

*Jelle Miedema*

# DE KEBAR 1855 - 1980

*Sociale structuur en religie  
in de Vogelkop van West-Nieuw-Guinea*



*Opgedragen aan de nagedachtenis van  
Arnold C. Ap († Jayapura, april 1984).*

**DE KEBAR 1855 - 1980**  
**Sociale structuur en religie in de Vogelkop**  
**van West-Nieuw-Guinea**

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de sociale wetenschappen aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen op gezag van de Rector Magnificus Prof. Dr. J.H.G.I. Giesbers volgens besluit van het College van Dekanen in het openbaar te verdedigen op donderdag 18 oktober 1984 des namiddags te 4 uur

door

**JELLE MIEDEMA**

geboren te Wommels



ICG Printing BV - Dordrecht

Promotores: Prof. dr. A. Blok  
Prof. dr. J.W. Schoorl

©1984 J. Miedema

No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission from the copyright owner.

## INHOUD

Voorwoord	ix
Inleiding en verantwoording	xi
Symbolen, leestekens en spelling	xvi
Lijst van vreemde woorden, uitdrukkingen en afkortingen	xviii
<i>I. De ontsluiting van de Kebarvlakte</i>	
1. Historische bronnen met betrekking tot Kebar en aangrenzende gebieden (ca. 1700-ca. 1900)	1
1.1. De Amberbakenkust in de achttiende en negentiende eeuw	3
1.2. De Kebar in de tweede helft van de negentiende eeuw	17
2. Exploratie en pacificatie (1900-1945)	21
2.1. De Kebar anno 1905	21
2.2. Nogmaals Amberbaken: 1902 en 1905	24
2.3. Exploratie en kolonisatie	25
2.4. De eerste bestuurspost: 1938	25
3. Gerichte pacificatie: dorpsvorming; de zending, de missie en het bestuur (1945-1962)	26
3.1. De eerste evangelist - de zending	26
3.2. De missie	29
3.3. "The Evangelical Alliance Mission" (TEAM)	29
3.4. Het bestuur	30
4. De Kebar onder de 'Republiek Indonesia' en de 'Gereja Kristen Injili' in opbouw (1962-1980)	33
5. Drie generaties Ariks: Dimofèr, Jonathan en Johan (ca. 1867-1967)	37
<i>II. De Kebarvlakte: gebied en populatie</i>	
1. Gebied en natuurlijk milieu	41
2. De populatie van de Kebarvlakte	50
3. Oorsprongsgebieden en migratieroutes	53
4. Taalgroepen	55
5. Demografische gegevens	59
5.1. Bevolkingscijfers 1947-1952	59
5.2. Bevolkingscijfers 1956-1958	61
5.3. Bevolkingscijfers 1960-1961	64
5.4. Bevolkingscijfers 1977-1980	66
<i>III. Sociale relaties: inter- en intratribale huwelijksbetrekkingen</i>	
1. De betekenis van de kain timur voor de huwelijksbetrekkingen	71

1.1.	Aanvoerroutes van kain timur naar de Vogelkop	71
1.2.	Kain timur-ruilcircuits in de Vogelkop	78
1.3.	De kain timur in Kebar	82
1.4.	De kain timur en de hoogte van de huwelijksgift	89
1.5.	Een korte beschrijving van de belangrijkste kain timur	91
1.6.	De kain timur-ruilhandel als spel: participanten, regels, doelstellingen en manipulaties	95
2.	De intertribale huwelijksrelaties	116
2.1.	Demografische gegevens betreffende intertribale huwelijksrelaties op de Kebarvlakte	116
2.2.	Genealogische gegevens betreffende intertribale huwelijksrelaties tot buiten de Kebarvlakte	123
3.	Kenmerken van het huwelijks- en verwantschapssysteem	128
3.1.	De clan: ontstaan en samenstelling	128
3.2.	De huwelijksregels	135
3.3.	De Kebar-verwantschapsterminologie; enkele Amberbaken-, Meax-, Etskebi-, Miun- en Karon-Ayfat-verwantschapstermen	141
3.4.	Het huwelijksstelsel	149
3.5.	Het verwantschapssysteem	151
4.	Samenvatting en interpretatie: enkele verschijnselen op het terrein van huwelijk en verwantschap in ecologisch en sociaal-historisch perspectief	153
<i>IV. Mens- en wereldbeeld</i>		
1.	Mythen	159
1.1.	Fentori (Fentora): de oorsprongsmythe van de Jambuani	159
1.2.	Tumbi: oorsprongsmythe van de Ajoï (eerste versie)	165
1.3.	Takan: oorsprongsmythe van de Ajoï (tweede versie) en van de Ariks	166
1.4.	Ikuonon: oorsprongsmythe van de Akari	168
1.5.	Jubewi en Junon: oorsprongsmythe van de Anari	168
1.6.	Sièp: oorsprongsverhaal van de Arwam en Awabiti	171
1.7.	Warmod en Iwedsgai: oorsprongsmythe van de gemengde Arfu-Meaxbevolking in het Kasigebied	171
1.8.	Legende over het kannibalisme van de Karon	172
1.9.	Legende over de oorsprong van de <i>bafnièt</i> -hekserij	173
1.10.	Legende over de loop van de rivieren	173
2.	De Kebarmythologie	173
3.	Geloofsvoorstellingen rond crisissituaties in het leven	177
3.1.	Geboorte	177
3.2.	Ziekte	179
3.3.	Dood	181
3.4.	Volksgeschiedenis	187
3.5.	Overige geloofsvoorstellingen	189
4.	De confrontatie tussen oude en nieuwe normen, waarden en geloofsvoorstellingen	193
4.1.	De houding van de Kebar tegenover de oude adat: enkele waarnemingen	199
4.2.	De houding van de Kebar tegenover de 'nieuwe adat'	201
5.	Samenvatting en interpretatie: getuigenissen uit een gemythologiseerd verleden en heden	209
<i>V. De Kebar in ontwikkelingsperspectief</i>		
1.	De samenhang tussen ecologische en sociaal-historische	

