukrara, open groepen. Het is ongetwijfeld ten dele aan deze omstandigheid te danken, dat de taalgebieden in het westelijke binnenland sociaal gezien zulk een grote omvang hebben.

Wat het traditionele verwantschapssysteem betreft, is het duidelijk dat voor iedere samenleving de betrekkingen met bevolkingsgroepen uit de onmiddellijke omgeving het belangrijkste en het meest direkt zijn. Bij alle westelijk-binnenlandse bevolkingsgroepen kan men de traditionele verwantschap het best bestuderen tijdens perioden van feestviering. Feesten vertonen overal een gelijke sociale achtergrond.

Ik laat thans nog enige details volgen. Met mijn uitkomsten bij de Samarokena en Mukrara komt volledig overeen, dat volgens Van Eechoud¹⁾ de samenleving der Kaowerawédj „exogaam noch

¹⁾ J. P. K. van Eechoud, *Verslag van de exploratie naar Centraal Nieuw-Guinea*, deel 2, pp. 58—69.

endogaam" is. De Kaowerawédj onderhouden met andere woorden ook huwelijksbetrekkingen met andere groepen. Dat zij met andere groepen verband houden, kan verder worden afgeleid uit de namen van de geslachten. Van Eechoud deelt mede dat er hiervan drie zijn, „welke ook voorkomen als naam van „stammen””. Dit zijn de namen Kwerep, Soeroemadj en Akár. De Kwerep zijn de in deze studie voorkomende Kwerba van het gebied tussen de Apauwar en de Waim. De Soeroemadj zijn waarschijnlijk de Surumadja, die volgens Van Eechoud ten zuiden van de Sasao of Sasawa leven, maar wier grondgebied zich ook schijnt uit te strekken tot aan de Apauwar.

De betrekkingen blijken overigens nogal ingewikkeld te zijn. Het Kaowerawédj-geslacht van de Sesedj zou ook vertegenwoordigd zijn bij de Siadjoe, Araopwédj, Soeroemadj, Namoenawédj, Sowádj en Monao. Soeroemadj zouden ook voorkomen bij de Araopwédj. De naam van het geslacht Ietjár is ook bekend bij de Namoenawédj en bij de Naoken en die van het geslacht Piejesiedj bij de Monao. Van deze groepen komen er twee, met name de Naoken en Sowadj, niet voor op Van Eechoud's kaart en ook niet in zijn lijst van stamnamen. Het is echter duidelijk dat met uitzondering van de Kwerba, de genoemde groepen in de omgeving van het Kaowerawédj-gebied wonen. Het is zeer waarschijnlijk dat tussen al deze groepen traditionele verwantschapsbetrekkingen bestaan. Zo zegt Van Eechoud ook dat „het verband, hier door „sippe” (geslacht) aangegeven, kennelijk uitgaat boven het „stam”-verband.”

Wat de Kwerba aangaat, zij vermeld dat dit de overkoepelende naam is van enkele gemeenschappen, nl. die van de Bwisira, Sasamira, Ugugadja, Sewana en Sewantjara, die, net als de gemeenschappen van de Samarokena en Mukrara, een min of meer endogaam karakter hebben, maar geen gesloten gemeenschappen zijn. De verhoudingen tussen deze gemeenschappen zijn te vergelijken met die welke er bestaan tussen de Samarokena, Mukrara, Karafasia, Tamaja en Kamekakena.

De meest westelijke groep, nl. die van de Ugugadja, is nauw verwant met de Mukrara, Sasawa en Airoran en andere groepen ten westen van de Apauwar. Vooral met de Sasawa onderhouden de Ugugadja drukke huwelijksbetrekkingen. Dit betekent niet dat de verhouding tussen de Sasawa en Ugugadja altijd even vriend-

schappelijk is. Sommige huwelijksbetrekkingen zijn ontstaan door roofhuwelijken en men beschuldigt elkaar dikwijls van tovenarij.

Een dergelijke ambivalente verhouding bestaat ook tussen de oostelijke Kwerba-groepen van de Bwisira en Sewana en de Sirikena, die aan de bovenloop van de Ferkami leven. De huwelijksbetrekkingen tussen deze groepen zijn zo talrijk dat men ook de Sirikena wel als Kwerba-groep beschouwt. Zij spreken trouwens ook dezelfde taal. Deze verhouding is echter gedeeltelijk sterk antagonistisch.

Als de meest oorspronkelijke Kwerba-groep beschouwt men de Bwisira. Hun oude gehucht Kabu zou de bakermat van alle Kwerba zijn.

De Saberi-gemeenschappen behoren tot die westelijk-binnenlandse gemeenschappen, welke de duidelijkste sporen van contact met de kustbevolking en met de moderne wereld tonen. Sobei-invloed blijkt o.a. uit enkele namen. Niet alleen is „Saberi” aan het Sobei ontleend, maar dit is ook het geval met „Niwetemtori”, de naam van een langs de Ferkami wonende groep. Niwetemtori betekent in het Sobei „klapper-mensen” en wordt zeer algemeen in plaats van de inheemse naam Sewanorawa gebruikt.

Hoewel het traditionele verwantschapssysteem van de Saberi volledig westelijk-binnenlands is georiënteerd, blijkt er mytisch verband met de kustbevolking te bestaan. Er zijn enkele Sobei-clans die hun oorsprong naar het Saberi-gebied traceren. Verder beschouwt men de belangrijkste cultuurbrenger van de kustgemeenschappen, Merne, als de broer van de binnenlandse mytische mannen-eetster Djamé. Hij kwam bij de Waim aan de kust.

Vrij sterke bestuursinvloed is merkbaar bij de Mararena en Nambairo, de bewoners van het gelijknamige kustdorp ten oosten van Sarmi, die echter hun oorspronkelijk grondgebied in het daarachter gelegen binnenland hebben. Evenals de Samarokena en Mukrara heeft ieder van deze gemeenschappen een endogame kern, maar zijn het geen volledig gesloten groepen. Zij tonen nl. een grote onderlinge afhankelijkheid, maar onderhouden tevens betrekkingen met vooral de overige Saberi-groepen ten oosten van de Ferkami en met de Kwerba-sprekende Weinafri, die ten zuiden van hun grondgebied leven.

Ondanks, of misschien wel in verband met hun onderlinge

huwelijksbetrekkingen, is de verhouding tussen de Mararena en Nambairo antagonistisch en dit blijkt een traditionele achtergrond te hebben. Zij zijn in zeker opzicht altijd vijanden van elkaar geweest. Toen zij nog in het binnenland woonden, voerden zij regelmatig oorlog en de Mararena werden hierin bijgestaan door de bevolking van Tesa, Siara en Amsira. Vele huwelijksbetrekkingen zijn ontstaan door roofhuwelijken, tijdens deze oorlogen gepleegd.

De vestiging aan de kust, vlak voor de tweede wereldoorlog tot stand gekomen, heeft o.a. tot resultaat gehad dat men voor de sagovoorziening zeer afhankelijk is geworden van de Sobei en hun sagoareaal, aangezien het eigen sagogebied ver in het binnenland ligt.

Deze afhankelijkheid stelt de mensen zware eisen en heeft tot zulke onprettige verschijnselen geleid als sagodiefstal en een onvriendelijke bejegening door de Sobei. Hierop is ook geen gunstige invloed uitgegaan van de Japanners, die een gedeelte van het sagoareaal van de Sobei hebben vernietigd.

Veel oorspronkelijke cultuurverschijnselen van de Mararena en Nambairo zijn aan de kust vervaagd, bij de Mararena nog meer dan bij de Nambairo, voor wie het aanpassingsproces aan het moderne leven korter heeft geduurd en die hun binnenlandse afkomst ook sterker verraden dan hun dorpsgenoten.

In religieus opzicht gaat er op de gemeenschappen sterke invloed uit van de Zending, die posten en scholen heeft in het kustdorp en op het grondgebied van de Nambairo. Hierdoor komt het dat de jeugd aan het schoolgaan reeds gewend is geraakt.

Het gezeten dorpsleven heeft ongunstig ingewerkt op de individuele betrekkingen. Het aantal gevallen van overspel is hoog en konfliktsituaties zijn aan de orde van de dag. Bovendien heeft het antagonisme tussen de Mararena en Nambairo zich, hoewel in andere vorm, gehandhaafd. Het heeft thans betrekking op de poging van de Mararena om over de Nambairo de baas te spelen. Zij hebben hierbij voor, dat zij aan het moderne kustleven reeds beter zijn aangepast dan de Nambairo. De Nambairo erkennen dit in zekere zin en berusten in de situatie. Hun reactie op hoog oplopende ruzies is tegenwoordig, in het binnenland te verdwijnen.

De Mararena en Nambairo hebben in verband met de aanleg van een vliegveld in zeer recente tijd hun oude kustdorp naar een

plaats vlak achter de kust moeten verplaatsen en dit heeft het groepsantagonisme weer aktueel gemaakt. De Mararena hebben voor de verhuizing en de bouw van het nieuwe dorp het meeste begrip getoond en dit is gepaard gegaan met een zekere bemoeizucht ten aanzien van de zaken van de Nambairo. De Nambairo zijn hierover verontwaardigd en er is zelfs sprake van geweest dat zij zich, op enkele personen na, voorgoed in het binnenland zouden terugtrekken.

HOOFDSTUK VI

VERHOUDING TUSSEN DE SEKSEN

BUITENECHTELIJK GESLACHTSVERKEER

Geslachtsverkeer vóór het huwelijk is bij de Samarokena en Mukrara een normale individuele ervaring en het is moreel geoorloofd zolang het niet incestueus is. Er zijn zelfs verschijnselen die er op wijzen dat het traditionele betekenis heeft. Zo is het de gewoonte om elkaar tijdens de geslachtsdaad met een mes een snede over de dij te geven, blijvend herkenbaar aan een breed en lang litteken. De functies van deze handeling zijn mij niet volledig bekend. Er zijn gegevens waaruit zou blijken dat zij een erotisch affekt beoogt, maar het litteken wordt ook als een herkenningsmiddel beschouwd.

Hoewel het voorkomt dat mannen vrouwen een snede geven, ziet men de littekens het meest bij de mannen. Velen ziet men zelfs met meer dan één litteken.

Het initiatief tot het geslachtsverkeer gaat in de regel uit van de man, maar de vrouw is hierbij toch niet geheel passief en er zijn gevallen van vrouwelijk initiatief bekend.

Ondanks de aanvaardbaarheid van het voorhuwelijks geslachtsverkeer, vertoont het ook een asociaal aspekt. Het verstoort de sociale verhoudingen en doet dit vooral, wanneer er afspraken voor een toekomstig huwelijk van de betrokken vrouwen bestaan, waardoor zij seksueel gebonden zijn. Het seksuele verkeer, dat dergelijke veel voorkomende afspraken doorbreekt, veroorzaakt bij ontdekking ingewikkelde konfliktsituaties en legt een schuld op de verwantschapsgroep van de vrouw, die zich onoplettend en daardoor ontrouw aan de afspraak heeft getoond.

De reacties zijn bij ontdekking niet altijd gelijk, maar zijn afhankelijk van persoonlijke en andere factoren. Soms besluit men tot agressieve maatregelen, soms echter trekt men zich terug in isolement, waarmede gepaard kan gaan dat men kortere of langere

tijd zijn heil zoekt bij traditionele verwanten in andere bevolkingsgroepen.

Vermeldenswaard is ook, dat geslachtsverkeer vóór het huwelijk ook wel als vorm van wraakneming wordt toegepast. Zo hebben Márau (III, 2, L) en Rubèn (III, 3, R) enige malen geslachtsverkeer gehad met de Mukrara-vrouw Tjókónà (III, 3, L), hetgeen het gevolg was van hun woede over de ontvoering van hun zuster Wíwínaré door de Mukrara-man Síkóra (III, 2, R).

Wegens dit asociale aspekt wordt geslachtsverkeer vóór het huwelijk in het geheim uitgeoefend. Het is slechts goed en goorloofd, zolang de anderen het niet te weten komen. Er bestaat dan ook een bepaalde taktiek om iemand tot het gewenste seksuele spel uit te nodigen, vooral omdat het slechts zelden voorkomt dat ongetrouwde vrouwen alleen gelaten worden. Wanneer een vrijgezel met een ongetrouwde vrouw wil cohabiteren, schijnt het gebruikelijk te zijn een kluitje grond naar haar te werpen, waarvan zij schrikt. Hij zegt dan zoiets als: „Ik ga mijn behoefte doen”, hetgeen op zichzelf een ongebruikelijke opmerking is en de vrouw begrijpt daarmee zijn bedoelingen. Binnenshuis is het de gewoonte de vrouw pinang te geven en haar daarbij in de hand te knijpen, zonder dat iemand er iets van ziet. 's Nachts, als iedereen slaapt, maakt de man een ritselend geluid op de vloer of raakt haar aan. De vrouw volgt hem dan buitenshuis.

Er wordt ook veel voorhuwelijks geslachtsverkeer uitgeoefend met leden van andere gemeenschappen en daar zijn zelfs enige voordelen aan verbonden. In de eigen, kleine gemeenschap is het nl. zeer moeilijk verborgen te houden, terwijl een snede over de dij, in de periode direkt na de toebrenging herkenbaar aan een uitgebreide ontsteking, snel tot wantrouwen en verdenkingen aanleiding geeft. Geslachtsverkeer met leden van andere gemeenschappen heeft minder kans uit te lekken en de eis tot geheimhouding weegt onder groepsgenoten dan ook niet zo zwaar. Men komt hier openlijk voor uit.

Het staat echter vast dat voorhuwelijks geslachtsverkeer ook binnen de eigen gemeenschap voorkomt en in sommige gevallen zelfs tot huwelijken aanleiding kan geven. Er zijn mij hiervan weliswaar geen konkrete gevallen bekend, maar de opvatting is algemeen dat wanneer een ongetrouwde vrouw zwanger wordt en

er maar één vrijgezel is, deze ervan verdacht wordt de zwangerschap te hebben opgewekt en wordt aangespoord met de vrouw te trouwen. Zijn er meer vrijgezellen, dan is het moeilijk de zaak uit te zoeken. In zo'n geval wordt het kind onmiddellijk na de geboorte gedood, omdat men geen buitenechtelijke kinderen erkent.

Overspel komt eveneens veel voor en heeft gedeeltelijk hetzelfde karakter als geslachtsverkeer vóór het huwelijk. Het dient in het geheim te geschieden en ook bij overspel geeft men elkaar een snede over de dij. Zo heeft de Samarokena Sesàn (III, 1, R) littekens, herinnerend aan overspelige verhoudingen met Bâpâné, Nóbé's vrouw (III, 2, R) en met Bìsì, Bâhàm's vrouw (III, 1, L). Sesàn wees mij er bij deze vertrouwelijke mededelingen op dat verder niemand van zijn eigen gemeenschap en van de Mukrara dit te weten mocht komen.

Overspel wordt bij ontdekking als een biezonder ernstig vergrijp beschouwd, hoofdzakelijk omdat het met reeds bestaande en sociaal aanvaarde seksuele verhoudingen in strijd is. Dat het niettemin traditionele betekenis heeft, blijkt o.a. uit het voorkomen van een medicijn, waar vele mannen over beschikken en die tot functie heeft een kalmerende invloed uit te oefenen op de echtgenoot van de overspelige vrouw, wanneer de verhouding ontdekt wordt.

Overspel is vooral ernstig wanneer het bovendien incestueus is. Desondanks zijn mij hiervan verschillende gevallen bekend. Zo heeft Mèrik, geruime tijd pleegkind van Marné, overspel gepleegd met diens vrouw Hana (III, 2, L), die om deze reden door Marné naar de Tamaja is weggejaagd. Interessant is verder de overspelige verhouding tussen Tukântaré (III, 3 R), pleegzoon van Sàs, met diens vrouw Nàwer (III, 2, R), omdat als reactie hierop Sàs haar heeft gedood en zich bovendien met zijn polygyne gezin en zijn pleegkinderen heeft afgezonderd op het gebied van het oorspronkelijke geslacht der Tuwawekena. Tenslotte vermeld ik de overspelige verhouding tussen Márau en Síwísíjé, zijn traceerbare CrCo en echtgenoot van zijn MoBr Sìm (III, 1, R). Het biezondere van dit geval is, dat Márau zich geruime tijd tegen verdenkingen van deze verhouding verdedigde door zich op de traceerbaarheid van zijn verwantschapsverhouding tot Síwísíjé te beroepen. Toen het overspel toch bekend werd, dreigde Sìm aanvankelijk Márau's moeder

te doden, maar probeerde hij later de ongetrouwde JoZu van Márau, Fàtiómé, mee te nemen naar de Mukrara om haar daar aan een verwant van zijn vrouw ten huwelijk te geven. Dit werd echter verijdeld en de uiteindelijke oplossing was dat Sim zich isoleerde en lange tijd elk contact met Márau vermeerde.

HET HUWELIJK

DE VERWANTSCHAPSFAKTOR IN DE HUWELIJKSKEUZE

Er bestaat bij de Samarokena en Mukrara, zoals overal elders, een verbod op huwelijken tussen de leden van de biologische gezinskern. Het is mij niet geheel duidelijk geworden, welke gevoelswaarde de Samarokena en Mukrara in het algemeen aan incest hechten, maar het is zeker dat het tot de ergste misdrijven behoort, die men zou kunnen begaan.

Behalve over seksuele verhoudingen tussen stief- of pleegouders en stief- of pleegkinderen, breidt de gevoelswaarde van incest zich buiten de biologische gezinskern ook uit over de seksuele verhoudingen tussen alle bilaterale, traceerbare verwanten. Voor de verklaring hiervan beroept men zich altijd op de sibling-verhouding tussen de schakelverwanten in ouders generatie, hetgeen weer een duidelijk verschijnsel is van de sibling-eenheid in deze cultuur.

Het incestueuze karakter van seksuele verhoudingen tussen traceerbare verwanten heeft bij de Samarokena en Mukrara wegens de grote omvang van het traceerbare verwantschapsnet zeer belangrijke consequenties. Het beheerst de exogamieregels volledig, daar er geen exogame groeperingen zijn, die boven de traceerbare verwantschap uitgaan. Alle verwantschapsorganisaties die ik in het derde hoofdstuk heb besproken, en waartoe behalve de geslachten, de grotere organisaties dezer geslachten ook die vage groeperingen behoren welke de geslachten doorkruisen, danken hun exogamie aan de traceerbare verwantschap.

Dit impliceert bijv. dat er geen huwelijken gesloten kunnen worden tussen de leden van de geslachten van Mósès, Kàbètòr en Hasa, tussen de leden van de jongere generaties in Bâhàm's geslacht en Kaduf's geslacht en van de jongere generaties in Kwàké's geslacht en Kàbètòr's geslacht. In de laatstgenoemde gevallen vallen de geslachten, die overigens regelmatige huwelijksbetrekkingen

met elkaar onderhouden, uiteen in sibling-groepen met een eigen exogaam karakter.

Er zijn enkele gevallen, die op deze exogamieregels inbreuk maken, maar daardoor ook positief als incestueus en dus zondig worden beschouwd. Op de geslachtsexogamie maakt inbreuk het huwelijk van Sàs en Bâhéra (III, 2, R), die elkaars VaBrKi zijn. Zij behoren tot het oorspronkelijke geslacht van de Subarkena. Verder is er het huwelijk van Sim met zijn VaVaOuZuZoZoDo Siwisiyé (III, 1). Een derde geval, dat evenals Sim's huwelijk veel stof heeft doen opwaaien, is het huwelijk van Sikóra en zijn VaOuBrZoDo Wiwínaré (III, 2).

Een biezonder geval is tenslotte de merkwaardige incestueuze verhouding tussen Fátówé (III, 1, R) en zijn pleegdochter Kàrebó (III, 3, R), omdat deze verhouding eigenlijk al heeft geduurd vanaf het ogenblik dat zij als pleegkind bij hem kwam en omdat sommigen zelfs spreken van een huwelijk. Als huwelijksrelatie is deze relatie echter niet permanent gebleken. Dit is een van de gevallen van incest waarin de persoonlijke grondslag zeer duidelijk naar voren komt, omdat Fátówé en Kàrebó beiden seksueel abnormaal zijn.

Seksuele verhoudingen tussen niet-traceerbare verwanten zijn niet incestueus en het traditionele verwantschapsnet is dientengevolge van grote betekenis voor het huwelijksverkeer.

Hierbij doet zich echter het verschijnsel voor dat er geen scherpe grens bestaat tussen de groep van traceerbare en die van traditionele verwanten, waardoor het niet mogelijk is om zowel de exogame groep als de endogame groep nauwkeurig te omschrijven.

Er zijn verschillende factoren die hierin een aandeel hebben. Zo is het mogelijk de vaagheid der onderscheiding in verband te brengen met de doorwerking van de lokale groepering en met het bilaterale element van de verwantschapsrekening.