	invloeden op de cultuur van de Kebar, beperkt tot het terrein van verwantschap en religie	215
1.1.	Verwantschap	215
1.2.	Mens- en wereldbeeld	220
1.3.	Samenvatting	222
	Noten	228
	<i>Bijlagen:</i>	
1.	Dorpen en nederzettingen in het Kebargebied waaruit in de loop van vier decennia de huidige dorpen (1980) op de Kebarvlakte zijn ontstaan	237
2.	Drie generaties Ariks: Dimofèr, Jonathan en Johan	238
3.	De gehuwde Kebarvlakte-populatie: huwelijken per dorp	241
4.	Spreidings- en vestigingspatroon van de gehuwde Kebar-populatie per clan	244
5.	Vergelijkende woordenlijsten van de Noordoost-Vogelkop-talen	250
6.	Bevolkingscijfers Kebar 1977, 1978 en 1980	253
7.	Benamingen van doeken	254
8-1.	Genealogische gegevens betreffende Nasi, Jafet, Andarias, Jance en Pebua (Barsam) Ajoï en aanverwanten	257
8-2.	Genealogie Albertus Anari	258
8-3.	Genealogie Muapa Manim (Mumbrani), Arfu - Oost-Amberbaken	259
8-4.	Genealogie Akari	260
	Bibliografie	261
	Tekeningen en foto's	273
	<i>Kaarten:</i>	
1.	'Nieuw-Guinea en de Papoeese Eilanden' en een deel van de Molukken	xx
2.	Het Kebargebied	40
3.	Het migratie- en vestigingspatroon in het Kebargebied	52
4.	Oorsprongsgebieden van 'Kebar'-verwantengroepen	54
5.	Het Kebartaalgebied met aangrenzende talen en dialecten	58
6.	Stammen in de Vogelkop	72
	<i>Figuren:</i>	
1.	Voorbeeld van een cyclus van gewassen en opeenvolging van tuinen	46
2.	Richting en frequentie van de inter- en intratribale huwelijkscontacten op de Kebarvlakte	120
3.	Frequentie en richting van de huwelijkscontacten in het Anason-Akari-berggebied	121
4.	Fragment van de Wasabiti genealogie	137
5.	De Kebar-verwantschapsterminologie	142
6.	Verwantschapstermen gebruikt door een ouderpaar voor hun eigen kinderen en de parallel en cross cousins van die kinderen	144

- |   |     |
|---|-----|
| 7. Een overzicht en vergelijking van de toepassing van Kebar-, Amberbaken- en 'Saukorem'-verwantschapstermen met betrekking tot siblings, parallel en cross cousins | 146 |
| 8. Enkele Meax-verwantschapstermen als gebruikt in Oost-Kebar en Arfu (Oost-Amberbaken)   | 147 |

*Case studies:*

- |  |     |
|--|-----|
| 1. De eerste evangelist  | 27  |
| 2. Oude en nieuwe rolpatronen  | 36  |
| 3. Een confrontatie met de overheid (I)                                | 36  |
| 4. Dimofèr Ariks   | 38  |
| 5. Een kinkhoestepidemie   | 68  |
| 6. Het weggeven van een kind (' <i>kasi anak</i> ')                    | 103 |
| 7. De lotgevallen van een slaaf en zijn kinderen                       | 104 |
| 8. Het verzamelen van een huwelijksgift                                | 106 |
| 9. Huwelijksonderhandelingen   | 111 |
| 10. De nasleep van een 'vrouwenkwestie' (' <i>perkara perempuan</i> ') | 112 |
| 11. De nasleep van een beschuldiging van moord (Akari I)               | 113 |
| 12. Een verbroken verloving  | 115 |
| 13. Schulden   | 115 |
| 14. De praktijken van een medicijnman ontmaskerd                       | 179 |
| 15. Een heksenproces   | 182 |
| 16. Een groep in de bergen zoekt aansluiting bij de vlakte (Akari II)  | 194 |
| 17. De dood van een oud-oorlogs- en adathoofd                          | 195 |
| 18. De Manikion verdacht van toverij                                   | 196 |
| 19. Overspel   | 197 |
| 20. Een 'bovenaardse bestraffing'                                      | 197 |
| 21. De Kebar versus de overheid (II)                                   | 197 |
| 22. De dood van een 'slaaf' en evangelist                              | 198 |
| 23. Een confrontatie met de overheid (III)                             | 198 |
| 24. Een heilsbeweging  | 202 |



## VOORWOORD

De belangstelling van veel vrienden en kennissen bij het tot stand komen van deze studie heb ik als een onmisbare steun ervaren. Daarvoor kan ik op deze plaats niet iedereen in het bijzonder bedanken. Een aantal personen en instanties wil ik echter met name noemen.

Van de vrienden in Kebar zijn in het bijzonder Albertus Anari, Amanda Asentowi-Ajoi, Mattius Jambuani, Jeremias Buani, Filip Wabia, Frans Auri, de familie J. Regoy en de evangelisten van de plaatselijke kerk bij het onderzoek betrokken geweest. Mede dankzij hen hebben wij ook als gezin het verblijf in Kebar als een zeer waardevolle periode in ons leven ervaren. Daarbij denken we speciaal terug aan wijlen Jafet Ajoi en Dolfince Atay. Hun warme vriendschap en belangstelling betekende een voortdurende stimulans door te gaan met het onderzoek.

Stimulerend waren ook de contacten met de Ayfat-onderzoeker Dr. J.M. Schoorl, de Irian-kenner Dr. F.C. Kamma en Bapak M. Sakrani BA, hoofd van het Kantoor voor Onderwijs en Cultuur te Manokwari - Irian Jaya.

Dankzij de medewerking van mevrouw A. Werner en de paters Dr. B.O. van Nunen o.f.m. en D. Lunter o.f.m. kon ik, zelfs vanuit de verre Vogelkop, altijd de beschikking krijgen over gewenste historische bronnen aanwezig in de bibliotheek van het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest, respectievelijk de wetenschappelijke bibliotheek van het Bisdom Jayapura.

De oud-bestuursambtenaren van het district Manokwari, Mr. L.W. Labree, Dr. Q.J. Munters en Drs. W. Zevenbergen stelden zonder voorwaarden hun Kebar-tourneeverlagen, waarvan slechts een aantal aanwezig is in het Rijksarchief te Den Haag, ter beschikking.

Prof.Dr. A.A. Gerbrands van de Rijksuniversiteit te Leiden, mevrouw Dr. R. Bolland, conservatrice textiel van het Tropenmuseum te Amsterdam, en de staf van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden waren zeer behulpzaam bij de bestudering van zowel door mij in de Vogelkop gefotografeerde als in genoemde musea aanwezige ikat-doeken. Prof. Gerbrands was bovendien bereid concepten van paragraaf III.1. van deze studie van kanttekeningen te voorzien.

Prof.Dr. J. van Baal gaf mij bij terugkeer uit Irian zakelijke adviezen, die mede doorslaggevend waren voor de totstandkoming van deze studie. Prof. Van Baal werd verder bereid gevonden concepten van de paragrafen IV.1., IV.2., IV.3., IV.4. en IV.5. van kritische vragen te voorzien. Vragen die tot meer duidelijkheid dwongen dan ik mogelijk heb kunnen geven.