De vaagheid van de onderscheiding hangt echter ook samen met het onzekere, niet-traditionele aantal generaties waarover men verwantschap traceert. Sommige informanten spraken van vier, andere echter van drie of zelfs twee generaties. Het is mij evenwel gebleken dat de traceerbare verwantschap het sterkst wordt gevoeld binnen twee generaties en dat twijfelgevallen na twee generaties

beginnen. Er bestaat echter ook nog een aksentverschil tussen patrilineale en niet-patrilineale tracering. Het hangt ongetwijfeld met de patrilokale woonwijze samen dat men het best op de hoogte is van patrilineale of overwegend patrilineale traceringen.

In dit verband dien ik nog te wijzen op een zeer bijzonder verschijnsel van exogamie-opvatting. Men stelt het in het algemeen voor dat zonder uitzondering alle traditionele verwanten onderling huwelijken mogen afsluiten en het stemt hiermede overeen, dat de terzake onderzochte huwelijken niet aantonen dat er een voorkeur voor huwelijken binnen bepaalde verwantschapskategorieën bestaat. Desondanks heb ik de rationalisatie aangetroffen dat matrilineale tracering door de generaties heen het mogelijk maakt, te bepalen in welke graad van verwantschap de exogamieregels geen kracht meer hebben. Het betreft hier de opvatting dat de matrilineale verwanten van een vrouw, eens door een bepaalde lokale groep uitgehuwelijkt, na tracering over verschillende generaties weer in die lokale groep kunnen worden teruggehuwelijkt.

Men wijst er op, dat de betrokken vrouwen wegens deze tracering verre verwanten geworden zijn. Het interessante is hierbij dat de matrilineale tracering een circulatiegedachte inhoudt, waarbij de nadruk valt op de uithuwelijking in elke opeenvolgende generatie in een andere lokale groep. Vooral het feit, dat verschillende lokale groepen in de tracering betrokken zijn, geeft de vrouwen de betekenis van verre verwanten. Het is overigens opvallend dat volgens de Samarokena en Mukrara deze lokale groepen niet alleen geslachten, maar ook andere gemeenschappen kunnen zijn.

Ik teken hierbij nog aan dat er over het aantal in de tracering betrokken lokale groepen, en dus ook generaties, zeer vage voorstellingen bestaan en dat men het er slechts over eens is dat het er vele moeten zijn. Het door verschillende informanten opgegeven aantal generaties varieert van drie tot vijf.

Welke betekenis deze rationalisatie ook zal blijken te hebben¹⁾, zij geeft in ieder geval een aanwijzing dat de exogamie-opvatting geen patrilineale maar niet-patrilineale lijn volgt en zij bevestigt hiermede het aksentverschil tussen de traceringen in deze richtingen. Het valt daarom ook niet te verwonderen dat van de

¹⁾ Zie hierover hoofdstuk VII.

huwelijken die op de exogamie van de groep van traceerbare verwanten een uitzondering vormen, vooral die als incestueus worden beschouwd, welke een overwegend patrilineale tracering te zien geven, en dat de twijfelgevallen worden gevonden onder de huwelijken tussen niet-patrilineale of matrilineale verwanten.

Een van de voorbeelden hiervan, hoewel niet van een werkelijk huwelijk, betreft de huwelijksafspraken tussen de Mukrara Nasir (III, 1, L) en de Samarokena Márau (III, 2, L). Márau zou trouwen met zijn MoVaVaOuZuZoDoDo Kulawé, Nasir's JoZu, en Nasir met Márau's JoZu Fàtiómé. Hoewel deze afspraak op een gegeven ogenblik werd teniet gedaan, was zij in beide gemeenschappen positief gesanctioneerd. De verwantschapsverhouding tussen Márau en Fàtiómé wordt ondanks haar traceerbaarheid niet als incestueus beschouwd.

Een tweede voorbeeld is het huwelijk tussen Sesàn en zijn MoVaJoZuDoDo Kumbawé (zie figuur 9), dat vooral zo interessant is omdat het mij als voorbeeld werd gegeven van de matrilineale opvatting van de exogamieregels, hoewel het daar niet geheel aan beantwoordt.

Het is opmerkelijk dat Sesàn zelf mij vertelde, dat zijn huwelijk wegens de traceerbaarheid van de verwantschapsbetrekking verkeerd geweest is. Het is echter gebleken dat dit een argument zonder werkelijk grote betekenis was. De werkelijke achtergrond was dat hij liever met Kumbawé's zuster Wíwínaré had willen trouwen en Kumbawé niet wilde inruilen tegen zijn zuster Hètèmé, zoals uiteindelijk gebeurd is. Zijn argument is door niemand aanvaard en daar wordt hij nu, terwijl hij reeds jarenlang met Kumbawé getrouwd is, nog steeds aan herinnerd. Het wordt als een goede grap beschouwd tegen Sesàn te zeggen: „Zeg, jij bent met je *wàgéja* (MoZuKi) getrouwd". Het lijkt geen twijfel dat zijn huwelijk als normaal is geaccepteerd.

Er zijn verschillende omstandigheden die wij bij het huwelijk van Sesàn en Kumbawé in aanmerking moeten nemen. Een hiervan is, dat er een regelmatig huwelijksverkeer tussen Sesàn's geslacht en Kumbawé's geslacht bestaat, vooral in hun generaties. Het is zeer goed mogelijk dat hun huwelijk hieraan is „opgetrokken". De grootste betekenis moet echter worden toegeschreven aan het niet-patrilineale karakter van de verwantschapstracering, juist omdat

het als voorbeeld van de matrilineale exogamie-opvatting is gegeven.

Ik maak tenslotte nog melding van enige huwelijken tussen personen, die, hoewel geen traceerbare verwanten van elkaar, hun afstamming over twee generaties traceren naar zeer nauw met elkaar geassocieerde sibling-groepen. Ik denk hierbij met name aan de huwelijken tussen Kwatìn en Tàkídé en tussen Tjàwítí en Bâtíjé (III, 1, L). Kwatìn is een zoon uit Wíníhòné's eerste huwelijk. Haar tweede man, Kwatìn's stiefvader, is een zoon van Bòsau en Kótémé. Hawerí was nauw geassocieerd met de afstammelingen uit het eerste huwelijk van Bòsau's eerste vrouw Wèbena. Tot deze afstammelingen behoort Tàkídé. Dezelfde tracerings speelt ook een rol in de verhouding tussen Tjàwítí en Bâtíjé. Tjàwítí is de JoBr van Tàkídé en ook Bâtíjé's moeder Sàwéria is een afstammeling van Bòsau en Kótémé.

ENDOGRAMIE

Er zijn verschillende oorzaken waardoor de gemeenschappen der Samarokena en Mukrara geen gesloten gemeenschappen zijn. Op de voornaamste hiervan, de invloed van de exogamieregels, heb ik in het voorgaande reeds meermalen gewezen. Als een andere oorzaak kan ik hier nog aan toevoegen, dat er ook wegens het vrouwen-tekort, dat bij de Samarokena en Mukrara zeer sterk is, op de noodzaak van wijd verspreide huwelijksbetrekkingen bijzondere nadruk ligt.

Desalniettemin hebben de gemeenschappen een endogame kern, waarvan ik thans de uitdrukkingsvormen nader wil bespreken. De voorkeur die er voor huwelijken binnen eigen groep bestaat, kan men indirect afleiden uit het relatief grote aantal gevallen van incest en overspel. Veel belangrijker is echter, dat de huwelijksruil, de voornaamste bij het huwelijk onder de Samarokena en Mukrara in acht te nemen verplichting, slechts binnen de eigen gemeenschap regelmatig wordt toegepast. Er zijn hier slechts weinig uitzonderingen op en die komen hoofdzakelijk voor bij het huwelijksverkeer met de bevolkingsgroepen die tot hetzelfde taalgebied behoren. Een ander geval is het door ruil tot stand gekomen eerste huwelijk van Kwàké met de Airoran-vrouw Énumé. Voor zijn huwelijk met Kwajtí heeft hij echter niemand ingeruild en hij heeft ook geweigerd Kwajtí's

dochters Píáná en Mónísé aan haar Airoran-broers af te staan, toen deze daarop aandrongen. Toen Kwàké overleed, verdacht men Kwajtí's Airoran-verwanten ervan, uit wraak op Kwàké's weigering tovenarij te hebben bedreven.

Dit geval is verre van uitzonderlijk voor het huwelijksverkeer met andere bevolkingsgroepen. Het is juist wegens het uitblijven van huwelijksruil, dat vele van deze betrekkingen door roof- of vluchthuwelijken tot stand komen. Zo is Hàfàs, Bâhàm's vader, met de Maniwa-vrouw Síwísíjé (III, 1, L) op de vlucht gegaan na haar ontmoet te hebben tijdens een door de Maniwa georganiseerd fluitfeest.

Het kan ook voorkomen dat men bij een huwelijk met een vrouw van een andere bevolkingsgroep zich, in strijd met de patrilokale woonregel, in haar gemeenschap vestigt. Werkelijke gevallen betreffende Samarokena- en Mukrara-mannen zijn mij daarvan niet bekend. Er is echter wel het geval van de Sasawa Sòmfalé, die met de Mukrara-vrouw Mesauné (III, 3, L) getrouwd is en voor altijd bij de Mukrara woont. Hij heeft de banden met zijn oorspronkelijke gemeenschap geheel verbroken.

De neiging om alleen binnen eigen samenleving vrouwen te ruilen, drukt zich in een algemener verband uit in het dualistische huwelijksverkeer tussen de geslachten, dat bij de Samarokena het sterkst waarneembaar is. Dit dualisme is bij de Mukrara minder duidelijk en betreft daar voornamelijk de huwelijken tussen Síatòr en Betaré, Wàrké en Màkiàr, Àbetí en Wenau, en Bìsì en Bâhàm, respectievelijk leden van de geslachten van Kaduf en Bâhàm. Hasa's geslacht vormt wel met Bâhàm's geslacht een exogame groep, maar er is nog maar één huwelijk, dat er op wijst dat ook Hasa's mensen huwelijksbetrekkingen onderhouden met Kaduf's mensen en dat zij in het dualisme dus een gelijke positie innemen als Bâhàm's geslacht. Hasa's geslacht heeft voordien vooral huwelijken gesloten met leden van het geslacht van Hasa's moeder Manísa, dat thans echter wegens uitsterving bij zijn geslacht is ingelijfd. Ik heb de indruk dat eerst in de generatie van Hasa zelf, waarvan de meeste leden nog onvolwassen zijn, zich een dualistisch verkeer met Kaduf's geslacht zal ontwikkelen.

Dit brengt ons op een ander punt, nl. dat de dualistische betrekkingen tussen de geslachten in wisselwerking met de daaruit voort-

vloeiende traceerbare verwantschapsrelaties steeds worden doorbroken en dat het dualisme in verband daarmee enigszins het karakter van een generatieverschijnsel heeft, ondanks de uitzonderingen die daarop voorkomen.

In het Samarokena-geslacht van Kwàké is hierbij in hoofdzaak Nàkòwàtí's generatie betrokken, al zijn de eerste dualistische betrekkingen met Kàbétòr's geslacht en Mósès' geslacht in de generatie van haar ouders aangegaan. In Kàbétòr's geslacht zette het dualisme met Kwàké's geslacht in met het huwelijk tussen Kàbétòr en zijn derde vrouw Nàkòwàtí en met de huwelijken van zijn JoBr Màrné. De meeste vertegenwoordigers hiervan bevinden zich echter in de generatie van hun kinderen. In Mósès' geslacht beperken zich de huwelijken met Kwàké's mensen voornamelijk tot Mósès' eigen generatie. Bij de Mukrara is het aantal huwelijken tussen Kaduf's geslacht en Bâhâm's geslacht te klein om over de daarbij betrokken generaties een oordeel te vellen.

Het is overigens vermeldenswaard dat de doorbreking van het generatie-karakter van het dualisme ook in het licht wordt gesteld door het feit dat sommige van de betrokken huwelijken gesloten zijn tussen niet-generatiegenoten. Zo zijn de dochters van Kàbétòr gehuwd met mannen die tot zijn generatie behoren.

Het is echter wel zo dat het huwelijk tussen generatiegenoten als het meest normale wordt opgevat. De uitzonderingen hierop zijn voornamelijk te wijten aan het werkelijke leeftijdsverschil tussen de betrokkenen. Een argument voor het huwelijk tussen generatiegenoten, en ook voor het generatie-karakter van het dualistische huwelijksverkeer, is verder het feit dat de vrouwenruil ideologisch een zusterruil is en dat in de oorsprongsmite van Kwàké's geslacht de verspreiding der mensheid vanuit één generatie wordt verklaard (I, 4).

Er zijn aanwijzingen dat de huwelijksbetrekkingen tussen de geslachten, ondanks de voortdurende onderbrekingen in bepaalde generaties, periodiek telkens terugkeren en dat bepaalde vooroudergeneraties een zelfde huwelijksorientatie hadden als de tegenwoordige generaties. Volgens de overlevering zijn er in vroegere generaties bijv. ook huwelijken tussen Kwàké's geslacht en Mósès' geslacht gesloten. Ook huwelijken als tussen Kwatìn en Tàkídé en tussen Tjàwítí en Bâtíjé, personen die geen traceerbare verwanten

zijn, maar afstammen van nauw met elkaar geassocieerde sibling-groepen, wijzen in die richting. Het valt echter niet te zeggen of zich hierbij inderdaad een zekere regelmaat voltrekt, aangezien mijn genealogische kennis van de Samarokena en Mukrara daarvoor te ontoereikend is. Het betreft hier allemaal zeer vage verschijnselen.

De voorkeur die er ondanks het noodwendig open karakter van de samenleving voor huwelijken tussen groepsgenoten bestaat, en de betekenis die het dualisme tussen de geslachten hierbij heeft, blijkt ook uit het feit dat er wel eens afwijkingen van het principe van de directheid van de vrouwenruil voorkomen, wanneer het huwelijken betreft, gesloten tussen leden van geslachten die een regelmatig huwelijksverkeer met elkaar onderhouden. Hiervan is het huwelijk van Rubèn en Auriàdjò een voorbeeld (III, 3, R). Het was bekend dat Auriàdjò met Rubèn wilde trouwen. Haar broers, waaronder Sájé, hadden daar geen bezwaar tegen en toen het bleek dat Rubèn niet afkerig van haar was, nam Sesàn het initiatief, riep hen op zekere dag bij elkaar en nodigde hen uit, een gezamenlijke sagobrij-maaltijd te nuttigen. Daarmee was het huwelijk gesloten. Rubèn heeft echter niet geruild. Hij heeft wel van Sàs het recht gekregen diens dochter Kawínejé in ruil te geven, maar zij is daar thans nog te jong voor en blijft voorlopig bij haar moeder. Het staat echter wel vast dat zij de echtgenote zal worden van iemand van Kwàké's geslacht. De situatie schijnt zo te zijn dat de huwelijken tussen Kwàké's geslacht en de gekombineerde geslachten van Kàbètòr en Mòsès reeds zo gestabiliseerd zijn, dat de lang uitgestelde ruil als aanvaardbaar wordt beschouwd.

Het is echter wel zo dat dergelijke gevallen niet veel voorkomen. Behalve het huwelijk van Rubèn en Auriàdjò zijn mij geen andere huwelijken tussen leden van de betrokken geslachten bekend, die niet door directe ruil tot stand zijn gekomen.

Uit het voorgaande blijkt, welk een sterke positie de geslachten als ruileenheden in het huwelijksverkeer innemen. De voorkeur voor huwelijken binnen de eigen samenleving, in de huwelijkspolitiek der geslachten belichaamd, houdt ten nauwste verband met de opvatting dat het niet goed is met leden van andere, traditioneel verwante groepen te trouwen. Dit is vooral niet goed wanneer

deze huwelijken tot gevolg hebben dat men zich bij die andere gemeenschappen vestigt. Maar ook wanneer dit niet het geval is, beschouwt men ze als betrekkelijk zinloos, omdat de uit deze huwelijken voortvloeiende verwantschapsrelaties niet die waarborgen bieden waaraan men behoefte heeft.

Huwelijken binnen eigen gemeenschap geven wel waarborgen. Men zoekt deze vooral in het regelmatige huwelijksverkeer tussen de geslachten, waardoor zij nauw aan elkaar verbonden zijn.

De economische waarborgen hiervan hebben betrekking op de tuinen. Het ver uithuwelijken van kinderen of andere verwanten betekent verwaarlozing van de tuinen en dientengevolge economische kwetsbaarheid van geslacht en samenleving. Bij een regelmatig huwelijksverkeer tussen nauw met elkaar samenwerkende geslachten is dit gevaar afwezig. In dit geval is er een waarborg dat de tuinen goed zullen worden onderhouden.

Er is verder een sociale waarborg betreffende de verzorging van de ouden. De kansen op een goede verzorging zijn kleiner, wanneer iemands kind een willekeurig huwelijk met een groepsvreemde sluit, omdat de verwantschapsbetrekkingen daarmee te veel verspreid raken. Men heeft de meeste zekerheid wanneer de betrekkingen gekoncentreerd zijn op enkele geslachten, die samen een gemeenschap vormen.

MONOGAMIE EN POLYGYNIE

Monogamie is bij de Samarokena en Mukrara de regel, hetgeen blijkt uit het feit dat van de 11 Samarokena- en Mukrara-gezinnen er bij de Samarokena tegenwoordig slechts 3 en bij de Mukrara slechts 1 polygyn zijn. Het betreft hier de huwelijken van de Samarokena Tísèn (III, 1, R), Màrné (III, 2, L) en Sàs (III, 2, R) en van de Mukrara Bâhàm (III, 1, L). Verder hebben echter ook de thans overleden Samarokena Kwàké (III, 1, R) en Kàbètòr (III, 2, L) meer vrouwen gehad. Dit was ook het geval met de Mukrara Kaduf (III, 3, L), maar van zijn vrouwen is er op het ogenblik nog maar één in leven.

Het aantal vrouwen per polygyn gezin kan meer dan twee bedragen. Kwàké had vier vrouwen tegelijkertijd, nl. Kawínejé, Kóta, Fíníjé en Kwajtí. Kàbètòr had er drie. Dit zijn echter uitzonderlijke toestanden.

Hoewel polygynie dus zeker niet algemeen is, kan zij grote sociale invloed uitoefenen. Zo bestaat het geslacht van Kwàké, in zijn tegenwoordige vorm, voornamelijk uit de afstammelingen uit Kwàké's polygyne huwelijken en de belangrijkste vertegenwoordigers van Kàbètòr's geslacht zijn op het ogenblik, behalve Màrné, de zoons van Kàbètòr. Kwàké's afstammelingen en Kàbètòr's afstammelingen hebben in de samenleving van de Samarokena de grootste politieke invloed.

Polygynie is een teken van macht en aanzien, gepaard gaande met de behoefte aan veel afstammelingen. De bestaande polygyne gezinnen zijn van mannen die in hun gemeenschap leiders zijn.

Dit betekent echter niet dat ook het omgekeerde waar is en dat mannen met groot aanzien altijd meer dan één vrouw hebben. Belangrijke Samarokenaleiders als Kwìs, Síwèra en Sesàn hebben slechts één vrouw en voelen niets voor polygynie. De algemene opvatting is trouwens dat men met twee of meer vrouwen niet gelukkig kan leven wegens onderlinge jalouzie. En er zijn hier ook wel voorbeelden van. Zo schijnen Píaná en Mónísé, de vrouwen van Màrné, altijd ruzie te hebben, ondanks het feit dat zij zusters zijn uit één biologische gezinskern (III, 1, R). Vooral Píaná, de oudste zuster en ook de oudste echtgenote van Màrné, maakt dikwijls heftig misbaar wanneer Màrné alleen met Mónísé het bos wil ingaan, waar ook het seksuele verkeer altijd plaats vindt.

Jalouzie tussen de vrouwen van één man bestaat echter niet altijd. Er zijn ook polygyne gezinnen waarin de vrouwen nauw met elkaar samenwerken en in een goede verstandhouding leven, hoewel dit hoofdzakelijk voorkomt bij levirale polygynie en hierbij als regel de tweede vrouw reeds ouder is. Een duidelijk voorbeeld hiervan is het huwelijk van Bâhàm met Bìsì en Kwàjtí (III, 1, L). Bìsì is de voornaamste echtgenote en ook de belangrijkste seksuele partner van Bâhàm. Kwàjtí is een oude vrouw, die met Bìsì goed kan opschieten en als echtgenote eigenlijk ook niet zelfstandig naast haar staat.

HUWELIJKSVORMEN

De voornaamste huwelijksvorm bij de Samarokena is het ruilhuwelijk, dat ik echter onder een apart hoofd zal bespreken. Hier zal ik verder alleen ingaan op de andere bestaande huwelijksvormen,

nl. het huwelijk met onvolwassen vrouwen, levirale en sororale huwelijken, en vlucht- of roofhuwelijken.

Huwelijken met onvolwassen vrouwen schijnen te kunnen voorkomen, hoewel ik er bij de Samarokena en Mukrara geen werkelijke gevallen van heb gezien. Men bevestigt deze mogelijkheid echter ten stelligste en ik heb bij nabuurstammen inderdaad wel enige gevallen gekonstateerd. Het is evenwel de vraag of men hierbij werkelijk van huwelijken mag spreken, omdat deze verhoudingen meestal berusten op veel voorkomende, vroegtijdige afspraken. De normale situatie is dan dat de betrokken vrouw bij de ouders of pleegouders blijft tot zij volwassen is. Woont het meisje toch bij haar „echtgenoot” in, dan lijkt de verhouding in het begin het meest op een pleegvader-pleegdochter verhouding. Hoewel er in dergelijke gevallen wel seksuele handtastelijkheden kunnen plaatsvinden, blijft het eigenlijke geslachtsverkeer uit tot het meisje volgroeid is.

Leviraat komt bij de Samarokena en Mukrara zeer veel voor en hangt in belangrijke mate samen met het vrouwentekort, dat in deze gemeenschappen een groot probleem is. Het is gebleken dat het leviraat voor sommigen zelfs de enige huwelijksmogelijkheid vormt, terwijl daar nog bij komt dat het leviraat niet tot vrouwenruil verplicht. Een leviraathuwelijk is o. a. het huwelijk van Kemer en Wíwínaré, de vrouw van zijn overleden broer Síkóra (III, 2). Kemer had weinig andere huwelijkskansen. Zijn OuZu Bápàné was door Sajs ten huwelijk gegeven aan Nóbé en er waren ook geen andere verwanten die hij in ruil had kunnen geven.

Leviraat kan ook leiden tot polygyne verhoudingen, wanneer de betrokken man reeds getrouwd is. Ook hiervan heb ik verschillende gevallen gekonstateerd. Màrné's eerste vrouw was Píáná (III, 2, L). Toen zijn OuBr Kábètòr overleed, kwam diens vrouw Mónisé, Píáná's eigen JoZu, ook aan Màrné. Het is echter opmerkelijk dat Kábètòr's vrouw Nàkówàtí, een OuZu van Píáná en Mónisé uit een andere biologische gezinskern, na Kábètòr's dood niet met Màrné hertrouwde, maar verder ongetrouwd is gebleven. Zij was voor een tweede huwelijk waarschijnlijk te oud en woont nu samen met haar volwassen en gedeeltelijk reeds getrouwde kinderen.

Bij het zuivere leviraat trouwt men met een OuBrVr. Er bestaat een verbod op het huwelijk met JoBrVr, dat men incestueus acht. Deze huwelijksregel korrespondeert met het gebruik, dat men wel sagobrij mag eten van een OuBrVr, maar niet van een JoBrVr, die sterker dan OuBrVr als een aanverwant wordt beschouwd. Ter verklaring van het betrokken huwelijksverbod beroept men zich inderdaad ook op dit voedselverbod. Men zegt dat het huwelijk met JoBrVr zoveel betekent als *makan adik poenja papeda dingin* („koude sagobrij van JoBr eten”), in welke uitdrukking *makan papeda dingin* de bijbetekenis heeft van geslachtsverkeer.

Het is overigens ook mogelijk om te trouwen met de vrouw van een overleden verwant, die geen sibling uit de eigen biologische gezinskern, maar een verre sibling was. Soms is het zelfs geen sibling-verhouding en wordt hierbij bovendien het generatieprincipe doorbroken. Bâhâm is de VaOuZuZoZo van Kwâké en wordt door diens kinderen OuBr genoemd. Toen Kwâké overleed, hertrouwde zijn vrouw Kwajtí met Bâhâm, zonder dat deze een andere vrouw in ruil gaf. De term leviraat is in zijn eigenlijke betekenis op dit huwelijk dus niet toepasselijk, maar de betekenis van de verhouding komt er mee overeen. Bâhâm trouwde met Kwajtí, zoals men zegt, omdat hij een verwant van Kwâké was. Verder hoort Bâhâm weliswaar tot een ander geslacht, maar dit is nauw met het geslacht van Kwâké geassocieerd en vormt er een exogame eenheid mee.

Er bestaat inderdaad een duidelijke samenhang tussen het leviraat, het unilineaat en de geslachten, al is in enkele gevallen de betrokken vrouw hertrouwd met een man, traditioneel verwant met haar eerste echtgenoot en tot een ander geslacht behorend.

Evenals leviraathuwelijken komen er ook veel sororaathuwelijken voor. Zo hertrouwde Sáwìs (III, 2, R) na de dood van zijn eerste echtgenote Manísa met haar JoZu Héra. Bij de Samarokena hertrouwde Kwâké met Énumé's (traditionele) JoZu Kawínejé toen Énumé overleed.

Wat de verwantschapsverhoudingen aangaat, kan van het sororaat hetzelfde worden gezegd als van het leviraat. In afwijking van het leviraat verplicht het sororaat echter niet tot huwelijksruil.

Het is vermeldenswaard dat het bij polygynie veel voorkomt dat

de vrouwen zusters van elkaar zijn en daarmee de verhouding dus een sororaal karakter heeft. De oorzaak hiervan ligt vooral in het regelmatige huwelijksverkeer tussen de geslachten. Duidelijke voorbeelden van zulke huwelijken zijn behalve die van Marné ook de huwelijken van zijn OuBr Kàbètòr met de zusters Sàwéria en Tétérísía en de zusters Nàkòwàti en Mónísé, en Kwàké's huwelijken met Kawínejé en Kwajtí.

Tenslotte enige opmerkingen over roof- en vluchthuwelijken, die, wanneer zij binnen de samenleving plaats hebben, te wijten zijn aan de invloed van persoonlijk initiatief, waarbij van bestaande afspraken wordt afgeweken of een exogamieregel wordt overtreden. Het kan ook zijn dat men zijn toevlucht tot een vluchthuwelijk neemt wegens gebrek aan ruilmogelijkheden, of dat het een vorm van wraakneming is. De reacties op vluchthuwelijken zijn als regel zeer heftig en kunnen bestaan uit gevechten en schietpartijen. Wat echter meer gebeurt, is, dat het gevluchte paar lange tijd het contact met de samenleving vermijdt en pas terugkeert wanneer de gemoederen enigszins zijn bekoeld.

Er schijnt ook de mogelijkheid te bestaan, voor het vluchthuwelijk achteraf een vrouw in te ruilen, maar als regel ondervindt de man daarbij grote tegenstand van de groep waartoe hij behoort.

Een incestueus vluchthuwelijk is dat van de Samarokena Sim met de Mukrara-vrouw Síwísíjé. De aanleiding hiervan was niet alleen dat Sim zich tot haar aangetrokken voelde, maar tevens dat hij langs normale weg geen huwelijkskansen meer had. Een vrouw uit Kàbètòr's geslacht trouwen, zoals zijn OuBr dat hadden gedaan, kon in verband met de uitgebreide genealogische verhoudingen niet. Bovendien had hij geen JoZu meer om in te ruilen, aangezien die daarvoor door zijn OuBr reeds in beslag waren genomen.

Een roofhuwelijk als vorm van wraakneming is het huwelijk van Síkóra met Wíwínaré (III, 2). Síkóra had tevoren een ruilhuwelijk gesloten met Sesàn's JoZu Séka, die echter zeer vroegtijdig overleed. Síkóra was hierover zo verbitterd, dat hij vluchtte met Wíwínaré.

Ondanks deze gevallen, komen vlucht- en roofhuwelijken vooral voor in het huwelijksverkeer met traditioneel verwante bevolkingsgroepen. Dit houdt verband met de geringe neiging om over verre afstand een ruilhuwelijk aan te gaan.

HUWELIJKSRUIL

Vrouwenruil is bij de Samarokena en Mukrara de meest gewenste wijze om een huwelijk tot stand te brengen. Huwelijksceremonieel is er verder weinig. Enig symbolische betekenis schijnt er wel uit te gaan van het gezamenlijk eten van sagobrij tijdens de huwelijksluiting, de eerste gelegenheid waarbij de man door zijn vrouw bereid voedsel nuttigt. Het schijnt verder ook voor te komen dat de man een varken doodt voor zijn schoonouders en dat dit eventueel wordt gekombineerd met een fluitfeest, georganiseerd door het geslacht van de man. Deze verschijnselen hebben echter weinig traditionele betekenis. Er is ook geen traditionele huwelijksgift, hoewel het aanknopen van huwelijksbetrekkingen inderdaad wel gepaard gaat met geschenkuitwisselingen, waarbij vooral de VrBr-ZuMa verhouding een rol speelt. Deze geschenkuitwisselingen, waarbij hondentanden, neuspennen, schelpen lichaamsversierselen en tegenwoordig ook winkelwaren als textielkleding en metalen gebruiksvoorwerpen betrokken zijn, krijgen enige nadruk wanneer het huwelijk zonder ruil wordt gesloten. Een huwelijk is echter pas goed en normaal wanneer het door vrouwenruil tot stand is gekomen.

Aan het instituut van de vrouwenruil ligt ten grondslag dat een uitgehuwelijkte vrouw een verliespost is, omdat haar nageslacht tot een andere dan haar oorspronkelijke groep behoort. Alle zorgen, aan haar vóór de uithuwelijking besteed, zouden doelloos zijn, indien in haar plaats geen andere vrouw zou komen, wier afstammelingen wel aan de eigen groep ten dienste staan. De huwelijksruil waarborgt dus een sociaal evenwicht. Dit blijkt ook uit het verschijnsel, dat de oorspronkelijke groep van de vrouw aanspraak maakt op haar afstammelingen of enkele van haar afstammelingen, wanneer zij zonder ruil bij een ander geslacht is ingetrouwd. Een voorbeeld hiervan zullen wij nog tegenkomen.

Ideologisch is de vrouwenruil een manlijke aangelegenheid en spelen de vrouwen daarbij een passieve rol. De mannen zeggen dat de vrouwen dom zijn. Zij zijn ruilobject en worden gewaardeerd naar hun kinderen. Zij worden ook verantwoordelijk gesteld voor de daden van hun kinderen en hiervan hebben wij een sprekend voorbeeld in Nákówátí, de moeder van Márau (III, 2, L). Zij werd tweemaal met de dood bedreigd. De eerste keer door Tètèmàn,

toen Márau buitenechtelijk geslachtsverkeer met diens JoZu Tjó-kónà had uitgeoefend en deze door Tómar om die reden was gedood en de tweede keer door Sim, toen Márau overspel met zijn vrouw Síwísijé had gepleegd.

De genoemde opvattingen houden verder verband met de tegenstelling sakraal–profaan. Alles wat sakraal is, behoort tot het rijk der mannen. Sakraal zijn o.a. sommige mytologische onderwerpen en de fluiten, die niet door de vrouwen mogen worden gezien. De vrouwen zijn het symbool van de profane wereld, waaraan het feit herinnert dat men profane feesten ook wel vrouwenfeesten noemt.

Ondanks hun passieve rol in het huwelijksverkeer, zijn de vrouwen niet rechteloos en kunnen zij ook in huwelijksaangelegenheden wel enige invloed uitoefenen. Er zijn vrouwen, vooral oudere, met wier mening door de mannen terdege rekening wordt gehouden. Er zijn bovendien voorbeelden bekend van vrouwelijk initiatief bij het aangaan van huwelijken.

De vrouwenruil is een symmetrische ruil, waarbij twee mannen elkaar vrouwen leveren. Dit komt overeen met de terminologische identifikatie van MoBrKi en VaZuKi, maar wij vinden de symmetrie verder uitgedrukt in de term *mòjta* of *kwéjti*, waarmee mannen elkaar aanduiden of aanspreken, die vrouwen hebben geruild. Wat de mannen aangaat, bestaat deze relatie bij de Samarokena o.a. tussen Sesàn en Mèrik, Síwèra en Kàbètòr, Kwìs en Màrné en Tisèn en Síkóra.

Mòjta betekent „ruil” en wordt wederkerig gebruikt. De *mòjta*-relatie kenmerkt zich als zodanig niet door bijzondere gedragsnormen. Ook de afstammelingen van twee ruilpartners, zowel mannen als vrouwen, noemen elkaar bij deze term. Het is echter niet zeker of dit ook geldt voor de vrouwen, die tegen elkaar zijn geruild.

Een interessant geval is de *mòjta*-relatie tussen de Aironan Jamaní en Móbó, zoons van de man Kwàmeré, en Sesàn en zijn siblings. Kwàmeré had destijds Kawínejé, Sesàn's moeder, in ruil voor een andere vrouw aan Kwàké gegeven. Het interessante is nu dat Sesàn's siblings met een andere moeder Jamaní en Móbó ook *mòjta* noemen.

Het traditionele karakter van de vrouwenruil blijkt verder uit de oorsprongsmyte van Kwàké's geslacht (I, 4), volgens welke alle

mensen afstammelingen zijn uit de huwelijken tussen de zoons en de dochters van de twee zusters Nàmenówé en Hábàkà.

De symmetrische ruilrelatie wordt symbolisch uitgedrukt door de ceremoniële ruil van sagobrij tijdens de sakrale feesten. Het is niet alleen zo dat zich daarin de sociale organisatie van de samenleving weerspiegelt, maar dat het ruilobject op zichzelf ook zeer belangrijk is, omdat de sagopalm een vrouwelijk symbool is en de sagoproduktie en bereiding vrouwelijke werkzaamheden zijn. Verder brengt het huwelijk met zich mee dat een man sagobrij eet van een vrouw, die niet tot zijn geslacht behoort en die voordien ook geen sagobrij voor hem heeft gemaakt.

Het symmetrische element is belichaamd in het feit dat de bij de ruil betrokken partijen elkaar wederkerig sagobrij geven. Het is overigens wel opmerkelijk dat de ceremoniële ruil tot resultaat heeft dat men uiteindelijk sagobrij eet van een zuster of in ieder geval van een vrouw van de eigen exogame groep. Men geeft sagobrij, door de echtgenoten klaargemaakt en dit zijn dus vrouwen die oorspronkelijk behoorden tot de groep waaraan men de sagobrij geeft. Deze gang van zaken voorkomt overtreding van het verbod op het eten van sagobrij van aanverwanten.

Ideologisch is de vrouwenruil een zusterruil, met dien verstande dat men niet met een OuZu, alleen met een JoZu mag ruilen. Aan deze opvatting herinnert het gezegde dat wanneer men geen zuster heeft, men niet kan trouwen. Dit gezegde, waaruit overigens weer blijkt hoe belangrijk de vrouwenruil bij de Samarokena en Mukrara is, geeft de werkelijkheid niet geheel weer, omdat er in feite ook met andere vrouwelijke verwanten wordt geruild. Het brengt echter wel de beperktheid van huwelijksmogelijkheden tot uiting, waarmede vele mannen in verband met het vrouwentekort hebben te kampen.

Met de ideologische JoZu-ruil hangt ook de opvatting samen, dat een JoSibl niet eerder dan een OuSibl mag trouwen. Ofschoon men hier wel van afwijkt, heeft deze opvatting toch grote functionele betekenis.

Van de verwantschapsrelaties, bij de huwelijksruil betrokken, zijn ons de volgende gevallen bekend. Sauta gaf zijn OuBrDo Nàkówàtí aan Kàbétòr en trouwde met diens VaMoOuZuZoDo

Hétaulé, terminologisch een OuZu. Kàbètòr gaf naderhand zijn dochter Turasa aan Síwèra in ruil voor Píáná, Síwèra's JoZu, met dezelfde vader en een andere moeder. Píáná's eigen JoZu Mónisé werd door Síwèra's eigen OuBr Kwís aan Màrné gegeven, die haar inruilde met zijn VaMoJoBrDoDo Màrísá, terminologisch een CrCo. Síkóra gaf zijn OuBrDo Téké aan Tísèn in ruil voor diens OuBrDo Séka. Sesàn's huwelijk met Mèrik's JoZu Kumbawé had de ruil tot gevolg van Sesàn's VaJoBrDo Hètémé. Mósès gaf zijn MoJoBrDo Wejakòfa aan Keník in ruil voor Fátówé's (klassificerende) dochter Kàrebó. Rubèn trouwde met Sájé's eigen JoZu Auriàdjò, maar heeft daar nog niet voor geruild. De vrouw die Sàs hem ter beschikking heeft gesteld, is nog niet volwassen. Sájé zelf zegt, dat hij aan zijn JoZu dus niets heeft gehad (k a w i n p e r t j u m a). Ook daarna heeft hij het geluk niet mee gehad, want een latere afspraak dat hij Énumé, dochter van zijn OuBr Kwís, aan Mósès zou geven in ruil voor diens CrCo Wejakòfa, werd door Mósès niet nagekomen (p o t o n g g a d j i, zoals men in het plaatselijke Maleis pleegt te zeggen). Bàhàm gaf tenslotte zijn OuZuDo Betaré aan Síatòr en trouwde met diens OuZuDo Bìsì.

Er komt in deze reeks slechts één geval voor van inruiling van een OuZu, nl. het geval van Kàbètòr's inruiling van Hétaulé. Dit is in strijd met de regel dat men alleen met een JoZu ruilt. Het is mogelijk dat het werkelijke leeftijdsverschil tussen Kàbètòr en Hétaulé een rol gespeeld heeft, terwijl de relatie verder weliswaar een traceerbare, maar een verre is. Het kan ook van invloed geweest zijn dat Kàbètòr de belangrijkste leider van zijn eigen en van Mósès' geslacht is geweest.

Verder blijkt er in de reeks grote variatie ten aanzien van de verwantschapsverhouding tussen de man en de door hem ingeruilde vrouw te bestaan. Hierbij wil ik nog twee punten afzonderlijk vermelden. In de eerste plaats valt er een verband op te merken tussen het leeftijdsverschil en het generatieverschil. Men ruilt òf met een JoZu, òf met een OuSibI Do en ook wel met een JoSibI Do, maar nooit met een verwant van een oudere generatie. Het is in dit opzicht interessant dat in de generatie van Kwís de vrouwen Nàkówàtí en Séka door een VaBr werden geruild en haar JoZu door haar manlijke generatiegenoten. Bij Nàkówàtí lag dit voor de hand, omdat zij geen eigen OuBr heeft. De variaties die hierop

voorkomen en die afhankelijk zijn van het aantal beschikbare vrouwen, kunnen tot gevolg hebben dat er huwelijken tussen niet-generatiegenoten worden gesloten, zoals in het geval van de huwelijken van Kàbétòr's dochters.

In de tweede plaats is de verhouding tussen de man en de door hem ingeruilde vrouw altijd traceerbaar, hoewel het aantal schakelverwanten in de tracering verschillend kan zijn, terwijl er bovendien gevallen kunnen voorkomen van ruil met een ZuDo en een CrCo. De verklaring hiervan ligt in de exogamie van de groep van alle traceerbare verwanten en in het hiermee samenhangende feit dat in de betrokken gevallen ZuDo en CrCo behoren tot een geslacht waarmede dat van de man, die haar ingeruild heeft, is samengesmolten.

Wanneer dit niet het geval is, betreft het als regel aanspraken van een MoBr op een ZuDo, die anders als zuigeling zou zijn gedood, of rechten op kinderen uit niet door vrouwenruil gesloten huwelijken.

ZEGGENSCHAP BIJ DE HUWELIJKSRUIL

De huwelijksruil is individueel omdat hij direkt is en elk huwelijk afzonderlijk tot een ruil verplicht. Men geeft een vrouw aan de man, die in ruil een vrouwelijke verwant heeft afgestaan. Hiermede hangt verder samen dat het initiatief tot vrouwenruil van één persoon kan uitgaan. Er bestaat nl. de opvatting dat een vrijgezel, die met een bepaalde vrouw wil trouwen, dit vertrouwelijk mededeelt aan een andere vrijgezel, die het de moeder van de betrokken vrouw influistert. Zo wordt het in haar omgeving bekend. Gaan haar verwanten met de bedoelingen van de man akkoord, dan maken zij bekend de vrouw te willen uithuwelijken.

Deze ideologische individuele aspekten zijn echter niet altijd met de werkelijkheid in overeenstemming te brengen. Het komt o. a. voor, dat de ruil wel een direkt karakter heeft, maar dat iemand de in ruil aangeboden vrouw om persoonlijke redenen niet als echtgenote wil accepteren. Een oplossing hiervoor schijnt te zijn, dat de vrouw de echtgenote wordt van een broer of andere verwant van de betrokkene. Men ruilt in zo'n geval dus ten gunste van een persoon, die niet direkt bij de ruil betrokken is geweest.

Het persoonlijke initiatief wordt door verschillende factoren

geremd. De afwijking van de ideologische zusteruil en de daarmee in verband staande variatie van de verwantschapsbetrekkingen tussen de man en de door hem geruilde vrouw, wordt dikwijls veroorzaakt doordat de betrokken man geen eigen zuster tot zijn beschikking heeft. Dit is in Kwáké's geslacht het geval met Sim, Ìnsí en Sájé en een van de gevolgen hiervan is geweest dat Sim zijn toevlucht tot een vluchthuwelijk nam. De anderen zijn wat hun huwelijkskansen betreft, geheel aangewezen op de dochters van hun OuBr Kwís, Síwèra en Sesàn. Deze mannen hebben hierdoor zeggenschap in de huwelijken van hun JoBr. Sájé heeft bijv. van Kwís toestemming gekregen, zijn dochter Énumé in te ruilen. Dit wil echter niet zeggen dat Kwís Énumé onder alle omstandigheden aan Sájé voor dit doel zal afstaan. Wanneer Sájé een huwelijk aangaat, waarbij Kwís niet geïnteresseerd is, zou het kunnen gebeuren dat hij Énumé niet beschikbaar stelt.