Het veldonderzoek werd verricht in dienst van de Evangelisch Christelijke Kerk van Irian Jaya, waarvoor ik van 1975 tot 1981 werkzaam ben geweest namens de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk. Dankzij het genoten vertrouwen van de zijde van deze

instanties en de ruime faciliteiten waarover ik kon beschikken, kon voor het eerst een antropologisch onderzoek worden gedaan naar ook de religie van culturen in het binnenland van de Oost-Vogelkop.

De uitwerking van het veldmateriaal alsmede gegevens verzameld uit bronnenmateriaal werd, overeenkomstig een aanvraag voor subsidie, voor de duur van een jaar gefinancierd door de Stuurgroep van het Programma Indonesische Studiën te Leiden.

Frouke I. Welling, mijn vrouw, verleende specifieke medewerking aan het veldonderzoek door studie van de Kebartaal. Daarnaast waren haar contacten met vooral de Kebarvrouwen van grote waarde.

## INLEIDING EN VERANTWOORDING

Voor inzicht in de opzet van deze studie is de lezer gebaat bij enige informatie over het werkverband waarbinnen het veldwerk werd verricht, de aanvankelijke doelstellingen van het onderzoek en de beslissingen waarvoor ik mij tijdens het onderzoek in het veld en daarna bij de uitwerking van het materiaal zag geplaast. Het zijn factoren die van invloed zijn geweest op de uitkomst van het onderzoek en de vorm waarin de resultaten ervan hier worden gepresenteerd.

Van 1975 tot 1981 was ik werkzaam in dienst van de '*Gereja Kristen Injili di Irian Jaya*' (G.K.I. - de Evangelisch-Christelijke Kerk van Irian Jaya), een kerk waarvan het grootste deel van de autochtone Irianezen lid is en die daarmee de grootste zelfstandige Protestantse kerk is in Irian Jaya. Van de leiding van deze kerk kreeg ik, met als werkterrein de Vogelkop, taken op het gebied van organisatie, onderwijs en onderzoek opgedragen. Van mij werd verwacht dat ik bijzondere aandacht zou geven aan de culturen in het binnenland van de Vogelkop en in verband daarmee onderzoek zou doen naar de '*adat-istiadat*' (zeden en gewoonten) van bevolkingsgroepen in dit deel van het voormalige Nederlands Nieuw-Guinea. Vanwege overige werkzaamheden kon pas in de jaren 1979 en 1980 tijd worden vrijgemaakt voor een dergelijk onderzoek.

Om redenen van praktische en theoretisch-methodologische aard heb ik er de voorkeur aan gegeven het veldonderzoek te richten op één bepaalde bevolkingsgroep. Niet alleen was de voor onderzoek beschikbare tijd beperkt, ook maakten afstanden en verbindingen, communicatiemogelijkheden met de kust en tijdsduur, aard en kosten van vervoer, een uitsluitend themagericht onderzoek onder een groter aantal bevolkingsgroepen, verspreid over een groot gebied, voor één persoon vrijwel onuitvoerbaar. Behalve wellicht onuitvoerbaar is dit mogelijk ook minder gewenst, gezien de huidige beperkte stand van kennis van culturen in de Vogelkop. Het wordt pas zinnig vergelijkend onderzoek te doen als eerst meer bekend is over de afzonderlijke culturen in dit gebied. De bestudering van verschijnselen binnen een bepaald cultuurgebied biedt bovendien het voordeel dat zij in hun onderlinge samenhang naar tijd en plaats kunnen worden bestudeerd.

Bij aanvang van het onderzoek was het mijn bedoeling:

- a. Een zo volledig mogelijke cultuurbeschrijving te geven van een tribale samenleving in de Oost-Vogelkop. Juist de Oost-Vogelkop omdat van dit gebied, in tegenstelling tot de West-Vogelkop, tot nu toe een etnografie ontbreekt en van de bevolkingsgroepen zeer weinig bekend is.
- b. In een zo breed mogelijk verband de confrontatie tussen de adatreli-gie en het christendom te bestuderen.
- c. Vanuit de bestudering van een tribale samenleving een bijdrage te

leveren aan de discussie rond civilisatietheorieën zoals die door antropologen en sociologen wordt gevoerd.

d. Na te gaan of van een ambilineale verwantschapsstructuur, zoals die in 1958 door Pouwer bij de Arfakstammen in de Oost-Vogelkop is aange troffen, ook bij andere bevolkingsgroepen in het bergland van de Oost-Vogelkop sprake zou zijn.

Om de volgende wetenschappelijke en praktische redenen heb ik de Kebarvlakte in de Noordoost-Vogelkop als onderzoeksgebied gekozen:

a. Over de Kebarvlaktebevolking en naburige bevolkingsgroepen is nog niet eerder een etnografische studie verschenen.

b. Antropologisch gezien zou een studie van de Kebarbevolking, globaal gesitueerd tussen de westelijke Aifat en de zuid-oostelijke Arfak, bestudeerd door respectievelijk (J.M.) Schoorl en Pouwer, een leemte vullen in de kennis van de Vogelkopculturen en zo perspectieven bieden voor verder vergelijkend onderzoek.

c. Een historiserende benadering van althans een aantal aspecten van deze tribale samenleving leek van groot belang, omdat uit de bestaande historische bronnen met betrekking tot dit gebied en vooral de aangrenzende noordkust viel op te maken dat deze binnenland-samenleving zonder eigen geschreven geschiedenis direct en indirect, via mensenroof, slavenhandel, handels- en huwelijkscontacten met kustbewoners en naburige bevolkingsgroepen in het binnenland, al ver voor de pacificatie ingrijpende invloeden van buitenaf had ondergaan.

d. Een praktische reden om het veldwerk onder de Kebarbevolking te doen was de beschikbaarheid van een huis in het dorp Anjai temidden van de Kebar - en niet op een aangrenzende zendings-, missie- of bestuurspost - en de aanwezigheid van een radiozender en een goede vliegverbinding, wat een verblijf met gezin verantwoord maakte. Tijdens de veldperiode bleek dat de opzet van een zo volledig mogelijke cultuurbeschrijving moest worden losgelaten en wel om de volgende redenen:

1. In het begin van mijn veldperiode kon ik mij niet te nadrukkelijk presenteren als wetenschappelijk onderzoeker, in méér geïnteresseerd dan alleen religie, zonder argwaan te wekken bij de regionale of lokale overheden.

2. Binnen het werkverband van de G.K.I. kon ik mij ook in Kebar niet altijd zonder onderbrekingen met antropologisch onderzoek bezig houden en moest dit onderzoek met andere werkzaamheden worden gecombineerd.