Zo'n weigering kan mede veroorzaakt worden door slecht gedrag van de man die van de zuster of dochter van iemand anders afhankelijk is. Tukàntàré had aanvankelijk de toestemming van Sàs om met diens dochter Kawínejé te ruilen. Toen Tukàntàré overspel pleegde met Sàs' eerste vrouw Nàwer, maakte Sàs de afspraak ongedaan en zegde Kawínejé vervolgens toe aan Tukàntàré's JoBr Rubèn.

Dit samengaan van huwelijksbelangen van verschillende gezinnen maakt afspraken noodzakelijk. Zij betreffen niet alleen de toestemming, met een bepaalde vrouwelijke verwant te ruilen, maar tevens de ruil in zijn geheel. Zo hebben Kwís en Mósès destijds de afspraak gemaakt dat Mósès Énumé als echtgenote zou krijgen en Sájé in ruil daarvoor Wejakòfa.

Ook deze afspraken worden echter dikwijls niet nagekomen en daar is ook het geval van Kwís en Sájé een duidelijk voorbeeld van. Mósès heeft zich nl. naderhand door Fàtówé laten overhalen, Wejakòfa aan Fàtówé's verwant Keník uit te huwelijken. In ruil hiervoor kreeg Mósès Fàtówé's pleegdochter Kàrebó als echtgenote. Kwís heeft Mósès dit afwijken van de afspraak zeer kwalijk genomen en heeft verder geweigerd Énumé nog aan hem af te staan. Mósès heeft bovendien Sájé tegen zich gekregen, die zich Wejakòfa als echtgenote zag ontglippen. Het afbreken van een ruilafpraak, het zg. potong gadjí, heeft dikwijls hevige conflicten ten gevolge.

Er bemoeien zich dus als regel verschillende verwanten met iemands huwelijk. Dat dit niet altijd even gemakkelijk gaat en dat de meningen daarbij met elkaar in botsing kunnen komen, blijkt uit de manier waarop Sesàn's huwelijk tot stand is gekomen. Sesàn had aanvankelijk, op aanraden van zijn OuBr Sîwèra, willen trouwen met Kàbètòr's dochter Wíwínaré, maar dit werd door Kàbètòr geweigerd. Uit boosheid nam hij toen Kumbawé mee, zonder haar te willen ruilen. Hij zegt dat hij haar eerst niet als echtgenote wilde erkennen, waarmee in overeenstemming is dat hij zijn twee dochters, geboren voordat er voor zijn huwelijk was geruild, heeft willen doden. Zijn VaJoBr Tísèn heeft zich door Kàbètòr's mensen echter laten overhalen zijn dochter Hètémé aan Mèrik uit te huwelijken. Toen Sesàn hiervan hoorde, wilde hij Tísèn aanvallen. De overweging dat Tísèn een oude man is en bovendien een „vader” van hem, heeft hem evenwel van dit voornemen afgebracht. Dit ruilhuwelijk heeft inmiddels Sesàn's huwelijk bezegeld.

De invloed van anderen op iemands huwelijkskeuze blijkt ook uit het feit, dat men op de vraag wie het huwelijksverkeer regelen, tot antwoord krijgt dat dit de taak van de ouderen is. Hiertoe rekent men ook de OuSibl. Wanneer men niet ruilt, zegt men, wordt OuBr boos. In Kwàké's geslacht hebben Kwìs en Sîwèra veel te zeggen gehad in de huwelijken van hun JoSibl. Kwìs heeft zijn bemiddeling verleend tot een huwelijk van Sájé en Wejakòfa, al is dit op een mislukking uitgelopen. Sîwèra heeft voorgesteld dat Sesàn met Wíwínaré zou trouwen.

Hoewel er ook zeggenschap over de huwelijkskeuze berust bij leden van andere geslachten, zoals MoBr en zelfs aanverwanten, bedoelt men met de zeggenschap van de ouderen toch hoofdzakelijk personen van het eigen geslacht. En daarover behoeft men zich in verband met de betekenis van de geslachten, niet alleen voor het huwelijksverkeer maar ook voor het gemeenschapsleven in het algemeen, ook niet te verwonderen.

KONFLIKTEN IN HET HUWELIJKSVERKEER

Het is in het voorgaande meermalen gebleken dat het bij de Samarokena en Mukrara in het huwelijksverkeer niet allemaal even gemakkelijk toegaat en dat de afwijkingen van de huwelijksregels tot ernstige conflicten aanleiding kunnen geven. Dit gebeurt

vooral bij huwelijken, die op de exogamieregels inbreuk maken, of waarbij niet aan de ruilverplichtingen is voldaan. Dergelijke conflicten veroorzaken in feite evenwichtsverstoringen, die soms een lange nasleep hebben.

Een van de voorbeelden hiervan is het conflict dat begon bij het vluchthuwelijk van Síkóra met Wíwínaré. Márau en Rubèn waren hierover zeer ontstemd en cohabiteerden uit wraak met de Mukrara-vrouw Tjókóna. Dit had weer tot gevolg dat Tjókóna's VaJoBr Tòmàr haar doodde en haar OuBr Tètèmàn zich vervolgens op Márau's moeder wilde wreken. Dit mislukte echter, maar het bleef Tètèmàn's eis dat men hem een vrouw uit de geslachten van Kàbètòr of Mósès zou geven. Toen nu Mósès' CrCo Wejakòfa, door Fàtówé van Kenik weggeroofd, van hem weg wilde vluchten, kreeg Tètèmàn zijn kans en trouwde met haar zonder haar te ruilen. Hiermede was weliswaar Tètèmàn's wraaklust bevredigd, maar Mósès, door Fàtówé van Kàrebó beroofd nadat Wejakòfa van hem was weggevloden, zat nu zonder vrouw en verlangde van Tètèmàn, dat hij de kinderen uit zijn huwelijk met Wejakòfa aan hem zou afstaan.

De vlucht van Síkóra met Wíwínaré wordt ook beschouwd als aanleiding tot de moord van Fàtówé op Mósès. Na de vlucht van Wejakòfa ontstond er tussen deze twee mannen rivaliteit wegens de vrouw Kàrebó. Mósès had uiteindelijk kans gezien haar over te halen bij hem te blijven. Fàtówé was er echter voortdurend op uit haar terug te krijgen om zijn seksuele gevoelens te kunnen bevredigen. Dit conflict eindigde na jarenlange strijd met de moord van Fàtówé op Mósès. Het interessante van dit geval is dat Fàtówé, door het Bestuur vanwege zijn moord in de gevangenis gezet, in zijn gemeenschap wel de schuld van Mósès' dood kreeg, maar dat men de aanleiding van het hele conflict in het vluchthuwelijk van Síkóra met Wíwínaré zag. De zaak is thans beslecht door het leviraathuwelijk van Kàrebó met Mósès' JoBr Tukàntaré.

Mósès' dood was overigens door de leden van Kwàké's geslacht voorspeld. Hij had zich bij hen gehaat gemaakt wegens het niet nakomen van de met Kwìs gemaakte afspraak, Wejakòfa tegen Ènumé aan Sájé uit te huwelijken. Ook dit betekende een evenwichtsverstoring en ik herinner mij nog levendig hoe Sesàn tegen mij zei: „Laten wij maar rustig afwachten, Mósès gaat toch zijn dood tegemoet”.

Er schijnen ook ruilverplichtingen te worden opgelegd bij incestueuze huwelijken, maar deze gevallen zijn ernstige evenwichtsverstoringen en er is niemand die voor dit doel een vrouw zou willen afstaan.

Seksuele verhoudingen kunnen ook anderszins evenwichtsverstoringen teweegbrengen. Ik herinner hierbij aan de afspraak tussen Márau en Nasir, hun zusters met elkaar te ruilen. Dat van deze afspraak verder niets meer is terechtgekomen, is te danken aan het overspel van Márau met Sim's vrouw Síwísíjé, die Nasir's MoJoBrDo is. Nàsir heeft wegens dit feit de afspraak verbroken.

Ernstige evenwichtsverstoringen worden ook veroorzaakt door scheidingen, waarvan in het voorgaande enige gevallen zijn vermeld, wanneer men althans de manier waarop Wejakòfa onder Fàtówé's dwang Kenik verliet en naderhand ook van Fàtówé zelf wegvluchtte, scheidingen mag noemen. Van scheidingen, waarbij een vrouw na de ruil aan haar oorspronkelijke geslacht wordt teruggegeven, heb ik geen enkel geval gekonstateerd en dit wordt door de Samarokena en Mukrara ideologisch ook als onmogelijk beschouwd. Het schijnt wel mogelijk te zijn een vrouw terug te geven wanneer er nog niet is geruild. Volgens mijn inlichtingen heeft men ook voor een vrouw, die overleden is, maar waarvoor men nog niet geruild heeft, geen ruilverplichtingen meer.

Ondanks de gevaren, aan evenwichtsverstoringen verbonden, komen deze veel voor en er wordt met het beginsel van de huwelijksruil dikwijls omgesprongen op een wijze die tussen verschillende groepen antagonisme teweegbrengt. Het is mij niet duidelijk geworden of dit antagonisme traditionele aspecten toont, omdat er in de cultuur van de Samarokena en Mukrara weinig is, dat hieraan doet denken. Het antagonisme, dat ik heb aangetroffen, draagt hoofdzakelijk een incidenteel karakter, omdat het zijn direkte aanleiding heeft gehad in oneervolle daden van sommige leden van de samenleving.

Er zijn tenslotte ook personen, die de moeilijkheden zoveel mogelijk trachten te omzeilen en genoegen nemen met vrouwen, die door anderen zijn verstoten. Het mij hiervan bekende voorbeeld is de poging, door Kwàwer (III, 1, R) eens ondernomen, Kàrebó te verleiden met hem te trouwen. Toen Fàtówé Kàrebó's man Mósès te Viviami had gedood, vluchtte hij naar het grond-

gebied van de Airoran. Kàrebó, die zich bij de Samarokena en Mukrara niet meer veilig voelde omdat Fàtówé terwille van haar Mósès had vermoord, ging hem achterna en ontmoette onderweg Kwàwer, die deze gelegenheid aangreep zijn huwelijksaanzoek te doen. Kàrebó wilde echter naar Fàtówé en sloeg Kwàwer's aanbod af.

VERGELIJKINGEN IN HET WESTELIJKE BINNENLAND

Naar mijn overtuiging hebben de huwelijksregels van de Samarokena en Mukrara in het westelijke binnenland van Sarmi universele betekenis. Dit blijkt in de eerste plaats uit Van Eechoud's beschrijving van de Mamberamo-samenleving der Kaowerawédj¹⁾.

„Elke huwbare, doch nog niet gehuwde vrouw — *kapao* genaamd — alsook alle weduwen zoodra zij den rouw hebben afgelegd, zijn vrij voor het gebruik door alle mannen van de kampong, gehuwde en ongehuwde. De vrijgezel, de man wiens vrouw in het menstruatiehuisje zit of moet of is bevallen, maakt daar dan ook gebruik van, wanneer hij dat noodig vindt. Voorzoover ik heb kunnen nagaan, is den man slechts die *kapao* of weduwe verboden, met wie hij ook niet zou mogen trouwen.”

Deze uitspraak hoeft niet in strijd te zijn met hetgeen ik over het buitenechtelijk geslachtsverkeer bij de Samarokena en Mukrara heb medegedeeld. Van Eechoud vermeldt niet, onder welke omstandigheden het buitenechtelijk geslachtsverkeer plaats vindt en of het in sociaal opzicht geen inbreuk maakt op de bestaande sociale verhoudingen, hetgeen mij wel waarschijnlijk lijkt. In zijn genealogisch materiaal zijn hier nl. aanwijzingen van. Er zijn niet alleen ruzies over vrouwenkwesties, maar het komt ook voor dat ongetrouwde vrouwen worden gedood. Dat het vrije geslachtsverkeer bepaald asociaal kan zijn, blijkt uit hetgeen Van Eechoud mededeelt over een vrouw Moedie, die werd gedood „omdat zij na den dood van Totowa weigerde te hertrouwen met den voor haar bestemden candidaat Kaboeroe. Zij wilde ongetrouwd blijven en „pertjoema tjoeki sadja — vrij geslachtsverkeer uitoefenen”, hetgeen haar voogd „niet nam.” Dit is dus een geval waarin een gemaakte

¹⁾ J. P. K. van Eechoud, *Verslag van de exploratie naar Centraal Nieuw Guinea*, dl. II, pp. 15—50, 83—100.

afpraak buitenechtelijk geslachtsverkeer ongeoorloofd maakte, terwijl het voorts opvalt dat *pertjuma* in de uitdrukking *pertjuma tjuki* het duidelijk als asociaal stempelt.

Het eerste citaat bevestigt naar mijn mening daarom alleen, dat het buitenechtelijk geslachtsverkeer *moreel* is geoorloofd, hetgeen ook bij de Samarokena en Mukrara het geval is.

Als incestueuze verhoudingen noemt Van Eechoud behalve die tussen gezinsleden en pleegouders en pleegkinderen ook de verhoudingen tussen *SiblKi* en *MoSibl* en *VaSibl* en tussen alle neven en nichten, waaronder dus ook de *CrCo*.

Desondanks zijn er enige huwelijken tussen neven en nichten bekend. Van Eechoud zelf noemt een geval van een vrouw die eerst met een *VaZuZo* en naderhand met een *VaBrZo* getrouwd was. Dergelijke huwelijken zijn volgens hem niet gevaarlijk incestueus: „sedikit beba — een beetje leelijk”.

In Van Eechoud's genealogie komt verder nog een geval voor van het huwelijk van een vrouw met een patrilineale kleinzoon van haar *MoVa* en die van twee broers met patrilineale kleindochters van hun *VaVa*. Volgens de door Van Eechoud gestelde exogamie-regels zouden deze huwelijken niet incestueus zijn, maar dit wordt door zijn materiaal toch niet bevestigd. Er zijn nl. geen andere huwelijken van dit type en ik heb daarom sterk de indruk dat er bij de Kaowerawédj, ondanks Van Eechoud's mening dat zij „geen enkelen vorm van exogamie of endogamie” kennen, ook een onderscheid tussen traceerbare en traditionele verwantschap bestaat, dat dezelfde functies heeft als bij de Samarokena en Mukrara. Voor zover ik kan nagaan, heeft van Eechoud's konklusie, dat het cross-cousin huwelijk als instelling bij de Kaowerawédj niet voorkomt, alleen betrekking op tertiaire *CrCo*-verhoudingen.

Geheel overeenkomstig mijn konklusies over de huwelijksruil bij de Samarokena en Mukrara deelt Van Eechoud mede dat het ruil-huwelijk bij de Kaowerawédj de meest gebruikelijke huwelijksvorm is. „Conditie voor dit huwelijk is deze, dat degene, die wenscht te huwen met een meisje, een van zijn vrouwelijke bloedverwanten ter beschikking moet kunnen stellen van dengene te wiens behoeve de verlangde bruid geruild kan worden.” Bij de Kaowerawédj komt echter evenals bij de Samarokena en Mukrara grote variatie voor in de verwantschapsverhouding tussen de man en de vrouw die hij

inruilt, al is zusteruil de meest aanvaardbare ruilvorm. Van Eechoud vermeldt echter dat een vader zijn dochters niet voor zijn eigen huwelijk mag inruilen en dit wijkt dus af van de gewoonten bij de Samarokena en Mukrara, bij wie dit wel mogelijk is.

Het blijkt verder dat ook bij de Kaowerawédj een „jongere broer of zuster niet mag huwen, voordat de oudere broer of zuster is gehuwd.”

Bij de Kaowerawédj komen verder voor het leviraat en het sororaat, huwelijken met huwelijksgift en roof- en vluchthuwelijken. Huwelijken met huwelijksgift zijn echter verre van populair en worden door het ruilhuwelijk volkomen in de schaduw gesteld.

Vlucht- en roofhuwelijken komen wel veel voor en dienen evenals bij de Samarokena en Mukrara o.a. te worden toegeschreven aan het vrouwentekort. „Het roofhuwelijk”, zegt Van Eechoud, „wordt zeer in de hand gewerkt doordat practisch het ruilhuwelijk vereischt en het koophuwelijk bemoeilijkt wordt.” Deze huwelijken leveren echter wel konflikten op.

Polygynie komt ook bij de Kaowerawédj voor. Ideologisch kan men er drie vrouwen op na houden, maar in de werkelijkheid zijn het er meestal twee. Polygynie brengt ingewikkelde relaties met zich mee. „Deze worden nog ingewikkelder, omdat er in het algemeen een gebrek aan vrouwen heerscht en daarom elke vrouw, na het overlijden van haar echtgenoot, respectievelijk opeenvolgende echtgenooten, steeds weer opnieuw uitgehuwelijkt wordt...”

Van Eechoud vermeldt niets over de aard van het huwelijksverkeer tussen de Kaowerawédj-geslachten. Een aanwijzing dat dit dezelfde regelmaat vertoont als bij de Samarokena en Mukrara, schuilt echter in zijn mededeling dat er, wat hij noemt, dubbele ruilhuwelijken voorkomen, waarbij twee broers getrouwd zijn met twee zusters.

Zeer interessant is Van Eechoud's volgende mededeling: „Als de eigenlijke huwelijkskwestie geregeld is, doet de vrouw of zij den man niet wil hebben en loopt weg. De man grijpt haar, trekt haar in huis en bindt haar vast met de handen op den rug. Zij wordt op den vloer gezet of gelegd en slaat dan quasi aan het huilen. Als ze na korteren of langeren tijd is uitgehuild, geeft de man haar eenig voedsel in den mond. Eet zij dat gewillig op, dan is dat haar teeken van instemming. De man maakt haar handen los

en het huwelijk is gesloten. Men ontkent, dat er eenige feestelijkheid zou plaats hebben, doch gezien de zeer summere wijze van vertellen van den Kaowerawédj, is het mogelijk, dat deze ceremonie wat uitgebreider is. Uiterlijk vertoon kent men echter vrijwel niet en zal hier ook wel niet bij te pas komen."

Het hier beschreven gebruik is mij bij de Samarokena en Mukrara niet bekend, maar het is niet uitgesloten dat dit te wijten is aan onvolledigheid van mijn materiaal. In dat geval zou Van Eechoud's citaat als mogelijke aanvulling kunnen dienen op mijn beschrijving.

Hij voegt hier nog aan toe dat het geslachtsverkeer ook niet wordt uitgeoefend voordat de vrouw haar toestemming tot het huwelijk heeft gegeven. Hieruit blijkt dat ook de Kaowerawédj met de wensen van de vrouwen rekening houden. Dat zij niet rechteloos zijn, blijkt uit de beschrijving die Van Eechoud van de positie der vrouwen verder nog geeft.

Over de echtscheiding schrijft hij: „Deze is onbekend, tenzij men dan als echtscheiding wil beschouwen het geval dat de vrouw wegloopt, wat nog al eens voorkomt."

Ook in de andere gemeenschappen van het westelijke binnenland schijnen het huwelijk en het huwelijksverkeer dezelfde verschijnselen te vertonen als bij de Samarokena en Mukrara. Dit is in ieder geval mijn indruk van de gemeenschappen, die ik zelf bezocht heb. Grote eenvormigheid heb ik aangetroffen bij de Saberi-gemeenschappen en bij de Kwerba en Sasawa. In dit verband kan ik er nog op wijzen dat ik de ideologische matrilineale verwantschapstracering voor het doordenken van de exogamieregels ook zeer duidelijk bij de Kwerba heb aangetroffen.

Bij sommige Saberi-groepen begint de huwelijksgift onder invloed van het contact met de vreemde een grotere rol te spelen. Ik heb met name bij de Mararena enige huwelijken met huwelijksgift gekonstateerd. De gift bestond uit westerse goederen en een geldsom, ongeveer ter waarde van f 60.—. Als belangrijkste oorzaak van de opkomst van de huwelijksgift beschouw ik de langs de gehele kust van Sarmi steeds groeiende behoefte aan westerse goederen.

Het is echter ook mogelijk dat enige invloed op dit verschijnsel wordt uitgeoefend door het eveneens toenemende contact met de eigenlijke kustsamenlevingen, waarin de huwelijksgift, en niet de

huwelijksruil, de meest traditionele betekenis heeft en de belangrijkste huwelijksvoorwaarde is.