3. De tijd die voor onderzoek vrijgemaakt kon worden was beperkt. De onderzoeksperiode omvatte uiteindelijk zes maanden verspreid over twee jaar, de tournees in de aangrenzende Amberbaken-, Arfu-, Karon- en Moskonagebieden niet inbegrepen. Afgezien van de factor tijd heb ik om twee redenen ervan afgezien te proberen het Kebar te leren spreken.

a. In elk dorp waren wel mensen beschikbaar die minstens de lagere school hadden doorlopen. Zo kon over goede tolken worden beschikt die toch nodig waren in gesprekken met niet-Kebar op en buiten de vlakte.

b. Binnen de beschikbare tijd voor onderzoek heb ik prioriteit gegeven aan genealogisch onderzoek boven taalstudie, gezien de relatief hoge leeftijd van de voor genealogisch onderzoek bruikbaar gebleken informanten en het belang van dat onderzoek voor het verkrijgen van inzicht in de intra- en intertribale huwelijkscontacten op langere termijn. Taalstudie omvatte de inventarisatie van verwantschapstermen, het opstellen

van vergelijkende woordenlijsten en het verzamelen van allerlei woorden en uitdrukkingen over bepaalde thema's.

4. Tenslotte mag niet onvermeld blijven dat in het Kebargebied van een - eigen - materiële cultuur van enige betekenis nauwelijks (meer) sprake is, waardoor een belangrijk terrein als invalshoek voor een algemene etnografie eenvoudig ontbrak.

Mede in aanmerking genomen de omstandigheid dat over het Kebargebied en zijn populatie nog vrijwel niets bekend was, hebben bovengenoemde factoren ertoe bijgedragen dat deze eerste antropologische studie van de cultuur van de Kebar het karakter heeft gekregen van een facet-etnografie. Daartoe heeft echter ook de aard van de bestudeerde verschijnselen bijgedragen.

Tijdens het veldwerk stuitte ik - vooral bij de bestudering van verwantschapsrelaties - op verschijnselen als variaties in de toepassing van dezelfde verwantschapstermen binnen één taalgebied of zelfs dorp, verschillen in de begrenzing van de exogame groep binnen één taal- en cultuurgebied, verschillen in de hoogte van de bruidsprijs etc. Dergelijke verschillen riepen vragen op naar de ontstaansgeschiedenis ervan: onder welke samenhang van historische, sociale, economische of ecologische condities hebben ze kunnen ontstaan? Bovendien stelden de Kebar dat er sprake was van een vrouwentekort als gevolg van het uithuwen van Kebarvrouwen naar de noordelijke Amberbaken- en Arfu-kustbevolking en de Meax in het zuidoostelijke binnenland. In het eerste geval zouden vrouwen zijn uitgehuwd om 'barang pantai' (kustgoederen) te verkrijgen, in het tweede geval om in het bezit te komen van kain timur (kain = doek; timur = oost: geïmporteerde gewezen ikat-doeken). Deze doeken werden al minstens vanaf de zestiende eeuw op de kusten van de Vogelkop verruild tegen slaven en sindsdien via ruitrelaties verspreid over het binnenland van de Vogelkop. Omdat de slavenhandel sinds het begin van deze eeuw niet meer voorkomt en de toevoer van kain timur naar de Vogelkop na de Tweede Wereldoorlog ophield, zal het duidelijk zijn dat alleen al om deze reden een historisch perspectief niet kon worden gemist. Een dergelijk perspectief ligt voor de bestudering van een tribale samenleving zonder geschreven geschiedenis niet direct voor de hand. Het was voor mij een uitdaging te zien hoever ik met een dergelijk perspectief bij de bestudering van de Kebar zou komen. Hierdoor heeft deze studie mede het karakter van een etnogeschiedenis gekregen.

Het betreft hier een onderzoek naar de cultuur, met name het sociale leven, van een tribale samenleving in het binnenland van de Vogelkop; een onderzoek dat werd toegespitst op constanten, varianten en veranderingen op het terrein van verwantschap en religie. Een belangrijke vraag is: wat zijn de invloeden geweest van staatsvormingsprocessen in de Oost-Indonesische archipel - aanvankelijk de Molukken en de eilanden ten westen van de Vogelkop (de 'Papoese Eilanden') omvattend - op een tribale samenleving in de Vogelkop van Nieuw-Guinea, een gebied dat later in politiek opzicht en qua handelsbetrekkingen en lingua franca deel ging uitmaken van die archipel.

Voor de Kebarsamenleving komt deze vraag op het volgende neer. Hoe zijn de intra- en intertribale betrekkingen van de Kebar en aangrenzende bevolkingsgroepen beïnvloed door mensenroof en slavenhandel, de onderhorigheid van de bevolking van de noordkust van de Vogelkop aan de Sultan van Tidore, de uitbuiting van bevolkingsgroepen in het binnenland van de Vogelkop door Biak-Numforese immigranten - die zich

langs de kusten van de Vogelkop vestigden, de afschaffing van de slavernij, de openstelling van havens voor vrijhandel, de komst van zending, missie en bestuur, de pacificatie en dorpsvorming, de oprichting van een zelfstandige, stamentegenstellingen overkoepelende kerk - waarvan de Kebar deel gingen uitmaken - en de politieke omwentelingen van de laatste decennia? Hebben veranderingen in de intra- en intertribale betrekkingen ook geleid tot veranderingen in het mens- en wereldbeeld van de Kebar?

Voor de beantwoording van de eerste van de beide bovengenoemde vragen is de aandacht vooral gericht geweest op het terrein van huwelijk en verwantschap. De tweede vraag strekt zich uit tot het terrein van de religie: wat zijn de oorspronkelijke geloofsvoorstellingen van de Kebar - bestudeerd via hun mythen, taboes en rituele handelingen; hoe en via welk 'filter-mechanisme' voltrok zich de confrontatie tussen de adatreligie enerzijds en Biak-Numforese messianistische bewegingen en het christendom anderzijds en wat is de invloed van dit alles geweest op het mens- en wereldbeeld van de Kebar?

In hoofdstuk I wordt een overzicht gegeven van historische ontwikkelingen, voor zover van belang voor het Kebargebied en de aangrenzende Amberbaken-kuststreek.

Hoofdstuk II bevat informatie over het gebied en gegevens over de populatie van de Kebarvlakte. Onder andere ga ik in dit hoofdstuk na, aan de hand van beschikbare of verkregen cijfers van volkstellingen, of en in hoeverre er in dit gebied inderdaad sprake is (geweest) van een vrouwentekort. Gezien de betrekkelijk recente ontsluiting van het Kebargebied hebben we hier met zeer fragmentarische demografische gegevens te maken. De cijfers voor de jaren 1947 tot en met 1962 heb ik ontleend aan tourneeverlagen en Memories van Overgave van toenmalige Nederlandse bestuursambtenaren. Deze cijfers werden door hen verzameld tijdens tournees, campagnes ter bestrijding van framboesia of ontleend aan een opgave van de inheemse districtsbestuurder in Saukorem-Amberbaken, onder welk district Kebar destijds ressorteerde. Onder Indonesisch bestuur zijn pas voor de jaren 1977, 1978 en 1980 nieuwe bevolkingscijfers beschikbaar. De cijfers betreffende 1977 en 1978 zijn verkregen op de lokale bestuurspost in Anjai (Kebar), terwijl die voor 1980 onderdeel zijn van een in dat jaar gehouden landelijke volkstelling.

Wat de betrouwbaarheid van deze gegevens betreft moet worden opgemerkt dat voor de jaren vijftig, volgens mondelinge mededeling van een vroegere bestuursambtenaar die in het Kebargebied tourneerde, de informatie die verkregen werd tijdens framboesia-bestrijdingscampagnes betrouwbaarder is dan die verkregen tijdens bestuurstournees. Helaas zijn de bronnen op dit punt niet altijd even duidelijk en zijn slechts weinig cijfers van framboesia-bestrijdingscampagnes bekend. Wat het jaar 1977 betreft zijn twee reeksen cijfers beschikbaar: één gespecificeerd naar globaal 'volwassenen' en 'kinderen' (met als leeftijdsgrens 18 jaar), en één gespecificeerd naar meerdere leeftijdsgroepen. Behalve de eindtotalen vertonen deze twee reeksen cijfers weinig overeenkomst.

De intra- en intertribale (verwantschaps-) betrekkingen met de daarin opgetreden veranderingen en het mens- en wereldbeeld vormen de kern van respectievelijk de hoofdstukken III en IV.

In hoofdstuk V wordt tenslotte nader ingegaan op de samenhang tussen sociaal-historische en ecologische invloeden op de cultuur van de

Kebar, met name op het terrein van verwantschap en religie.

Wat de omvang van de diverse hoofdstukken betreft dient de lezer erop bedacht te zijn dat het aantal bladzijden per hoofdstuk sterk kan variëren. Dit houdt verband met de aard van de verzamelde gegevens, de omstandigheid dat we met een tot nu toe vrijwel onbekend gebied en nog niet eerder bestudeerde bevolkingsgroepen te maken hebben, en de specifieke probleemstellingen die in deze studie aan de orde komen. Met name de paragrafen 2, 3 en 4 van hoofdstuk II zijn erg kort. Dit betekent allerminst dat het verzamelen van de gegevens voor deze paragrafen een eenvoudiger of minder arbeidsintensief karwei is geweest dan het verzamelen of bijeen brengen van de gegevens voor de overige hoofdstukken. In dit verband moet gezegd worden dat ik hoofdstuk II had willen aanvullen met gegevens over de - overigens bescheiden - materiële cultuur van de Kebar. De betreffende veldaantekeningen zijn echter na aflevering op de Nederlandse ambassade in Jakarta ter verzending via de koeriersdienst tijdens de verhuizing van de ambassade zoekgeraakt.






Een laatste opmerking betreft het gebruik van de term 'Kebar'. Deze term kan betrekking hebben op a. de totale bevolking van de Kebarvlakte, die behalve de Kebartaalgroep ook vertegenwoordigers van de Karon- en Meaxtaalgroepen omvat, b. de Kebar als taalgroep, waarop dit onderzoek specifiek - maar niet uitsluitend - betrekking heeft, en c. een clan die eveneens 'Kebar' wordt genoemd naar een riviertje in het centrum van de Kebarvallei, waar deze clan grondenrechten heeft. In hoofdstuk II, paragraaf 4 wordt, na voorafgaand onderzoek, aangegeven waar de grens wordt getrokken tussen de Kebar en de niet-Kebar. De term 'tribaal' is gekozen in aansluiting op de inheemse term *iitapak* ('*suku*': stam), waarmee de Kebar een groep mensen aanduiden die niet alleen in hetzelfde gebied wonen, maar ook dezelfde taal spreken en dezelfde geloofsvoorstellingen hebben - onderscheiden van andere groepen.

## SYMBOLEN, LEESTEKENS EN SPELLING

*Gebruikte symbolen ter aanduiding van verwanten en verwantschapsrelaties*

In navolging van onder andere Ploeg (1969:xi) heb ik ter aanduiding van verwanten en verwantschapsrelaties de volgende symbolen gebruikt (met uitzondering voor de tekens: ['] en [ ]):

W	= echtgenote	Z	= zuster	C	= kind
H	= echtgenoot	B	= broer		
M	= moeder	D	= dochter		
F	= vader	S	= zoon		
Δ	= man				
○	= vrouw				
□	= sexe onbekend				
∅	= overleden				

	= huwelijksband
	= band tussen siblings
	= band tussen classificatorische siblings
	= een 'onecht' kind, slaaf of pleegkind
	= tweeling

### *Leestekens*

Woorden ontleend aan zowel de Kebartaal als naburige inheemse talen zijn uitsluitend gecursiveerd weergegeven - uitgezonderd eigennamen.

Ter onderscheid van inheemse termen zijn woorden, uitdrukkingen of zinnen die in het Indonesisch zijn weergegeven cursief gedrukt en tussen enkele komma's geplaatst. In afwijking hiervan heb ik vaak gebruikte termen - als *kain timur* - of bekend veronderstelde woorden - als *slendang* - zonder verdere markering in de tekst opgenomen. Waar sprake is van een weinig gangbaar Indonesisch zijn soms dubbele



komma's gebruikt om te benadrukken dat het een lokaal taalgebruik betreft.

Alle citaten, evenals woorden ontleend aan het Engels, Duits of Frans, zijn tussen dubbele komma's geplaatst. Een uitzondering is gemaakt voor vaak gebruikte woorden - als case - of antropologische vaktermen - als sibilings, parallel en cross cousins - waarvoor geen Nederlands equivalent bestaat.

Bijzondere woorden en uitdrukkingen zijn tussen enkele komma's gezet. Deze regel is ook toegepast voor bijzondere woorden waarbij eerder naar een bron werd verwezen, maar die vervolgens integraal in de tekst zijn opgenomen. Enkele komma's zijn ook gebruikt bij woorden of uitdrukkingen die ik in de tekst heb willen benadrukken.

Waar sprake is geweest van grensgevallen heb ik over het algemeen aan enkele komma's de voorkeur gegeven.

#### *De spelling van inheemse woorden*

Alle woorden ontleend aan talen gesproken in de Vogelkop zijn gespeld volgens de Indonesische orthografie. Deze regel is - in navolging van de lokale spellingswijze - niet consequent toegepast inzake voornamen (Juliana naast Yuliana, maar Wilhelmince in plaats van Wilhelmientje). De x staat voor een stemhebbende en stemloze velare fricatief.