De huwelijksgift heeft bij de Mararena wel een plaats naast de huwelijksruil gekregen, maar heeft deze toch nog geenszins verdrongen. De Mararena hechten nog steeds grote betekenis aan de huwelijksruil. Dit is een van de verschijnselen waaruit blijkt dat zij zich aan het moderne kustleven nog niet volledig hebben aangepast en waarin zich hun binnenlandse afkomst nog duidelijk verradt.

HOOFDSTUK VII

KONKLUSIES

LOSSE STRUKTUUR

Om tot slot van deze studie een algemene karakteristiek te geven van de sociale instellingen in het westelijke binnenland van Sarmi, dien ik allereerst de aandacht te vestigen op het vage karakter van vele dezer instellingen, waardoor de sociale structuur de indruk geeft, weinig geïntegreerd te zijn.

In het bijzonder herinner ik hierbij aan de invloed van het bilateraat, waaraan ik het o. a. toeschrijf, dat de genealogische kennis in deze bevolkingsgroepen in het algemeen gebrekkig is; dat het aantal verwantschapsgroepen in iedere samenleving zeer onzeker is en de meeste hunner willekeurig zijn samengesteld; dat de associaties van de verwantschapsgroepen met de fauna en flora onregelmatig zijn en zich niet voor verdere verklaringen lenen; dat het overigens van essentieel belang zijnde onderscheid tussen traceerbare verwantschap en traditionele verwantschap bilaterale trekken heeft en aan duidelijkheid veel te wensen overlaat; dat in verband daarmee de exogame en endogame groeperingen niet nauwkeurig te omschrijven zijn; dat iedere samenleving weliswaar sterk afhankelijk is van de betrekkingen met andere bevolkingsgroepen, maar daarbij geen duidelijke groeperingsvormen waarneembaar zijn en ook de huwelijksbetrekkingen met die gemeenschappen willekeurig zijn.

De vraag doet zich voor, of de situatie oorspronkelijk wellicht heel anders is geweest en deze onduidelijkheid van de sociale structuur in verband met haar onmiskenbaar desintegrerende invloed te wijten valt aan verstoringen door het moderne contact met het Westen, waaraan vele westelijk-binnenlandse gemeenschappen reeds geruime tijd bloot staan.

In het eerste hoofdstuk heb ik medegedeeld dat verschillende inheemse kultuurverschijnselen zich inderdaad als gevolg van dit

kontakt hebben gewijzigd of zelfs zijn vervaagd. Tegenwoordig hoort men bovendien dikwijls gebruik maken van de slagzin: *Pemerintah ja itoe sebarang* („Het Bestuur betekent willekeur”), wanneer er bewust van voedselverboden of andere oorspronkelijke gebruiken wordt afgeweken.

Het is echter moeilijker, verschijnselen als de bilaterale organisatie van sommige geslachten en de vaagheid der exogamieregels vanuit het acculturatieproces te verklaren, omdat dit niet aan de hand van historisch materiaal aan te tonen is, terwijl er ook geen kultuurverschijnselen zijn die hier een duidelijk licht op werpen. Het valt in tegendeel op dat de losheid van de structuur met verschillende geestelijke verschijnselen samenhangt. Er zijn o. a. wel enkele myten die voor een abstrakt onderzoek naar de traditionele organisatievorm der samenleving enige betekenis hebben, maar deze hebben geen betrekking op de tegenwoordige functionele eenheden. Uit de overleveringen krijgt men zelfs de indruk dat de aanrakingen tussen de geslachten aan toevallig-historische factoren te danken zijn. In het algemeen kan men zeggen dat de willekeurige organisatie van de geslachten en van het traditionele verwantschapssysteem in de mytologie wordt weerspiegeld.

Het is op grond hiervan mijn overtuiging dat moderne invloeden hier verder buiten beschouwing kunnen worden gelaten. Wij mogen aannemen dat het bilateraat, in zijn uitingsvormen weliswaar een verschijnsel van losse sociale structuur¹⁾, bij de Sama-

¹⁾ Als uitgangspunt van losse structuur neem ik de variatie van het individuele gedrag, het zg. „real culture pattern” (R. Linton, *The cultural background of personality*, uitgave International library of sociology and social reconstruction, 1947, p. 30). Het lijkt mij niet juist, zoals Van Baal ten aanzien van de Papoea-samenleving doet, het verschil tussen de ideologische gedragsregels en het werkelijke gedrag als criterium te kiezen, omdat dit een universele kultuurtrek is en de Papoea's in dit opzicht zeker geen uitzonderlijke positie innemen. De Sarmi-Papoea's maken zelfs een sterk realistische indruk. Ook Van Baal's opinie, dat de Papoea's van een asociaal individualisme bezielde zijn, kan ik voor de Sarmische bevolking niet onderschrijven. Ik ben daarom ook niet bereid zijn stelling, dat ook het gebrek aan politieke organisatievormen op Nieuw Guinea in de grond van de zaak een asociaal verschijnsel is, voor deze gemeenschappen te aanvaarden. (Dr. J. van Baal, „Volken”, *Nieuw Guinea. De ontwikkeling op economisch, sociaal en cultureel gebied, in Nederlands en Australisch Nieuw Guinea*, 1954, pp. 438—68). Van Baal legt m. i.

rokena en Mukrara en bij de andere westelijk-binnenlandse bevolkingsgroepen een oorspronkelijk kultuurverschijnsel vormt. Terugkomend op het uitgangspunt van deze studie, in het eerste hoofdstuk aangegeven, acht ik het waarschijnlijk dat het bilateraat in nauw verband staat met de atomistische gemeenschapsstructuur en de moeilijke levensomstandigheden, waaronder de mens in dit onherbergzame gedeelte van het Sarmische verkeert.

De gemeenschappen zijn biezonder klein en haar leden wonen bovendien zeer verspreid. Het spreekt eigenlijk vanzelf, dat er onder deze omstandigheden een zeer grote invloed uitgaat van persoonlijke en andere factoren, die afwijkingen van de regel tengevolge hebben. Het effect hiervan merkt men bij de Mukrara o. a. aan de matrilokale huwelijken van Mesauné met Sòmfalé en van Mâkiâr met Wârké in Kaduf's geslacht en dat van Jákâm met Kwâmerà in Bâhâm's geslacht. Zij oefenen in deze zeer kleine geslachten een niet te onderschatten bilaterale invloed uit.

Men dient voorts te bedenken dat het traceerbare verwantschapsnet in deze gemeenschappen, ook wegens de geringe gemeenschapssomvang, zeer verbreid is. Dit is ongetwijfeld van enige betekenis voor de invloed van persoonlijke factoren.

De gedragsvariatie heeft in deze gemeenschappen een positieve funktionele betekenis. Een van de gevaren, die de kleine eenheden in dit moeilijk bewoonbare gebied voortdurend boven het hoofd hangen, is uitsterving. Wij hebben in het hoofdstuk over verwantschapsgroepering gezien, hoe dikwijls het voorkomt dat er een geslacht uitsterft of te klein wordt om zich te handhaven. Het is gebleken dat zij zich hiertegen wapenen door van het unilineale principe af te wijken. Het is zeker niet toevallig dat juist de kleinste geslachten het sterkst bilateraal zijn, terwijl de

een te eenzijdige nadruk op de structurele losheid, welk begrip hij als algemene karakteristiek voor de Papoea-samenlevingen weliswaar tracht te vermijden, maar waar zijn betoog toch op neerkomt. Het is echter duidelijk dat de term „structurele losheid” slechts in betrekkelijke zin kan worden gebruikt. Structurele losheid is niet alleen negatief, maar het heeft ook funktionele betekenis en bovendien zegt het ons niets over de essentiële kenmerken van een kultuur, het integratiepatroon. Het kan nooit het meest fundamentele kenmerk van een samenleving zijn.

grote geslachten zoals die van Kwàké en Kàbètòr hun patrilineale structuur het best hebben weten te bewaren.

Uitsterving leidt dikwijls tot samensmelting met een ander geslacht. De sterke bilaterale invloed hiervan merkt men uit de samensmeltingen van de geslachten van Mósès en Kàbètòr en die van Hasa en van zijn moeder. De exogamieregels krijgen hierdoor ook een min of meer bilateraal karakter.

Uit een en ander blijkt tevens de betrekkelijke waarde van de verschijnselen in kwestie als symptomen van structurele losheid. Enerzijds vormen zij inderdaad een teken van desintegratie, maar anderzijds vertonen zij, als noodzakelijke aanpassingsmiddelen op een onbarmhartige natuurlijke omgeving en ongunstige sociale omstandigheden, ook duidelijke integratie-aspekten. Het leven in het westelijke binnenland leent zich niet voor een strakke, hecht geïntegreerde cultuur, omdat daar te weinig gunstige voorwaarden voor bestaan.

De belangstelling van de bevolking is sterk op het heden gericht en het is dan ook niet te verwonderen dat de genealogische kennis een sterk pragmatisch karakter draagt. De belangrijkste relaties zijn die, welke gedurende een bepaalde tijdsperiode en voor bepaalde doeleinden nut afwerpen.

In het kader dezer aanpassingen zou ik uiteindelijk niet alleen alle overige genoemde verschijnselen willen verklaren, maar ook enige andere, die in dit kultuurgebied sterk de aandacht trekken. Ik bedoel hiermede met name de bijzondere betekenis van het gezinsleven, de hechte eenheid van de sibling-groep en de grote kracht der individuele genealogische betrekkingen. Het is gebleken dat deze verschijnselen duidelijk naar voren treden in de verwantschapsterminologie, nl. in de grilligheid van de bestaande terminologische relaties en in de invloed van de sekse van en het verschil in sekse tussen de schakelverwanten in ouders generatie bij verre klassifikaties. Ik geloof dat ook deze trekken uiteindelijk te beschouwen zijn als aanpassing aan de lokale situatie.

HET STRUKTUURTYPE

Het voorgaande geeft wel een inzicht in de verschillende aspecten van de betrekkelijke integratie der sociale structuur, maar

het geeft daarmee nog geen karakteristiek van het structurele patroon. Het is mogelijk ook hier iets van te zeggen, omdat verschillende verschijnselen ondanks hun vaagheid fundamentele trekken vertonen, die zich voor een onderzoek naar het patroon lenen.

Ik noem in dit verband o. a. de patrilokale woonregel, die ondanks de daarop voorkomende uitzonderingen een belangrijke huwelijksregel is en waaraan het te danken is dat de geslachten structureel patrilineale groepen zijn. Belangrijke aanwijzingen zijn verder de terminologische identifikatie van MoBrKi en VaZuKi, het voor de huwelijksregeling veel betekenende onderscheid tussen traceerbare verwantschap en traditionele verwantschap en de sterke invloed van de ruil, in het bijzonder voor het huwelijksverkeer.

Er zijn vele verschijnselen, waaruit blijkt dat er in het huwelijksverkeer een ruilmechanisme van fundamentele betekenis werkzaam is. In de eerste plaats dient men rekening te houden met de algemene geesteshouding van de mensen bij het huwelijk. Evenals in andere gebieden, waar de ruil zo belangrijk is, bestaat er in het westelijke binnenland van Sarmi het principe dat de mannen de ruil beslissen en de vrouwen daarbij een passieve rol vervullen. Zij worden in hun verwantschapsgroep als verliesposten beschouwd en daardoor is huwelijksruil noodzakelijk. Er bestaat in verband hiermede een duidelijk statusverschil tussen de seksen, dat voor huwelijksruilsystemen typerend is.

In het huwelijksverkeer gaat het principieel om de herstelling van evenwichtsverstoringen die bij het uithuwelijken van vrouwen optreden. Uit het feit dat evenwichtsverstoringen wegens het uitsluiting van vrouwenruil zeer ongunstig op de sociale verhoudingen inwerken, blijkt welke waarde men aan de huwelijksruil hecht. De huwelijksruil is verder niet alleen beslissend voor het dualistische huwelijksverkeer tussen de geslachten, maar wordt als traditioneel verschijnsel ook weerspiegeld in ceremoniële gebruiken tijdens feestviering. De huwelijksruil komt ook tot haar recht in de mytologie en funktioneert in de oorsprongsmyte van Kwàké's geslacht (I, 4) zelfs als het centrale punt in de organisatie der menselijke samenleving.

Ik acht het in verband hiermede alleszins verantwoord, het patroon van de sociale structuur in het westelijke binnenland te benaderen vanuit het ruilmechanisme in het huwelijksverkeer¹⁾.

De duidelijkste verschijningsvorm van het ruilmechanisme is de symmetrische vrouwenruil tussen generatiegenoten. Hij heeft betrekking op de ruilverhoudingen tussen de geslachten, de belangrijkste ruileenheden in het huwelijksverkeer, en vertoont daarbij een patrilineale structuur.

Niet direkt waarneembaar, maar desalniettemin eveneens van groot belang voor de bestudering van het ruilmechanisme in het verwantschaps- en huwelijksstelsel, is de asymmetrische ruilvorm, die besloten ligt in de matrilineale exogamie-opvatting van generatie tot generatie.

In zijn betekenis is deze ruilvorm dus aan het matrilineaat gebonden. Er zijn verschillende redenen waarom hij niet zo in het oog springt als de symmetrische ruilvorm. In de eerste plaats is de matrilineale traceringswijze bij exogamiebeschouwing hoofdzakelijk van ideologische waarde, al zijn er gevallen bekend waarbij zij werkelijk werd toegepast. Het matrilineaat is overigens van veel minder betekenis dan het patrilineaat, zoals uit de verwantschaps-groepering blijkt.

Dat het matrilineaat echter wel functionele betekenis heeft, valt af te leiden uit de aparte terminologische klassifikatie van MoZuKi en uit de oorsprongsmyte van Kwàké's geslacht (I, 4), de myte van het sakrale mannenhuis (I, 9) en die van de sago-palm (I, 10).

In de eerstgenoemde myte is er sprake van, dat alle mensen afstammelingen zijn van de twee zusters Nàmenówé en Hábàkà.

¹⁾ Er zijn ook theoretische overwegingen die hiertoe leiden. In de eerste plaats komen huwelijksruilsystemen in Zuidoost-Azië, in Indonesië, Australië en Melanesië, zeer verspreid voor en op Nieuw Guinea zelf zijn zij bijna overal bekend. Het heeft er verder alle schijn van dat van de twee ruilvormen op Nieuw Guinea de symmetrische zusteruile het meest bekend is. Onderzoek in een bepaald gebied naar het systeem, waarin deze ruilvorm voorkomt, kan dus ook voor andere gebieden van betekenis zijn. Ik denk hierbij vooral aan de noordkust van Nieuw Guinea, waar niet alleen in de overige Sarmische gebieden maar ook in een oostelijker omgeving, tot in Australisch Nieuw Guinea toe, huwelijksverschijnselen voorkomen die sterk aan die van het westelijke binnenland van Sarmi doen denken.

Hun kinderen trouwden met elkaar en verspreidden zich over de gehele wereld. Deze verspreidingsgedachte korrespondeert met de aanwijzing van een matrilineaal dualisme, daar dit het lokale patrilineaat zou moeten doorkruisen.

Twee zusters spelen ook een hoofdrol in de oorsprongsmyte van het sakrale mannenhuis, dat haar oorspronkelijke eigendom zou zijn geweest. Deze gedachte schijnt ten grondslag te liggen aan het ritueel van de inwijding van een nieuw mannenhuis. Op het moment dat de sakrale fluiten, het symbool van de mannen, voor het eerst in het mannenhuis worden gebracht, moet dit door de tot dan toe daarin dansende vrouwen worden verlaten. Het gebruik wil echter, dat twee vrouwen zich hiertegen verzetten en er ook het langst in blijven. Maar ook zij worden uiteindelijk met enig krachtvertoon van de mannen, die de fluiten met hun lichamen voor de vrouwen verborgen houden, naar buiten gejaagd. Van dat ogenblik af is het mannenhuis het bezit van de mannen geworden en is het door de aanwezigheid van de fluiten sakraal.

Wat de derde myte betreft, de sagopalm, *bubuma* genaamd — een term die door de Samarokena en Mukrara ook voor „verwantschap” of „verwantschapsgroep” wordt gebruikt — draagt een vrouwelijk karakter. De vrouw Sólité beviel van een menselijk kind en van een sagopalm, of mogelijk sagoloot. Door bepaalde handelingen verspreidde de sagopalm zich over het gehele land. Alweer komen wij hier het element van verspreiding tegen, dat met het matrilineaat kan korresponderen.

Het is echter duidelijk dat het matrilineaat geen betekenis heeft als faktor van verwantschapsgroepering, doch alleen dienst doet als middel tot genealogische tracering.

De patrilineale en matrilineale aspecten van de genoemde ruilvormen doen de suggestie aan de hand, dat het ruilmechanisme in het westelijke binnenland van Sarmi in een dubbel-unilateraal systeem funktioneert. Een aanwijzing dat dit werkelijk het geval is, kan gelegen zijn in het verschijnsel dat, zoals in hoofdstuk II gebleken is, persoonsnamen dikwijls in alternerende generaties terugkeren. Op zichzelf is dit een aanwijzing van sociale gelijkheid van grootouders en kleinkinderen. Deze sociale gelijkheid kan vele aspecten hebben, maar kan o. a. worden verwacht in een dubbel-unilaterale structuur.

Het is thans de vraag aan welk systeem wij hierbij dienen te denken. In verband met de traditionele betekenis van de symmetrische vrouwenruil in dezelfde generatie, mogen wij hierbij echter bij voorbaat de mogelijkheid van een systeem met een asymmetrische structuur in dezelfde generatie uitsluiten.

Zeer waarschijnlijk dienen wij ook niet te denken aan een dubbel-unilaterale structuur met symmetrie zowel in dezelfde generatie als van generatie tot generatie, hoewel hier één aanwijzing voor zou kunnen bestaan, namelijk de terminologische identifikatie van MoBrKi en VaZuKi. Deze identifikatie komt inderdaad overeen met de symmetrische huwelijksruil in dezelfde generatie en het is opvallend dat zij zich ondanks sterke bilaterale invloeden op de verwantschapsterminologie ook bij verre klassifikaties handhaaft.

Deze aanwijzing wordt echter overheerst door andere, meer gekompliceerde, verschijnselen, waarvan de duidelijkste het circulatieprincipe van de matrilineale exogamie-opvatting is. Het feit dat volgens mijn informanten deze circulatie over vele generaties verloopt, doet denken aan een zelfde systeem als van de Aranda in Australië, dat met vier patrilokale eenheden en twee matrilineale eenheden aan een symmetrische huwelijksruil in dezelfde generatie een asymmetrisch element door de generaties heen paart ¹⁾.

¹⁾ Nieuw licht is op de Australische verwantschaps- en huwelijksystemen gevallen door het werk van Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949, pp. 189—346, maar in het bijzonder ook door de daarop gevolgde verhandeling van J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's theory on kinship and marriage*, 1952, pp. 34—52. Hierin komt Prof. de Josselin de Jong tot de belangrijke konklusie dat aan het Australische Aranda-systeem zowel symmetrische als asymmetrische elementen inhaerent zijn. Hij gaat daarbij uit van Lévi-Strauss' „view of the asymmetric relation between the sexes in the exchange system (men exchanging women, either directly or indirectly, and representing local patrilineal groups)”, waaruit volgt dat men bij de karakterisering van het ruilmechanisme van een systeem moet rekening houden met zowel de „father-in-law — son-in-law series through the generations” als met de „brother-in-law series (man-sister's husband) in two generations”, dit laatste alleen om een huwelijksstelsel met het VaZuDo-huwelijk te kunnen aantonen. Naar deze gedachtegang is het Aranda-systeem symmetrisch in dezelfde generatie, maar asymmetrisch van generatie tot generatie. Ik heb hier Prof. de Josselin de Jong's gedachtegang en terminologie overgenomen. Het is voorts

Er zijn inderdaad verschillende bijzonderheden van de huwelijksregeling bij de Samarokena en Mukrara, die ik representatief acht voor het gehele westelijke binnenland van Sarmi, die met een dergelijk systeem in verband kunnen worden gebracht. Het is in de eerste plaats niet onmogelijk dat, op zeer abstrakt gebied althans, de mytologische matrilineale aanwijzingen met het matri-dualisme in zo'n systeem korresponderen, terwijl het getal vier voor het patrilineaat in deze kultuur ook niet geheel vreemd is, getuige de vier middenstijlen en vuurplaatsen van het sakrale mannenhuis, het manlijke heiligdom bij uitstek. Het feit dat er in sommige gevallen twee in plaats van vier middenstijlen zijn, hoeft aan de betekenis hiervan verder niets af te doen.

Het is echter veel belangrijker dat de gevolgde gedachtegang tevens licht werpt op de exogamieregels, met name op het verbod van huwelijken tussen traceerbare en de voorgeschreven huwelijken tussen traditionele verwanten. Ik breng daarbij in herinnering dat het onderscheid tussen traceerbare en traditionele verwantschap vaag is, maar dat het zeker is dat traceerbare verwantschap in ieder geval over twee generaties wordt gerekend en dat er daarbuiten huwelijken voorkomen tussen personen die hun afstamming in niet-patrilineale lijn over drie of meer generaties traceren. Deze huwelijken zijn in zeker opzicht wel twijfelgevallen, maar worden toch als normaal geaccepteerd.

Dit nu komt overeen met onze hypothetische dubbel-unilaterale structuur. Ook in een systeem als van de Aranda geldt nl. een verbod voor alle bilaterale verwanten in twee generaties van afstamming, maar zijn er huwelijken mogelijk tussen verwanten in drie generaties van niet-patrilineale afstamming.

In het Aranda-systeem behoren de verwanten, waarmede men bij voorkeur trouwt, tot een bepaalde dubbel-dualistische verwantschapskategorie, waarin o. a. MoMoBrDoDo met MoVaZuDoDo wordt geïdentificeerd. Dit systeem van huwelijksklassen is in het

een interessante bijzonderheid dat zijn uitgangspunt van de ruilgedachte door de generaties heen bij de Samarokena en Mukrara in de matrilineale exogamiebeschouwing werkelijke betekenis heeft. Weliswaar valt bij hen daarbij de nadruk op de in de circulatie in de verschillende generaties betrokken lokale groepen, maar het is duidelijk dat daarbij altijd de schoonvader-schoonzoon relatie betrokken is.

westelijke binnenland verre te zoeken, maar het is wel opmerkelijk dat er huwelijken voorkomen, waarbij deze tracering wordt gevolgd. In het bijzonder noem ik hierbij het huwelijk van de Samarokena Sesàn met zijn MoVaJoZuDoDo Kumbawé, in het vorige hoofdstuk beschreven.

Hierin ligt mede de oplossing van een probleem dat ons door deze hele studie heen achtervolgd heeft, nl. dat het huwelijksverkeer tussen traceerbare verwanten verboden is, ondanks de positieve invloed die deze huwelijken op de integratie van de kleine samenlevingen van het westelijke binnenland zouden uitoefenen. Men mag het toch gerust als een merkwaardige situatie opvatten dat de traceerbare verwantschap enerzijds de belangrijkste integratiefactor in deze samenlevingen is, maar juist ten aanzien van het huwelijksverkeer deze integratie niet, of slechts gedeeltelijk kan teweegbrengen.

Het is mijn overtuiging dat dit huwelijksverbod ook een positieve keerzijde heeft en dat men deze vooral moet zoeken in de wijdere sociale integratie die er van een dubbel-dualistisch systeem, als hierboven beschreven, uitgaat, hetgeen in het onzekere bestaan van de westelijk-binnenlandse bevolking zeker grote voordelen oplevert. Wanneer ik in mijn vermoedens juist ben, is het onderscheid tussen traceerbare verwantschap (exogamie) en traditionele verwantschap (endogamie) terug te leiden op de exogamieregels, die in een gekompliceerd dubbel-dualistisch systeem met symmetrische ruil in dezelfde generatie voorkomen.

Het verschil met het Australische Aranda-systeem is hierbij, dat in het westelijke binnenland van Sarmi het onderscheid tussen traceerbare en traditionele verwantschap, dat uitgaat van de traceringsafstand, niet zoals bij de Aranda van secundaire betekenis is. Bij de Aranda heeft het huwelijkssysteem zich verwezenlijkt door middel van wel omljnde dubbel-dualistische verwantschapskategorieën, waarbij traceerbare en traditionele verwantschap verder van weinig invloed zijn en hoogstens voor de persoonlijke huwelijkskeuze van belang kunnen zijn. In het betrokken Sarmische gebied bestaat er evenwel geen stelsel van huwelijksklassen, maar zoekt men het hoofdzakelijk in de individuele traceringen, waarbij de traceringsafstand wel van grote betekenis is, hetgeen het onderscheid tussen traceerbare en traditionele verwant-

schap functioneel maakt. Voor het structuurtype maakt dit verder echter niet veel uit.

Het wordt thans ook duidelijker, waarom het huwelijksverkeer tussen de tot één gemeenschap behorende geslachten weliswaar dualistisch is, maar ieder van deze groepen in elke generatie van een ander geslacht afhankelijk is, hoewel met het alterneren der generaties dezelfde huwelijksbetrekkingen zouden kunnen terugkeren. Ondanks de vaagheid van de betrokken verschijnselen in het westelijke binnenland van Sarmi, en ondanks de onmogelijkheid, met zekerheid te konstateren of het dualisme inderdaad tussen de geslachten regelmatig terugkomt, geloof ik dat de veranderlijkheid van deze betrekkingen inderdaad een structurele faktor is die de werking van het geschetste huwelijks-systeem bevestigt.

De samenlevingen der Samarokena en Mukrara vertonen hierbij een merkwaardige gespletenheid. Het hypotetische structuurtype functioneert met vier patrilineale eenheden, die in deze samenlevingen echter niet bestaan. In hoofdstuk V heb ik nl. aangetoond dat er in beide gemeenschappen slechts twee exogame ruileenheden zijn. Ik ben geneigd ook dit verschijnsel op te vatten als een verschijnsel van losse sociale structuur, al is het verder uit het structuurtype verklaarbaar, dat de samenlevingen wegens het geringe aantal patrilineale eenheden noodwendig een open karakter dragen.

Dit laatste brengt mij er toe, er tot slot van deze beschouwingen nogmaals op te wijzen dat de hier ontwikkelde structuurgedachte in de werkelijkheid slechts vage uitdrukking vindt en door sterke bilaterale invloeden wordt overwoekerd. Deze structuurgedachte heeft het mogelijk gemaakt te zoeken naar een integraal verband tussen de verschillende sociale verschijnselen van het Sarmische westelijke binnenland, en een oplossing te vinden voor de problemen die aan deze verschijnselen verbonden zijn.

In de werkelijkheid is er echter geen sprake van een nauwkeurig definieerbaar verwantschaps- en huwelijksstelsel. Zelfs de sleutel tot de betrokken structuurgedachte, het circulatieverschijnsel bij matrilineale traceringslijnen is tenslotte hoofdzakelijk van ideologische betekenis en geeft bovendien zelf al aan, hoe weinig hecht de huwelijksstructuur in het westelijke binnenland is. In combinatie

met het voor de huwelijksregels zo belangrijke onderscheid tussen traceerbare en traditionele verwantschap toont het bedoelde verschijnsel aan, dat er in dit gebied geen verwantschapskategorieën voorkomen, die de verwerkelijking van het systeem aanzienlijk zouden vergemakkelijken, maar dat men er de voorkeur aan geeft, het gehele systeem langs genealogische weg en geval voor geval van uit één bepaalde verwantschappelijke positie te doordenken.

Ik ken de ontwikkelde structuurgedachte in de sociale structuur van de Samarokena en Mukrara in het bijzonder, en die van de westelijk-binnenlandse bevolkingsgroepen in het algemeen, inderdaad alleen de betekenis van een gedachte toe; van een integratie-idée, in deze gemeenschappen in de kiem en als iets noodzakelijks, gegeven. De verdere ontwikkeling van zo'n idée is afhankelijk van de betrokken cultuur en het is duidelijk geworden dat in het westelijke binnenland van Sarmi daartoe geen gunstige voorwaarden bestaan. De verklaring hiervan ligt in de doorwerking van het bilateraat, dat wij in dit gebied in positieve zin hebben leren kennen als een aanpassingsmiddel van *miniatur-samenlevingen* aan uitzonderlijk moeilijke natuurlijke en sociale levensomstandigheden.

SUMMARY

This study is the result of three years' anthropological field-work, which I carried out in the period 1952/55 in the Sarmi region in Netherlands' New Guinea. It deals with the kinship system and the marriage regulations of the people living in the western interior of Sarmi. The material used for illustration refers to the closely related communities of the Samarokena and the Mukrara (see map).

The Sarmi western interior is no paradise for man. The soil is extremely poor and yields no more than necessary for the barest subsistence. Geologically the area is young. The landscape is erratic and of a changeable nature. It is not a tranquil region and the population lives under the continuous threat of natural calamities. This explains the extremely sparse population of the region. People live in small, widely scattered kinship units, their semi-nomadic way of life based on a sago and hunting economy.

This atomistic community structure is characterized further by a weak political cohesion and a strong belief in sorcery, against which isolation serves as a means of defence. The material culture is very simple. Of the few highlights in life the feasts are the most important. There is a profane dancing feast with cannibalistic features, and a sacred feast at which the men, screened off from the women, play on sacred flutes.

Culturally the western interior of Sarmi is relatively homogeneous. There are many similarities with the other Sarmi areas, but there are also social, economic and religious phenomena which indicate that our area for all that has its own specific character.

A basically important phenomenon in kinship and marriage is the distinction made between traceable and traditional kinship, based on tracing distance. The limits however are not clearly defined. In all cases kinship is traced up to two generations. Beyond this, cases may appear doubtful.

Vagueness, characteristic also of various other kinship phenomena, is due to a certain extent to an emphasis on cognatic kin-relations. It has also become clear that the social relations generally are influenced strongly by the individual genealogical relations, which has made the kinship system extremely complex. Kinship groups have comparatively little influence here.

Although in kinship terminology sibling terms are used in a wider sense for all members of the same generation, mother's brother's children and father's sister's children are separately identified, and for mother's sister's children a separate classification is used. Distant classifications are reduced to tertiary classifications by using sex and difference in sex between linking kin-members in the parental generation as a starting point.

The intercourse between members of the kingroup does not show a wide range of behavioural variation. The mother-child relation is important. It influences affinal, avuncular and cross-cousin relations. Women are losses for their kingroups, because their children belong to another group. Related to this is the antagonistic element implied in affinal relations, characterized also by name and food taboos.

Avuncular and cross-cousin ties are closely related and show aspects of intimacy. Mother's brother and cross-cousin are entitled to a gift at important events in a person's life. The mother's brother may also claim a sister's daughter if his sister's marriage has not been contracted by means of the exchange of women, or, if she had been destined by her parents to be killed in infancy. He cannot marry her, but he can use her in exchange for a wife.

Economically as well as socially the nuclear family plays a prominent role in the western interior of Sarmi. Owing to bilateral tendencies wider kinship grouping however is extremely vague. Traditional patterns are maintained mainly by small local lineages, which through patrilocal marriage are structurally patrilineal.

Frequent merging of these groups however brings about strong divergencies. Among the Samarokena as well as the Mukrara there are three such lineages, but their number is not traditional and it changes often. From mythology and other cultural phe-

nomena it would appear that underlying the existing organization there is a traditional pattern of four or two patrilineal units. It is not at all certain however whether these indications are significant with regard to the lineages. Noteworthy in this connection is that in legendary tales the contacts between the lineages are described as incidental historical events of a comparatively recent past.

There exist associations between kingroups and fauna and flora but these associations are vague and arbitrary. One cannot speak of totemism here.

In view of the extensive net of genealogical relations traceable kinship promotes in many respects the integration of the wider community. Only with regard to marriage this integration is effected by traditional kinship, because of the marriage prohibition between traceable kin. This fact has very important consequences.

On the one hand there is a clear preference for marriages between members of the same community. The regularity of the marriage system and its dualistic character occurring within the community only, should be viewed as related to this preference. The same applies to the direct exchange of women, the most important form of marriage, which occurs most frequently within the community.

On the other hand this marriage pattern is continually disturbed by the extensiveness of the net of traceable kin. There is an indication that the marriage pattern, after a few generations when formerly traceable relations have become vague, reassumes its old form. This does not imply however that communities like those of the Samarokena and Mukrara have become self-sufficient units. They are on the contrary, especially in the field of marriage, strongly dependent on other neighbouring groups.

From mythology, feasts and the exchange of goods it appears further that the traditional kinship system is highly significant for life in the western interior. It establishes and maintains ties between widely scattered communities. These relations do not show a clear pattern however.

The exogamy rules are based on the distinction between traceable and traditional kinship. The exogamous and the endogamous groups however cannot be clearly demarcated because of the

vagueness of this distinction. The exogamy rules are felt to be most valid with regard to patrilineal lines. Marriages occur between persons traceably related over three generations along non-patrilineal lines. These marriages have appeared to be socially acceptable.

Besides this, ideologically the matrilineal descendants of a woman, married out at one time by a certain local group, can return in marriage into the original group after tracing through various generations and local groups. It is interesting to note that, apart from a matrilineal feature, this implies also the idea of circulation.

Opposed to this is the fact that the most prominent form of marriage is the direct exchange of women. Ideologically two men exchange their younger sisters. In reality brothers' and sisters' children are often exchanged also. With regard to the exchange and choice of marriage partners a good deal of authority is exercised by the lineages.

The vagueness of many of the social institutions investigated is due mainly to bilateral influences. In the western interior it shows disintegrative aspects and it indicates a certain structural incoherence. Although modern influences have been active on various groups of the population for a considerable period already, I believe that this structural incoherence is an original feature of the culture and that it should be considered as a form of adjustment of very small societies to exceptionally difficult circumstances. Viewed thus, the phenomena concerned acquire also a positive functional significance. It seems to me that, among other things, the great significance of individual genealogical relations should be seen in this light.

From various phenomena however it follows further that on a structural level an exchange mechanism is active, which is reflected most clearly in the marriage system. The preference for the direct exchange of women between members of the same generation and between patrilineal lineages, and the idea of a circulation underlying the exogamy rule with regard to distant matrilineal kin allow a comparison with a structural type as that of the Australian bilineal Aranda-system. With regard to this

Professor de Josselin de Jong has shown that it is symmetric within the same generation and assymmetric if viewed in the course of generations (J. P. B. de Josselin de Jong: *Levi-Strauss' theory on kinship and marriage*, 1952, pp. 34—52).

There are marriages, which are consistent with the complex form of marriage in this system. This structural concept moreover clarifies the functional significance of the exogamy rules and the wider integration promoted by these rules between the various population groups of the western interior of Sarani.

Contrary to the Aranda-system the structure in the western interior of Sarani is based mainly on the individual relationships. The role of the matrilineate does not become clear in the wider kinship grouping, although there are mythological indications of a matri-dualism, which indeed agrees with the structure. The distinction between traceable and traditional kinship is not very significant in the Aranda-system on account of the system of marriage classes. It is quite understandable however that, in the western interior of Sarani, where these bilineal categories do not exist and where genealogical relations play the most important role, the distinction based on tracing distance is fundamental to the system. Viewed in terms of structural incoherence, due to the local situation, this phenomenon may also be considered as a form of adjustment.

BIJLAGEN

MYTEN EN ANDERE OVERLEVERINGEN

1. MYTE OVER HET LEVEN VAN DE VOORoudERS VAN DE GEHELE WESTELIJK BINNENLANDSE BEVOLKING¹⁾.

Heel vroeger was het een slechte tijd voor de mensen. Toen bouwden onze voorouders een sakraal mannenhuis (in het Saberi: *amári*; in de taal van de Samarokena: *pàráriá*). Nadat de *amári* afgebouwd was, gingen zij op de varkensjacht, net zolang tot zij er een geschoten hadden. Daarna werden de fluiten in het mannenhuis gebracht. De mensen gingen toen weer op varkensjacht, tot zij in twee of drie maanden tijd wel twintig varkens hadden. Na twee weken verzamelden zij pinang, tabak, sirih, kalk en sago. Zij maakten een *para-para*, waarop al deze zaken werden bewaard. Zij hielden een groot feest. Toen alles verzameld was, nodigden zij gasten uit, die van ver weg kwamen. Na één dag waren allen aanwezig in het gehucht van de *amári*. Toen werden de varkensbeenderen bij elkaar gezocht en voor de deur van de *amári* verbrand en er werd een omheining gemaakt om het vuur. Zij bespeelden de fluiten tot het invallen van de avond (volgens de traditie van de Saberi en Kwerba) of tot het aanbreken van de ochtend (volgens de traditie van de Samarokena en Mukrara). Hierop werd het stil, omdat de fluiten er niet meer waren. De fluiten werden verzameld en teruggebracht in de *amári*. 's Ochtends ging één man vegen onder de *amári*. Toen haalden vele mannen stukken boombast, maakten er gaten in een zwaaiden er mee. Het geluid van de boombast was hard en de vrouwen werden er bang door. Die ene man veegde alles schoon. Deze man (in het Saberi: *sawijé*; in de taal van de Samarokena: *akuwori*) mag niet gezien worden door de vrouwen. Alleen de mannen mogen hem zien. Toen hij klaar was met vegen, was het feest afgelopen en gingen alle mensen weer naar hun eigen gehuchten terug.

¹⁾ Verteld door de Saberi Hóraka, afkomstig van Martewar, en door de Mukrara Hasa.

2. OORSPRONGSMYTE VAN HET GESLACHT VAN MÓSÈS¹⁾.

Vroeger was er oorlog tussen de mensen van Awòsem en van Itumí bij de diepte (k o l a m) Sísjätumí in de Samaro. Toen deze oorlog afgelopen was, waren alleen Awòsem en Itumí nog in leven. Zij verzamelden de beenderen en het bloed van alle tijdens die oorlog gedode mensen en dieren (varkens, kasuarissen en honden) in een grote kom van aardewerk. Door de Samaro vlocide in die tijd nog geen water. De twee mannen wilden nu van de Samaro een rivier maken, waarin altijd water stroomde. De kom werd goed neergezet en ondersteund, zodat zij niet zou kunnen omvallen en haar inhoud niet verloren zou gaan. Toen hielden de twee mannen een bespreking en spraken af, dat één van hen in de kom zou gaan liggen en slapen, terwijl de ander de berg Newari zou bestijgen om de regen te roepen. Nadat dit afgesproken was, vertrok Itumí naar de berg Newari en legde Awòsem zich te slapen in de kom, in afwachting van de regen van de Newari. Het duurde niet lang of er volgde een hevige regenbui die de kom geheel vulde en deed overlopen. Er ontstond een overstroming, waarin Awòsem werd meegesleurd tot waar het water ophield met stromen. Awòsem keerde weer terug naar Sísjätumí en begaf zich weer ter ruste in de kom. En zo ging het werk van de twee mannen door, net zolang tot de Samaro vol water was. Iedere overstroming voerde ook beenderen van de gedode mensen en dieren uit de kom mee. Iedere dag werd de Samaro wat groter en bereikte tenslotte de Iriëmi en zo ook de kust. Toen de Samaro haar loop reeds had gevonden, keerde Awòsem voorgoed terug naar zijn woonplaats bij de diepte Sísjätumí, terwijl Itumí op de berg Newari bleef.

De Samaro is dus niet vanzelf ontstaan, maar is het werk geweest van Awòsem en Itumí. En de overblijfselen, die werden gevonden bij de diepte Iwirímí, zijn door de overstromingen meegevoerd vanaf Sísjätumí.

¹⁾ Dit is een vertaling van een gedeelte uit een rapport van de inheemse Bestuursassistent H. Senere van Arbais, die het verhaal niet heeft opgenomen als oorsprongsmyte van het betrokken geslacht, maar als een verklaring van de bevolking zelf voor de aanwezigheid van merkwaardige, teenvormige en fossielachtige resten bij de diepte Iwirímí, het eerst aangetroffen door de Controleur I, J. du Buy. Naar mij is gebleken, stemt dit verhaal overeen met de oorsprongsmyte van Mósès' geslacht.

3. OORSPRONGSMYTE VAN HET GESLACHT VAN KÀBÉTÒR¹⁾.

Er was een initiatiefeest te Katebo. De initiandi waren binnen de omheining. Een vrouw klom in een kenim o-boom en zag de initiandi het sakrale vlees roosteren. Zij klom naar beneden en vertelde haar getrouwde OuZu wat zij gezien had. Zij vertelde het ook verder aan alle Karafasia- en Traukena-vrouwen. Toen richtten de vrouwen een sagobrij-maaltijd aan in het vrouwenhuis. Zij gingen daarop het sakrale mannenhuis binnen. De vrouw die de initiandi gezien had, nam daar het sakrale kasuarisvlees en haar OuZu haalde de fluiten. De vrouwen aten het vlees en bespeelden de fluiten. Het geluid was heel sterk. De mannen waren op dat moment aan de Waïm op de varkensjacht. Toen zij terugkwamen, waren de initiandi reeds naar buiten gekomen. De vrouwen droegen *kánúwa* (buikgordels van de mannen, gemaakt van draden van de wilde sago-palm) en zelfs slangengordels. Zij gingen weg. Zij gingen naar de oorsprong van de Apauwar om daar pijlen te maken en bamboe voor de fluiten te kappen. Zij namen deze artikelen mee naar een plaats, die de Kwerba kennen. Zij haalden klei van Niware (gehuucht van de Surumadja) en deden deze klei onder aan de fluiten. Anderen haalden sakraal vuur (het vuur van het fluitfeest). Te Uriniana (ten oosten van de Waïm) hadden zij stenen (bijlen) gehaald. Daarmee hakten zij een gat in de grond en in het gat ontstonden mensen. Anderen werden vleermuizen in de ijzerhoutboom. Anderen werden *atiragia* (een vogelsoort). Anderen werden wespen en weer anderen werden *sapeda* (engerlingen). Na een tijd trouwde één der mannen met de OuZu, Anóbó. De anderen werden echter door haar JoBr doodgeslagen en daarmee was deze fam uitgestorven. Zij vestigden zich op het grondgebied van de Karafasia en bleven er. Tísau trouwde toen met Wásíawé. Zij werd zwanger en bracht Kábétòr ter wereld. Anóbó maakte kommen van de klei en zij gebruikte boombast ter schaambedekking. Haar OuBr waren Téhíwé en Óweré.