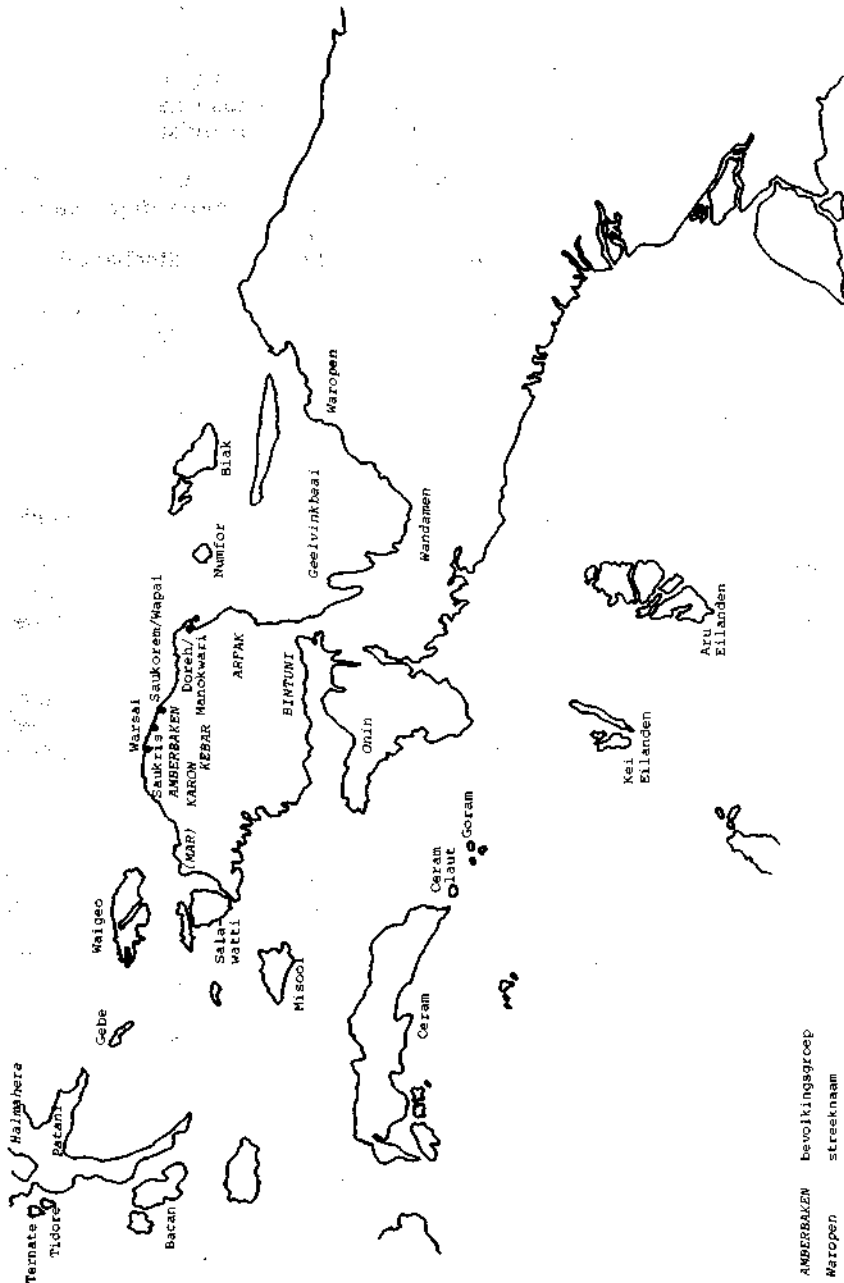
**LIJST VAN VREEMDE WOORDEN,  
UITDRUKKINGEN EN AFKORTINGEN<sup>1</sup>**

' <i>adat (-istiadat)</i> '	de op traditionele (inheemse) normen en waarden berustende gebruiken en instellingen
' <i>akar boré</i> ' (' <i>akar tuba</i> ')	de benaming voor giftig sap afkomstig uit de wortel van de derrisplant
' <i>barang (pantai)</i> '	(kust-)goederen - daarnaast de Kebaraan-duiding voor een bepaalde waarde-eenheid (bijvoorbeeld: de waarde van een kain timur kan 10 ' <i>barang</i> ' bedragen)
' <i>budak</i> '	slaaf of slavin
' <i>bujang</i> '	ongetrouwd (vrijgezel)
"cross cousins"	kinderen van siblings van ongelijke sexe
E.C.K.	Evangelisch Christelijke Kerk (zie G.K.I.)
<i>efar untik</i>	"het bloed is nog heet": een Kebaruitdrukking die een nauwe graad van bloedverwantschap aanduidt, op grond waarvan een huwelijk of sexuele omgang tussen mensen voor wie deze code geldt niet mogelijk is
' <i>ganti manusia</i> '	'een mens ruilen': de regel dat in ruil voor een vermoorde persoon de verwantengroep van de moordenaar een kind uit de eigen groep diende af te staan aan de groep van het slachtoffer
G.K.I.	'Gereja Kristen Injili' (Evangelisch Christelijke Kerk)
Gol-Kar	'Golongan Karja' - letterlijk 'functionele groep': een soort van staatspartij waarvan mensen in overheidssdienst verplicht lid dienen te zijn
' <i>guru</i> '	onderwijzer; gemeentevoorganger-evangelist
' <i>harta</i> '	waardegoederen (' <i>harta maskawin</i> ': bruidsprijsgoederen)
'In-Pres'-school	In-Pres: Instruksi Presiden; hier een school gebouwd op last van de president van de Republiek Indonesië
<i>jan dim (-beweging)</i>	<i>jan</i> : huis; <i>dim</i> : donker; 'donkere huizen' (gebouwd zonder raamopeningen ten tijde van een - eschatologische - beweging, naar deze huizen genoemd)

<sup>1</sup> Zie ook 'Symbolen, leestekens en spelling' (pag. xvi) en 'Bibliografie' (pag. 261).