¹⁾ Verteld door Nòkòn, Karafasia-leider en korano, en vervolgens in het Maleis vertaald door Sesàn tijdens een feest van de Samarokena.

4. OORSPRONGSMYTE VAN HET GESLACHT VAN KWAKÉ¹⁾.

Abí woonde te Fatiwana (op Mukrara-grondgebied) en Sirkau op Kwerba-gebied²⁾. Sirkau kapte een stuk bamboe, vulde dit met zijn sperma en legde het in huis. Daarna ging hij naar Insifora (op Mukrara-grondgebied) en ontmoette er Abí. „Wie is daar?” (was Abí's reactie). Abí's vrouw Nāmenówé klopte sago. Sirkau gaf Abí pinang. „Waar kauwen jullie pinang mee?”, vroeg Sirkau, „heb je kalk?” Abí antwoordde: „Wacht, ik zal Nāmenówé roepen.” Nāmenówé kwam. Zij plaatste haar ene voet hoog tegen een sagopalm. Abí nam met zijn vinger vocht van haar vagina en gebruikte dit in plaats van kalk. Sirkau schaamde zich en zijn penis werd groot. Hij zocht een bamboekoker en plaatste deze over zijn penis. Maar zijn penis was te groot en de koker barstte. Sirkau ging toen het bos in en probeerde zijn penis in het gat van een ketan (hol van een in de grond levend dier) te doen, maar dit mislukte. Toen stopte hij de penis in een boomgat, maar nu werd hij door wespen gestoken. Toen was Sirkau's seksuele aandrif pas afgekoeld. Hij haalde siri-bladeren, brandde kalk en kauwde pinang. Abí zag zijn rode mond en zei: „Séé, je mond is rood!” Sirkau antwoordde: „Nee, ik kauw pinang.” Toen gingen zij naar huis. Nāmenówé mengde sago met water en legde dit te drogen. Ook vis werd gedroogd. Bij Matinen zei Sirkau: „Er is geen huis.” Abí haalde aarde en maakte daar een huis van, maar zonder atap-dak. Abí en Nāmenówé gingen sago kloppen. Sirkau kapte een *ásórábá* (een boomsoort) om en bouwde een huis. Hij maakte a tap en legde het op het huis. Toen maakte hij een vloer van gaba-gaba. Toen Abí en Nāmenówé weer thuiskwamen, zei Abí: „Aja, wat is dit nu?” Hij wilde het huis met pijlen beschieten, omdat hij

¹⁾ Opgenomen van de Samarokena Sesán. Er is ook een versie bekend, waarin de ontmoeting van Sirkau met Abí en al wat daarop volgde niet voorkomt. Volgens deze versie zag Sirkau niemand op het Mukrara-gebied, keerde vervolgens terug naar het Kwerba-gebied, naar de mensen die daar intussen uit de bamboekoker waren voortgekomen.

²⁾ Sirkau is een sakrale naam, die niet door de vrouwen en vrijgezellen mag worden gehoord. De profane naam van Sirkau is Málés. Men noemt hem in het plaatselijke Maleis Tuhan Allah.

dacht dat Sirkau tovenarij had bedreven¹⁾. Sirkau zei: „Neen, dit is een huis.” Toen nam Sirkau een *kàrérau*-stengel en maakte vuur. Er ontstond een groot vuur; zelfs de grond brandde. Sirkau haalde water en doofde daarmee het vuur. Hij nam het goede vuurkoord en maakte weer vuur. En zo was er dus vuur ontstaan. Toen Abí het vuur rook, werd hij misselijk en braakte. Hij zei: „Wat is dit voor iets? Ga weg, jij bent slecht!” „Neen, rauw eten is niet goed” (antwoordde Sirkau). Toen roosterden zij vis. Zij maakten een steen heet. Zij deden sago en water in een bak. Toen de steen heet was, legden zij deze in het water en roerden de sago tot er sagobrij was ontstaan. Sirkau riep Abí: „Kom eten.” Abí proefde van de sagobrij, maar werd misselijk en braakte. En zo ging het door: proeven en misselijk worden, net zolang tot het goed ging. Toen zei Abí: „Nu is het goed.” Er was nog geen nacht. Sirkau nam een been van een witte vogel en blies er op. Abí was bang voor tovenarij en wilde een pijl naar Sirkau werpen. (Sirkau zei:) „Séé, dit is geen tovenarij” en hij herhaalde de handeling. Abí wilde weer een pijl werpen, maar Sirkau zei: „Ah, dit is geen tovenarij.” Abí bleef bang voor tovenarij en wilde steeds pijlen werpen, maar Sirkau bedreef geen boze tovenarij. Ondertussen werd het avond. Abí bleef doorgaan met pijlen werpen, tot het ochtend zou worden. Sirkau blies op een been van de *burung siang* en wierp het weg. Het been bracht geluid voort. Abí was nog steeds bang voor tovenarij, maar nu werd het ochtend. Zij gingen naar de rivier en vingen veel vis. Zij maakten sagobrij en roosterden de vis. Sirkau ging met Nâmenówé's JoZu Hâbakâ naar Iriwimi en cohabiteerde met haar. Toen gingen zij naar Viviami en kwamen daar samen met Abí en Nâmenówé. Zij gingen naar huis en aten sagobrij. De volgende ochtend werd Abí wakker en zag bomen. Hij werd bang en wierp met pijlen. (De bomen waren door Sirkau gemaakt). Sirkau suste hem. Sirkau ging weg en cohabiteerde met Hâbakâ, zijn vrouw. Zij werd zwanger. Abí begreep dit niet en begon te huilen. (Sirkau zei:) „Neen, dit is zwangerschap. Nog even en zij zal bevallen.” Hâbakâ beviel van een zoon. Sirkau leerde Abí cohabiteren en toen werd Nâmenówé

¹⁾ Met „tovenarij” bedoel ik in deze myte handelingen, met het oogmerk mensen te doden.

zwanger en beviel van een dochter. Toen deze reeds tandjes had (en dus al wat groter was), kreeg Sirkau's vrouw een dochter en Abi's vrouw een zoon. De eerste afstammelingen trouwden met elkaar en zo deden de tweede (Pertama djadi, bakukawin; kedua djadi, bakukawin). En zo ging het door. De afstammelingen verspreidden en vermenigvuldigden zich. De OuBr zijn de Kwerba, Samarokena, Mukrara, Airoran. De JoBr zijn de Saberi, de mensen van de kust en de blanken¹⁾.

Sirkau ging weer terug naar het Kwerba-gebied. Uit de bamboekoker waren daar inmiddels mensen voortgekomen. Toen Sirkau het gehucht naderde, zagen zij hem en zeiden: „Nu is onze vader er.” Toen ordende Sirkau de verhoudingen.

¹⁾ De verspreiding geschiedde in één generatie van afstammelingen n.l. die van Sirkau's en Abi's kinderen.

5. OORSPRONGSMYTE VAN HET GESLACHT VAN KADUF¹⁾.

Ajri kweekte in het gehucht Momranimi een kalebasvrucht. Deze sprong open en er kwamen twee mensen uit, een broer en een zuster. Ajri verzorgde hen, en zijn vrouw gaf hun de borst. Zij werden verzorgd tot ze groot waren. De vrouw trouwde met een Ugugadja, met de voorvader van Umáwis' geslacht.

¹⁾ Opgenomen van Kaduf. De ontmoeting met de Ugugadja wordt ook wel zo beschreven, dat de Ugugadja het gehucht Momranimi naderden, terwijl er een feest aan de gang was. De Nanowera, dus mensen van Kaduf's geslacht, waren uitgegaan om bananen te halen en zagen de Ugugadja aankomen. Zo kwam de kennismaking tot stand.

6. WERAJ-OVERLEVERING VAN KWAKÉ'S GESLACHT¹⁾.

Weraj was afkomstig van de Kwerba, van het gehucht Bururim. Hij ging naar het gehucht Momranimi, waar Kaduf's mensen waren.

¹⁾ Medegedeeld door Tisèn.

Er werd een feest gegeven te Tuwimi op Mukrara-gebied. Weraj en Mäs (van Kaduf's geslacht) gingen er heen. Er werden bananen verzameld. Deze werden door de mannen geroosterd en buiten het sakrale mannenhuis gelegd. De vrouwen maakten sagobrij voor de mannen. De mannen traden het sakrale huis binnen en organiseerden er de maaltijd door de sagobrij met elkaar te ruilen. Zij aten de sagobrij met geroosterd varkensvlees. Daarna werd er pinang en tabak rondgedeeld. Na afloop vroegen Mósès' mensen, van het dorp Sirofe op Samarokena-gebied, Weraj met hen mee te gaan. Te Sirofe aangekomen, aten en rookten zij veel. 's Nachts sliepen zij en 's ochtends aten zij bananen. Mósès' mensen zeiden: „Wij gaan een tuin aanleggen.” Weraj ging mee en legde een tabakstuin aan. Hij zei: „Jullie moeten deze tuin verzorgen.” Weraj zou weggaan. 's Ochtends werd er bananen en sagobrij met varkensvlees gegeten. (Weraj vroeg:) „Wie gaat er mee?” Enkelingen gingen mee en anderen bleven in huis. Mósès' mensen gaven Weraj een grote en een kleine kom. Weraj maakte zich klaar voor de reis. Hij liet de grote kom achter en nam de kleine mee. Toen gingen zij (weer) naar Tuwimi. Daar maakten de mensen sigaretten en gaven deze aan Mósès' mensen. Na de maaltijd begon men de fluiten te bespelen en men danste tot de volgende ochtend. 's Ochtends werd er een groot vuur aangelegd. Men maakte sagobrij en at. 's Middags kaptten zij palmbladeren en schermden daarmee de vrouwenhuizen af. Nu kwamen de fluiten buiten het sakrale mannenhuis. Zij roosterden het sakrale vlees en legden dit op de sagobrij. Na de maaltijd rookten zij. Nu was het feest in volle gang. Er waren vele mensen: Samarokena, Airoran, Sasawa, enz. 's Nachts hielden zij met het bespelen van de fluiten op. De volgende ochtend werd er sagobrij gemaakt en tabak rondgedeeld. Toen vertrokken Mósès' mensen. Weraj zei: „Nu ga ik met Atemòn (van Mósès' groep) mee. Zij bereikten Sirofe en bleven daar. Zij zagen er de tabak die ze gezamenlijk hadden geplant. Weraj bleef voorgoed bij de Samarokena en trouwde met een vrouw van Mósès' groep. Zijn kind was Kóré. Kóré's kind was Sàwerom. Sàwerom's kinderen waren Kwàké, Sauta, Senik en Tísèn. Weraj's geslacht is daarom nog maar kort bij de Samarokena.

7. SIROFE-OVERLEVERING VAN MÓSÈS' GESLACHT').

Te Sirofe woonden aanvankelijk alleen Mósès' mensen. Toen kwamen er Sórówaj (van de Saberi-groep Mararena), Jápó (van de Saberi-groep van Niwerawar), een Saberi van de groep Tauda en Weraj van de Ugugadja. Al deze mensen werden één (semua dorang ini bakutjutju, djadi satu).

1) Door vele Samarokena gezamenlijk medegedeeld.

8. TAJTA-OVERLEVERING VAN HASA'S GESLACHT').

Te Seiro (gehucht van de Saberi aan de Ferkami) werd een feest gegeven en wij kwamen ook. De Siara-vrouw Tajta kwam ook naar Seiro. De Seiro hadden ook Pimérf's VaVa Téfaré, van het gehucht Salian, opgeroepen. Hij kwam. De mensen maakten feest. De fluiten kwamen naar buiten en de mannen schermden de vrouwenhuizen af. Zij bespeelden de fluiten tot 's avonds en sliepen daarna tot de volgende ochtend. Toen gingen zij eten en daarna kwamen de fluiten weer naar buiten. Het was een groot feest. Na afloop werden de fluiten opgeborgen. Zij maakten sagobrij en maakten daar pakjes van. Téfaré's *tótóréra* (haartooi) was zo dik als een boom. Hij had deze te Seiro (tijdens het feest) gemaakt. Tajta kende hem nu: „Hij is een mooie man.” Tajta maakte haar pakje sagobrij in het geheim. Zij maakte het 's avonds. 's Ochtends vertrokken Téfaré en zijn mensen. Zij gingen tot de Sitja (zijrivier van de Ferkami), maar zagen er Tajta niet. Zij achtervolgden Tajta en volgden de loop van de Sitja tot aan de berg Seritona. Deze beklommen zij en daalden daarna af bij de Sebok (zijrivier van de Waim). Deze volgden zij tot aan de Waim. Daar zagen zij de vrouw. Zij aten er sagobrij en Téfaré zag Tajta toen hij links en rechts om zich heen keek. Toen zei hij: „De vrouw is er.” Zij riepen haar. Zij vertrokken en gingen naar Sabiam (aan de oorsprong van de Sobene; een gehucht van Kaduf). (Téfaré zei:) „Ik vlucht met haar naar de Karafasia.” Maar Kaduf's mensen zeiden: „Je mag niet weggaan.” Toen bleven Tajta en Téfaré

1) Medegedeeld door Hasa.

daar maar met Kaduf's mensen. Zij bleven er en Tajta kreeg er een kind, Bakin, Píméri's vader. Zij kreeg eerst Írèwé, de moeder van de Kamena Inewep. Toen Bakin, Tajta overleed het eerst; daarna Téfaré. Toen Bakin groot was, trouwde hij met de Mukrara-vrouw Hèhènèwí. Deze kreeg Àpórará, Nóbé, Héra, Pimerí en Makó. Hasa zegt *bàbsia* en *téta* tegen de Siara.

9. OORSPRONGSMYTE VAN HET SAKRALE MANNENHUIS¹⁾.

De naam van de vrouw is Ététélé. De naam van de man is Atjau. De naam van de zoon is Sésèròné. De naam van het varken is Sórès. De man wilde het varken doden. De man kapte bomen en verbrandde ze om een tuin aan te leggen. In die tuin plantte hij bananen. Toen de bomen groot waren, at het varken ze op. Slechts één boom bleef staan. 's Morgens wilde de vrouw naar de bananenbomen zien, maar het varken had ze opgegeten. Zij volgde de sporen van het varken (tot zij het zag) en schoot het. Het varken vluchtte naar zijn hol, maar het ging daar dood. Toen de man de sporen volgde, zag hij een huis met de vrouw, die sigaretten maakte. Zij gaf hem ook een sigaret. Vervolgens gaf zij hem pinang. Toen haalden zij bladeren, haalden het varken en sneden het open. Daarna maakten zij een para-para en haalden hout om een vuur aan te leggen. Toen roosterden zij het varkensvlees en verdeelden het. De man ging weer terug naar zijn gehucht Kabu (van de Kwerba). Daar aangekomen verdeelde hij het meegebrachte vlees van het varken. Toen ging hij weer terug, naar zijn vrouw. De vrouw, die geen vagina had, had (inmiddels) haar OuZu geroepen. Toen de man terug was gekomen, zag hij dat zijn eigen vrouw er niet was, maar een andere. De man en de vrouw wilden gaan slapen. De man wilde echter niet cohabiteren, omdat hij met zijn echtgenote samen wilde zijn. Hij wilde niet slapen. Hij wilde niet roken. Hij wilde niet eten. Hij wilde alleen zijn echtgenote hebben. Zo verstreken tien dagen. Toen ging de OuZu haar JoZu

¹⁾ Verteld door Kaduf, maar in het Maleis opgenomen van Sesán. De myte vertoont onduidelijkheden, waarschijnlijk te danken aan de Maleise vertaling.

roepen. Zij wisselden om en de man voelde zich tevreden en cohabiteerde. Maar het was slechts schijn, want zij kon niet cohabiteren. Zij deden alleen maar net alsof. Midden in de nacht hoorde de vrouw de vogel *marito* en zij ging weg om zich met haar OuZu te verwisselen. Maar de man wilde nu niet cohabiteren, niet roken, enz. Er verstreken tien dagen en toen ging de vrouw haar JoZu weer halen en kwam samen met haar terug. De man wilde haar beetpakken, maar de vrouw greep zijn hand en beet er in. Het spel ging niet door. De JoZu ging weer weg en werd door de OuZu verwisseld. De man voelde zich niet goed wegens zijn vinger. De OuZu riep haar JoZu, die, samen met haar terugkomend, op het lichaam van de man blies, zodat hij weer beter werd. Zij gingen toen slapen en de volgende ochtend ging hij naar zijn gebucht terug. Halverwege hoorde hij de vrouwen dansen en zingen. Hij ging terug om zijn vrouw te zoeken. Toen hij aankwam, waren de fluiten echter reeds in het sakrale mannenhuis. Maar toen hoorde hij het geluid bij de Taim (waar ook een sakraal huis was). Terwijl hij naar Kabu ging, hoorde hij het geluid weer. Toen hij te Kabu aankwam, hoorde hij het geluid van Niware. Hij ging naar Niware, omdat zijn vrouw daar was. Hij haalde haar op en ging met haar weer terug naar Kabu. Ook haar zuster kwam naar Kabu. Te Kabu bouwde hij een sakraal huis en dat was voor de mannen. Toen het afgebouwd was, ging hij op varkensjacht. De vrouwen klopten sago. Zij klopten het eerst en zeefden het daarna. Maar de echtgenote van de man at de sago op en toen zij thuiskwamen, zag haar zuster het: „Séé, wie heeft jou gezegd de sago op te eten?” Toen vochten de twee vrouwen. De echtgenote van de man werd, toen zij haar zuster bij de handen beetpakte, door haar (dood)gebeten en opgegeten. De beenderen liet zij liggen. Zij vluchtte toen naar Niware, vanwaar zij afkomstig was, pakte haar goederen in en ging terug tot zij de rivier Kolan bereikte. Zij ging daarin zitten en hield alleen ogen en neus boven het water. Zij wachtte zo op de man. Toen hij kwam, schoten haar ogen vuur (dia poen mata menjala). De man ging dood en veranderde in een steen, die daar nu nog is. Korano Tãmbaj kan hem aanwijzen.

10. OORSPRONGSMYTE VAN DE SAGOPALM¹⁾.

Tuhan Allah trouwde met Sólíté²⁾. Zij werd zwanger en beviel van een mens en van een sagoloot. Deze loot werd geplant. De mens groeide op en de sagoloot werd een palm. Toen de sagopalm al zo groot was als een pinangpalm, begon de mens te huilen (en zei:) „Kap de palm niet om, want hij is mijn JoSibl. De groeipunt werd van de palm gehaald en er werd een vuur aangelegd. „Moeder”, (zei het kind), „haal sago voor mij, ik heb honger.” De moeder klopte en zeefde toen sago en maakte 's avonds sagobrij. Maar zij maakte slechte sagobrij. Zij klopte opnieuw sago, wel drie bakken vol. Zij bracht het naar huis. De vader maakte een spatel, nam een bak en legde de spatel in de bak. Er werd heet water gemaakt met hete stenen. Dit werd over de sago gegoten en er werd slechts van deze sagobrij gegeten. Vader en moeder aten niets. Het kind at alles. Toen de moeder (eens) sago klopte, hoorde(n) zij de sagolarven. Het kind zei tegen zijn moeder: „Moeder, haal sagolarven voor mij.” Zij haalde een bak vol. Een gedeelte hiervan mengde zij met sago, maakte daar een pakje van en roosterde het. Zij maakte ook sagobrij. Zij aten eerst de ge-roosterde sago. Het kind zei: „Dit is lekker.” Toen aten zij sagobrij. De moeder klopte en zeefde meer sago en deed hem onder de arm. De sago groeide uit en viel door zijn gewicht op de grond. Zo ontstond er een nieuwe palm. (De vrouw) klopte, en zeefde weer sago en haalde weer sagolarven. Agusít plantte de sago in Manisin (Sirikena-gebied). Toen kwam Numé van de Niwetemtori en plantte sago. De Niwetemtori klopten de sago en legde hem op een para-para. Toen de sago nat werd, ontstonden er nieuwe palmen. Zo verspreidde de sago zich overal. De sagopalm heet *bubuma*.

¹⁾ Medegeedeeld door Harówané en Sesàn.

²⁾ Waarschijnlijk bedoelt men met Tuhan Allah Sirkau, die ook in de oorsprongsmyte van het geslacht van Kwáké wordt genoemd.