'kain timur'	geweven ikat-doeken die gedurende eeuwen tot de Tweede Wereldoorlog in de Vogelkop werden ingevoerd en daar zijn gaan fungeren als bruidsprijsgoederen en als betaalmiddel
'kasih anak'	letterlijk 'een kind geven'; het instituut dat door de (verwantengroep van de) man een kind werd afgestaan aan de groep van zijn vrouw om (bruidsprijs-)schulden af te betalen
'kepala'	hoofd ('kepala perang': oorlogshoofd; 'kepala adat': vertegenwoordiger van een verwantengroep)
K.P.M.	Koninklijke Paketvaart Maatschappij
'ladang'	tuin
'lidi'	10 tot 15 cm lange dunne latjes gesneden uit de nerf van het sagoblad, die dienen om (bruidsprijs-)betalingen bij te houden
M.A.F.	"Mission Aviation Fellowship"
'manik-manik'	de verzamelnaam voor kralenkettingen, voorhoofdsbanden, kruisbanden en andere lichaamsversieringen - uitgezonderd 'paseda'
mafun(a)	het Kebarwoord voor: 'goed', 'schoon', 'rein', 'zonder kwaad'
momwor	de Kebarbenaming voor een rijk kain timur-bezitter of een lokale "big man"
nyiwot	iemand die 'arm' is: de beschikking heeft over weinig of geen kain timur
(m.s.)	afkorting voor 'man spreekt'
"parallel cousins"	kinderen van siblings van gelijke sexe
'paseda'	armbanden gesmeed (door Biaks smeden) uit zilveren muntstukken, of geslepen uit conus-schelpen
'pikal'	een schoudervracht (ca. 60 kg of 125 oude ponden)
'pendeta'	predikant-gemeentevorganger
'raja'	letterlijk 'koning'; een vooral in de West-Vogelkop gebezigde titel voor een invloedrijk persoon of "big man"
Rp.	Rupiah - de Indonesische munteenheid
'suangi'	verzamelwoord voor hekserij en toverij
"siblings"	broers en zusters
TEAM	The Evangelical Alliance Mission
T.N.I.	Tentara Negara Indonesia: het Indonesische leger
U.Z.V.	Utrechtse Zendingsvereniging
(v.s.)	afkorting voor 'vrouw spreekt'
V.O.C.	Verenigde Oost-Indische Compagnie

KAART 1. 'NIEUW-GUINEA EN DE PAPOESE EILANDEN' EN EEN DEEL VAN DE MOLUKKEN



## STELLINGEN

- 1 Algemene uitspraken over de samenlevingen van de Vogelkop zijn prematuur, zolang er niet meer empirisch onderzoek, duidelijk afgebakend naar tijd en plaats, is verricht.
- 2 De kain timur, oude gekatte weefsels die in het binnenland van de Vogelkop van Irian Jaya als bruidsprijsgoederen fungeren, bereiken de Vogelkop alleen via de zuidkust en niet, zoals door Elmberg wordt gesteld, via de zuid- en noordkust.  
(J.-E. Elmberg, *Balance and circulation: aspects of tradition and change among the Mejprat of Irian Barat*. Stockholm 1968: Etnografiska Museet, Monograph Series - Publication No. 12, p. 139.)
- 3 Mensenroof, slavenhandel en onderlinge stammenstrijd hebben tot voor de pacificatie rond het midden van deze eeuw in het berggebied van de Oost-Vogelkop van Irian Jaya tot een *meer* verspreide woonwijze geleid dan gegeven de ecologische omstandigheden mocht worden verwacht. neer
- 4 Voor zover ambiïnealiteit in de formatie en samenstelling van verwantengroepen in de Oost-Vogelkop van Irian Jaya op de voorgrond trad, bleef dit grotendeels beperkt tot zeer geïsoleerde berggebieden.
- 5 Variaties in huwelijksregels en verschillen in het gebruik van dezelfde verwantschapstermen bij de tot één taal- en cultuurgroep behorende Amberbaken en Kebar kunnen niet afdoende worden begrepen als wordt voorbijgezien aan de effecten die mensenroof, slavenhandel en epidemieën eeuwenlang hebben gehad op met name de Amberbaken-kustbevolking van Irian Jaya.
- 6 De opvatting van Pans dat kannibalisme bij de Kebar "op grond van meerdere historische bronnen als *vaststaand* aangenomen (moet) worden", is niet in overeenstemming met alle historische bronnen (mijn cursivering).  
(A.E.M.J. Pans, *De Arfakkers: een volk in beweging*. Maastricht 1960 (gestencild), p. 46; F.S.A. de Clerq, 'De West- en Noordkust van Nederlandsch Nieuw-Guinea', *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 1893, deel 10, p. 639, noot 1.)

- 7 Op grond van vergelijkend taalonderzoek in de centrale Oost-Vogelkop van Irian Jaya kan worden gesteld dat de tot dusver onbekende Akari, Anason en Miun (dialect-)groepen tot de Meax-Moskona-taalgroep behoren. Hiermee is aangetoond dat de grens van deze taalgroep veel verder westwaarts ligt dan tot nu toe werd vermoed.

(Vgl. C.L. Voorhoeve, 'Languages of Irian Jaya: checklist preliminary classification, language maps, wordlists', *Pacific Linguistics*, 1975, Series B No. 31.)

- 8 Als Papua-predikanten ernst willen maken met een theologie die aansluit bij de eigen cultuur, dan kunnen ze niet volstaan met een aanpassing van de liturgie maar zullen ze zich ook moeten verdiepen in structurele overeenkomsten tussen de eigen mythen en de bijbelverhalen.
- 9 Gevoelens van discriminatie onder de Samen (Lappen) in Zweden nemen toe, naarmate meer groepen onder hen worden beperkt in de toepassingsmogelijkheden van hun eeuwenoude visrechten.
- 10 Arbitrair in het werk van Gluckman is dat wel een - eventuele - verdwijning van de koningspositie, maar niet van posities rond het koningsschap (c.q. de vervanging van erfelijke leiders - prinsen - door niet-erfelijke leiders - de *induna*), als een radicale sociale verandering in het Zululand onder Shaka wordt gezien.  
(M. Gluckman, 'Social change illustrated with Zululand data', *African Studies* 1942, 1;  
*Politics, law and ritual in tribal society: some problems in social anthropology*. Oxford 1965.)
- 11 Het etymologisch gefundeerde vermoeden van Winkler dat er een verband moet bestaan tussen de geslachtsnaam 'Risselada' en een in 1543 genoemde "zaete toe Rysselaerdt, daar Poppe Geerloffszoon op woondt", kan op basis van genealogisch onderzoek worden bevestigd, aangezien de door Winkler niet genoemde Heer Epez., in 1543 eveneens wonende "toe Rysselaerdt" (later 'Groot- en Klein Rillaard', nabij het Friese dorp Lollum), de oudst bekende voorvader is van het geslacht Risselada.  
(J. Winkler, 'De geslachtsnaam Risselada', *Friesche Volksalmanak voor 1889*, 1889, p. 153;  
*Beneficialboeken van Friesland*. Leeuwarden 1850;  
*Stamboek van den Frieschen, vroegeren en lateren, adel. Deel II, Nalezingen en verbeteringen*.  
Leeuwarden 1846, p. 4-6.)
- 12 Een ambilineale tendens in de overwegend patrilineale 'traditie' van familienamen in Friesland wordt na 1811 nog wel voortgezet in de doopnamen.
- 13 Het verdient aanbeveling in antropologisch veldwerk, naast systematisch onderzoek, het toeval zoveel mogelijk een kans te geven.