VOLWASSENEN		K I N D E R E N				
		1—3 jaar		4—6 jaar		7—9
Mannen	Vrouwen	Jongens	Meisjes	Jongens	Meisjes	Jongens
Awir	Auríádjò	Arahó	Ársjunum	Sauta	Ápórará	Dèní
Éfí	Báhéra	Beròf	Mwènèrè		Írifa	Dínsau
Fátówé	Fàtiómé	Kókòs	?(kind Kwís)		Kawínejí	Kwáké
Fwajt	Hètèmé	Matéí	?(kind Mèrik)		Wèta	Nàmeré
Hàmenurí	Jejejí	Pínemawé				Sínóra
Harówané	Kàrebó	?(kind Rubèn)				
Ìnsí	Kumbawé					
Kemer	Kunít					
Kenik	Marísa					
Kwís	Mónisé					
Laraj	Nàkówátí					
Márau	Píáná					
Márné	Síwísíjé					
Mèrik	Téké					
Rubèn	Turasa					
Tukántaré	Udáfó					
Sájé	Wepanó					
Sámáfi	Wíwínaré					
Sàs						
Serau						
Sesàn						
Sím						
Síwèra						
Tísèn						
Tómàr						
25	18	6	4	1	4	5

jaar	10—12 jaar	
Meisjes	Jongens	Meisjes
	Ìmòj Tísau Weraj	Énumé Kóta
0	3	2

Bijlage II, 2.

VOLWASSENEN

Mannen	Vrouwen
Àrbòt	Àbetí
Bàhàm	Bàpàné
Bajónòm	Bàtíjé
Bamení	Betare
Habaj	Bìsì
Hasa	Héra
Hawerí	Hétaulé
Hèbèk	Kulawé
Jákàm	Kwajtí
Kaduf	Kwàmerà
Kwàwer	Mesauné
Màkiàr	Píròtéa
Makó	Tàkídé
Nasìr	Wàrké
Nóbé	Wejakòfa
Piméri	
Satìn	
Síatòr	
Sòmfaélé	
Tatabus	
Tenìm	
Tètèmàn	
Tjàwìtí	
Wenau	
24	15

MUKRARA. Totaal aantal zielen: 71.

K I N D E R E N

1—3 jaar		4—6 jaar		7—9 jaar		10—12 jaar	
Jongens	Meisjes	Jongens	Meisjes	Jongens	Meisjes	Jongens	Meisjes
Apó Isak Sólémán ? (kind Wenau)	Kerer Mártiná Wfremíná	Kónabé Kósin Nukwer Tóna Wérònem	Hanaté Kábírè Mísjaròné Mórisé Tjásfré	Kahau Sóker Werew	Siaté Sijéwíjé Taménó	Fátia Màwes Tatuwé	Awidé Bíròté Hèhènwí Íwdé Káweré Nàmenówé
4	3	5	5	3	3	3	6

BIJLAGE III

GENEALOGISCHE VOORSTELLING VAN DE VERWANTEN- GROEPEN DER SAMAROKENA EN MUKRARA

De genealogische tekens zijn ontleend aan "Notes and Queries on Anthropology", London, 6de druk, pp. 52—54.

- △ Mannen.
- Vrouwen.
- ◇ Sekse onbekend.
- ▲ ● Overleden.


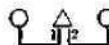


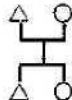
Naast deze tekens geplaatste cijfers verwijzen naar bijgaande verklaringen.

Onder de seksetekens staan de persoonsnamen. In plaats hiervan is een vraagteken gebruikt wanneer de persoonsnaam mij onbekend is of wanneer het een zuigeling betreft die nog geen naam heeft.

Vetgedrukte namen duiden de leden van de verwantengroep aan. Bij niet-leden is onder de naam de gemeenschap van afkomst vermeld. Vetgedrukt en vermelding van afkomst duidt aan dat betrokkene wel als lid van de verwantengroep wordt beschouwd, maar naar een andere gemeenschap is overgegaan.

Voor de gemeenschappen gelden de volgende afkortingen:

- Sam* : Samarokena
- Mu* : Mukrara
- Kar* : Karafasia
- Tam* : Tamaja
- Kam* : Kamena
- Kamk* : Kamekakena
- Jem* : Irfëmikena
- Sab* : Saberi
- Kw* : Kwerba
- Sas* : Sasawa

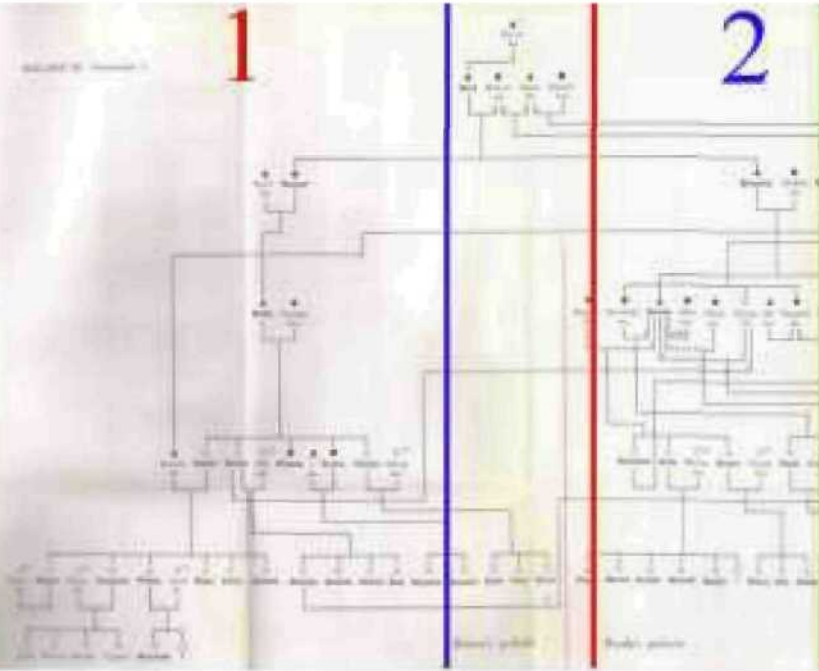
-  : huwelijk.
-  : meervoudig huwelijk met aanduiding van volgorde.
-  : siblings. De oudste geheel links: de andere volgend naar geboorte.
-  : gk betekent „geen kinderen”.
-  : biologische gezinskern.

VERKLARING BIJ GENEALOGIE 1:

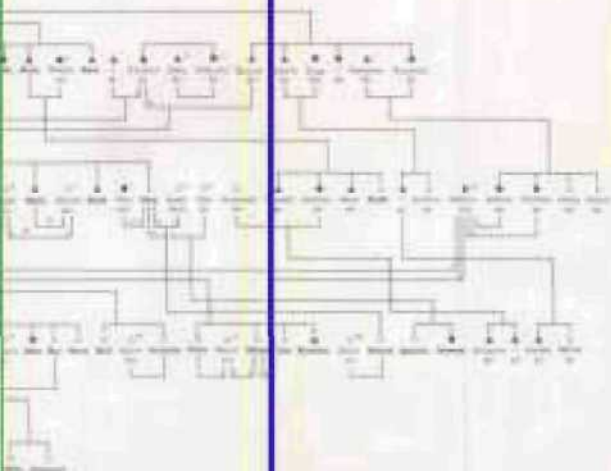
- 1 Stichter van het geslacht.
 - 2 Va afkomstig van Mukrara; Mo van Saberi.
 - 3 Afstammelingen genealogie 2. Va van Winihóné en Héhénèwí afkomstig van Sasawa; Mo van Ugugadja.
 - 4 2de huwelijk met afstammelingen genealogie 2.
 - 5 Iste huwelijk genealogie 2.
 - 6 Afstammelingen en afstamming Kaduf genealogie 3.
 - 6a Afstamming genealogie 2. Tweede huwelijk genealogie 2.
 - 7 Afstamming genealogie 3.
 - 8 Siblings en twee eerste huwelijken genealogie 2.
 - 9 Afstamming genealogie 2.
 - 10 Afstamming en afstammelingen genealogie 2.
 - 11 Afstamming genealogie 3.
 - 12 Afstamming genealogie 2.
 - 13 Afstamming genealogie 3.
 - 14 Afstamming genealogie 2.
 - 15 Afstamming genealogie 2.
 - 16 Afstamming en afstammelingen genealogie 3.
 - 17 Afstamming en afstammelingen genealogie 2.
 - 18 Afstamming en afstammelingen genealogie 2.
 - 19 Afstamming en afstammelingen genealogie 3.
 - 20 Afstamming genealogie 3.
 - 21 Afstamming genealogie 3.
-

1

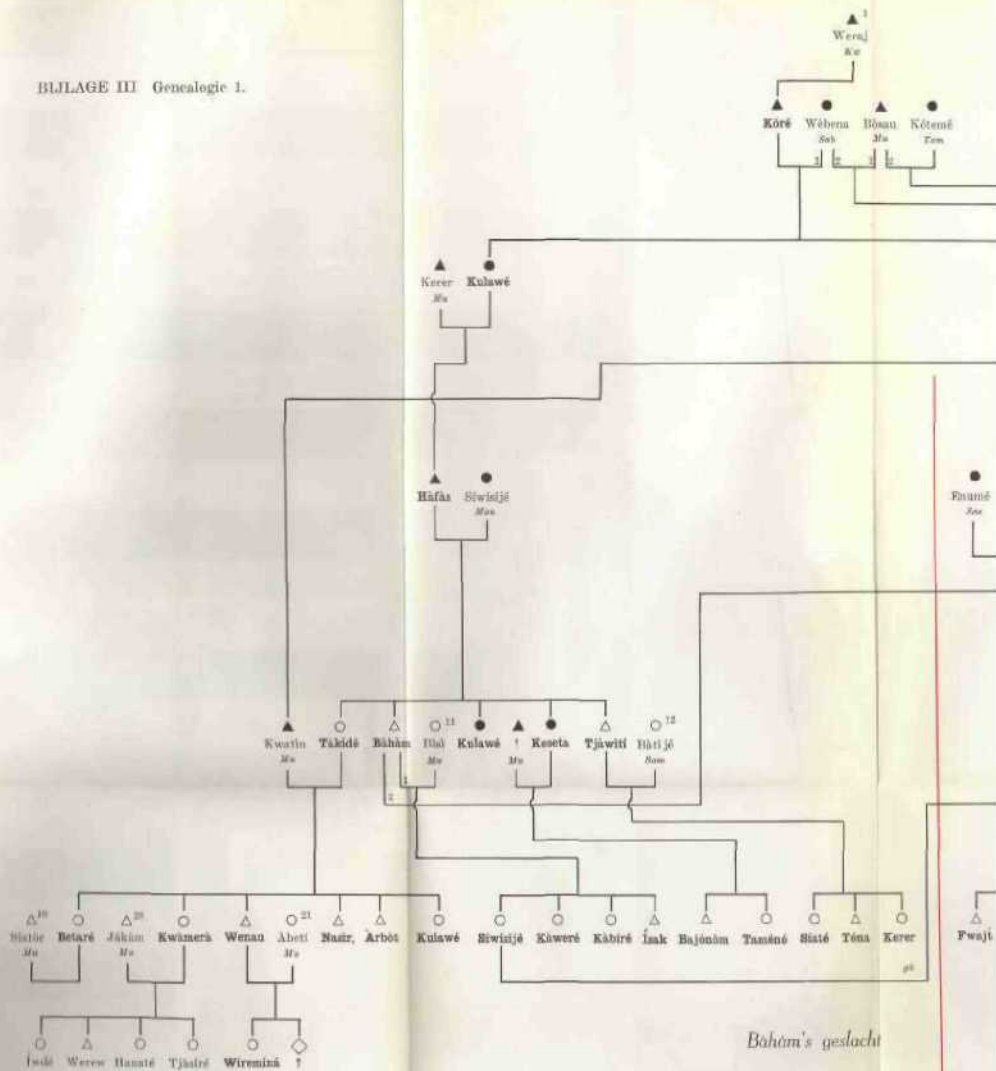
2

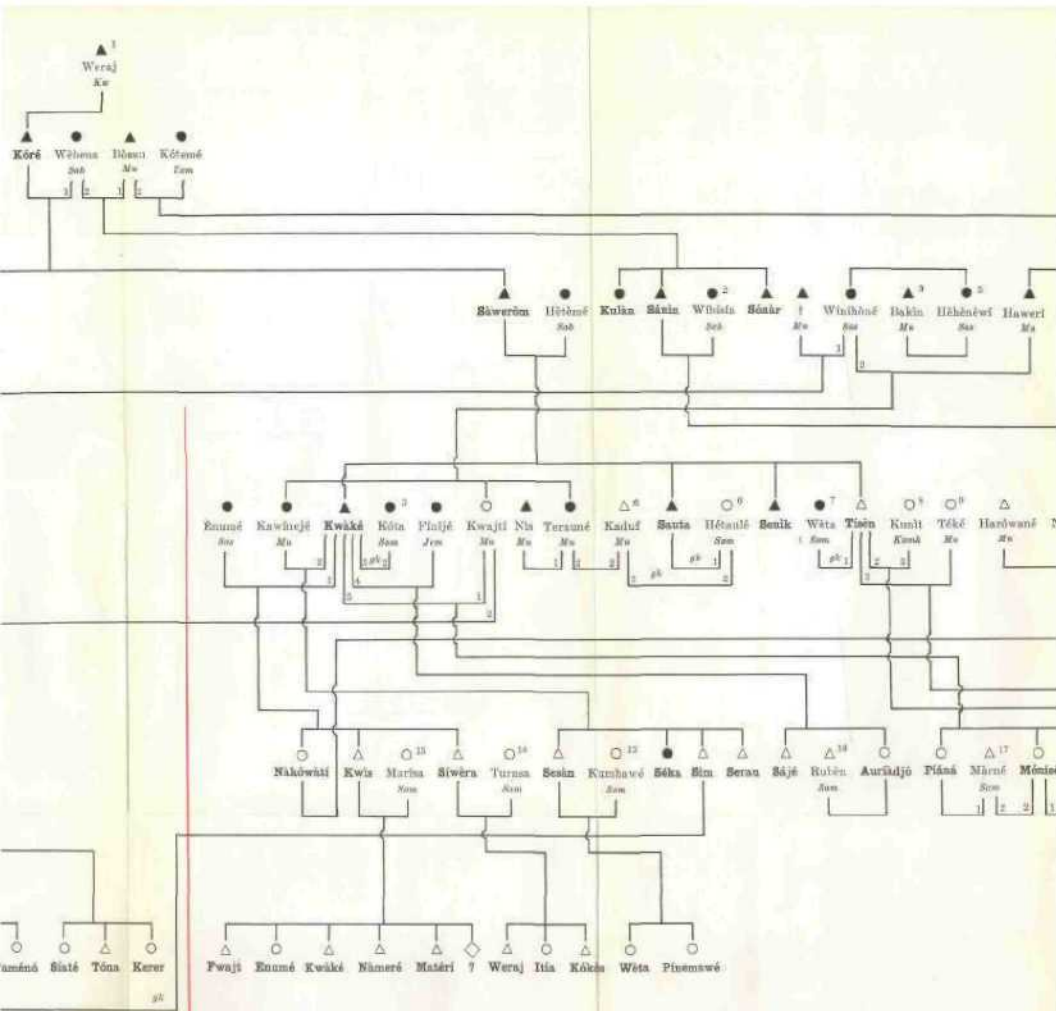


3



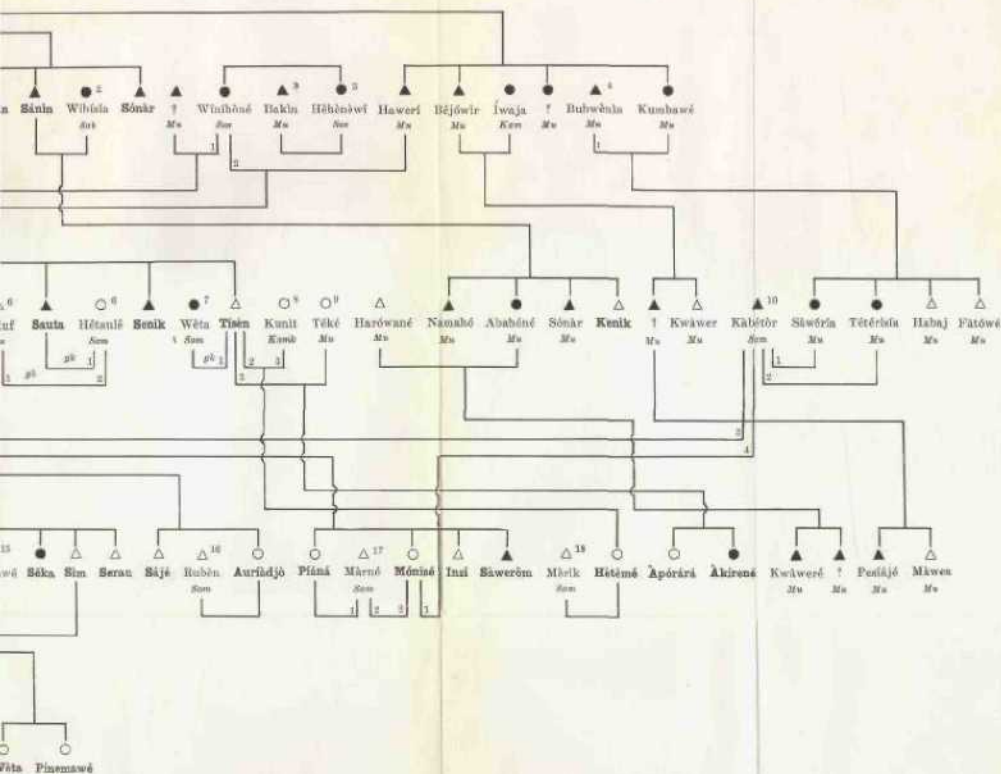
BIJLAGE III Genealogie 1.





Baham's geslacht

Kwoké's geslacht



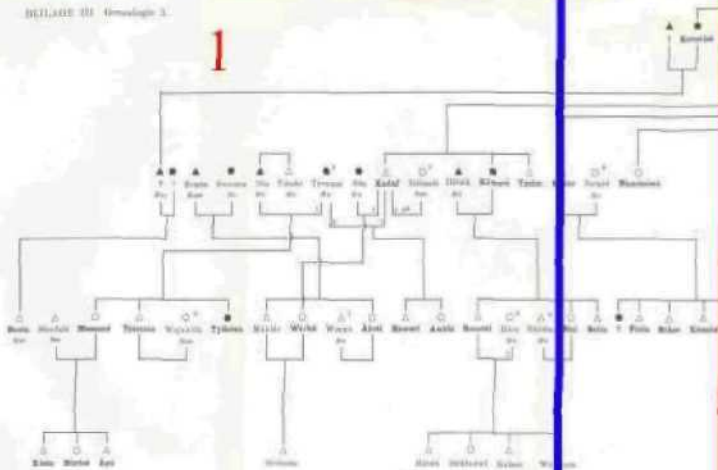
VERKLARING BIJ GENEALOGIE 2:

- 1 Afstamming en afstammelingen genealogie 3.
 - 2 Afstammelingen genealogie 1.
 - 3 2de huwelijk genealogie 1.
 - 4 Afstammelingen 3de huwelijk genealogie 1. Overigens noemt men de Kamekakena ook wel Subarkena.
 - 5 Afstammelingen 1ste huwelijk genealogie 1.
 - 6 Afstamming genealogie 1.
 - 7 Afstamming en afstammelingen andere huwelijken, genealogie 3.
 - 8 Afstamming genealogie 1.
 - 9 Afstamming genealogie 1.
 - 10 Afstammelingen van het derde, patrilokale huwelijk met een Tamaja onbekend.
 - 11 Afstamming en afstammelingen genealogie 3.
 - 12 Afstammelingen 2de huwelijk genealogie 3.
 - 13 Afstamming en afstammelingen 1ste huwelijk genealogie 3.
 - 14 Afstamming en afstammelingen genealogie 1.
 - 15 Afstamming en afstammelingen genealogie 1.
 - 16 Afstamming genealogie 1.
 - 17 Afstamming en afstammelingen genealogie 1.
 - 18 Afstamming genealogie 3.
 - 19 Afstamming en afstammelingen genealogie 1.
 - 20 Afstammelingen Saberi: namen onbekend.
-

VERKLARING BIJ GENEALOGIE 3:

- 1 Vergel. genealogie 2.
 - 2 Afstamming genealogie 1.
 - 3 Afstamming genealogie 2; vergel. voor 1ste huwelijk genealogie 1.
 - 4 Afstamming genealogie 1.
 - 5 Afstamming genealogie 2.
 - 6 Afstamming genealogie 2.
 - 7 Afstamming en afstammelingen genealogie 2.
 - 8 Afstamming en afstammelingen 1ste huwelijk genealogie 2.
 - 9 Afstamming en afstammelingen genealogie 1.
 - 10 Afstamming en afstammelingen 2de en 3de huwelijk genealogie 1.
 - 11 Afstamming en afstammelingen genealogie 1.
 - 12 Afstamming en afstammelingen genealogie 2.
 - 13 Afstamming en afstammelingen genealogie 1.
 - 14 Afstamming genealogie 1.
-

I



Koch

Schetskaart van het westelijke binnenland van Sarmi
Ned. noord Nieuw Guinea