## Hoofdstuk I

### DE ONTSLUITING VAN DE KEBARVLAKTE

#### *1. Historische bronnen met betrekking tot Kebar en aangrenzende gebieden (ca.1700-ca.1900)*

De ontsluiting van een gebied in het kader van de expansie van een koloniale macht brengt na een aantal exploratietochten doorgaans de vestiging van eerste zendings-, missie- of bestuursposten met zich mee. Zo vormen 1938 en 1948 belangrijke jaren in de ontsluiting van de Kebarvlakte in de Noordoost-Vogelkop van Nieuw-Guinea, thans Irian Jaya geheten. De eerste bestuurspost op de Kebarvlakte werd in 1938 opgericht, in 1948 gevolgd door een zendingspost. Deze gebeurtenissen vonden betrekkelijk laat plaats, gezien de ontwikkelingen aan de noordkust. Al in 1855 werd de eerste zendingspost op Nieuw-Guinea in de Dorehbaai aan de noordoostpunt van de Vogelkop opgericht. Drie jaar later bezochten de eerste zendelingen reeds het Amberbaken-kustgebied direct ten noorden van het Kebargebied, terwijl in 1898 de eerste bestuurspost in de Vogelkop - eveneens in het dorp Doreh, later Manokwari - werd gevestigd. Omdat het Amberbaken-kustgebied van oudsher de toegangspoort tot de Kebarvlakte vormt, valt de relatief late ontsluiting van het Kebargebied niet los te zien van een zeker isolement dat de Amberbakenkust lang heeft gekenmerkt. Op het eerste gezicht lijkt dat isolement vooral te zijn veroorzaakt door het ontbreken van een binnenbaai. Hierdoor is nog steeds het landen met een grote prauw, zeil- of motorboot in de tijd van de westmoesson van december tot omstreeks mei vanwege de zware branding een vrijwel onmogelijke onderneming. De tamelijk late oprichting van een bestuurs- en zendingspost op de Kebarvlakte betekent echter niet dat de Kebar daarvoor geen contacten met de buitenwereld hebben gehad. Ook hier geldt dat de geschiedenis van Nieuw-Guinea niet beperkt is tot haar koloniale geschiedenis. Toen in de jaren zestig van de vorige eeuw de zendelingen vanuit de Dorehbaai een poging om een zendingspost en tabakscultuur in Amberbaken te vestigen moesten opgeven, was de oorzaak hiervan niet alleen het natuurlijke isolement van dit gebied. Ze werden in hun plannen gedwarsboord door de Doreërs, Biak-Numforese immigranten, die de zendelingen als gids dienden. De Doreërs hadden een monopoliepositie in de slaven-, rijst- en tabakshandel op Amberbaken opgebouwd. Ze zagen die positie door de belangstelling van de zendelingen-werklieden voor Amberbaken in gevaar komen. Niet alleen moesten die zendelingen - deels door handel - zelf in hun eigen onderhoud voorzien, ook keerden zij zich tegen de slavenhandel. De Doreërs hadden door hun overmacht en als leveranciers van fel begeerde ruilartikelen de Amberbakenbevolking in een onderhorige positie weten te dwingen. Het handelsmonopolie van de Doreërs op Amberbaken werd nog van een andere kant bedreigd. Steeds weer moesten zij hun positie verdedigen tegen 'handelaars' uit de Molukken en de Raja Ampat, een eilandengroep ten

westen van de Vogelkop. Uit deze streken waren namelijk lieden als gezanten van de Sultan van Tidore, of mensen die zich daarvoor uitgaven, geslachtenlang gewend al dan niet namens de Sultan schatting te heffen op de bevolking van gebieden langs de noordkust van de Vogelkop tot diep in de Geelvinkbaai. Deze gebieden rekende de Sultan van oudsher tot zijn onderhorigheden. Van tijd tot tijd stuurde hij onder zijn gezag staande hoofden van de Papoeese eilanden ten westen van de Vogelkop naar de kusten van Noord-Nieuw-Guinea om de door hem opgelegde tribuut te komen innen. Waar dit niet vrijwillig gebeurde, vond het wel onder dwang plaats. Deze zogenoemde hongitochten hadden dan ook vaak het karakter van rooftochten en slavenjachten: ook slaven werden als tribuut aan de sultan opgebracht of werden verhandeld in de Molukken. In de loop van de negentiende eeuw kregen de Doreërs bovendien meer en meer te maken met particuliere handelaars en paradijsvogeljagers, die zelfstandig contacten gingen leggen met de Amberbakenbevolking. In de tweede helft van de vorige eeuw was er dan ook sprake van een levendige - halfjaarlijkse - handel op Amberbaken, waarbij uiteenlopende partijen waren betrokken. Hierbij gingen roof- en ruilhandel nog hand in hand. De roofhandel op Amberbaken, vooral bestaande uit mensenroof en slavenhandel, had verstrekkende gevolgen voor de bevolkingsgroepen in het kustgebergte en het achterliggende binnenland van de Vogelkop. Gevolgen die in samenhang met de voor deze streken kenmerkende ecologische omstandigheden doorwerkten in de woonwijze, oorlogs-, handels- en verwantschapsbetrekkingen.

Omdat laatstgenoemd aspect één van de centrale thema's is van deze studie, is het wenselijk de aandacht eerst te richten op de noordkust van de Vogelkop. Omdat bovendien de vroegste contacten met dit gebied nauw verweven zijn geweest met de al genoemde werkelijke dan wel vermeende rechten van de Sultan van Tidore op de noordkust, zal aan de onderhorigheid van de bevolking van die kust aan Tidore aandacht moeten worden besteed willen we de eerste berichten over de Amberbaken en Kebar in historische bronnen in hun tijd kunnen plaatsen. Nu is genoemde onderhorigheid in zijn algemeenheid al het onderwerp geweest van diverse historische en ook recentere studies (De Clerq en Kamma; zie hierna). Ik beperk mij op dit punt dan ook tot de Amberbakenkust, ook omdat dit gebied nog niet eerder focus van onderzoek is geweest.

Binnen het kader van deze studie is - naast een kort overzicht van de achtergrond van de rechten van de Sultan van Tidore op de noordkust, waaronder Amberbaken - vooral van betekenis de slavenhandel. Omdat over deze handel met betrekking tot het Amberbakengebied en het achterliggende binnenland in de achttiende en negentiende eeuw weinig bekend is, is het van belang na te gaan wie aan de slavenhandel deelnamen en of die participanten ook met Amberbaken in verband kunnen worden gebracht. Langs deze weg kunnen wij ons een idee vormen van de omvang en vertakkingen van de slavenhandel en de eerste schaarse berichten daarover met betrekking tot de Amberbaken en hun naburen in het binnenland, de Kebar en Karon, naar waarde schatten. Daarnaast is de vraag van belang onder welke omstandigheden de slavenhandel tenslotte is afgenomen, de zogenaamde 'vrije handel' kon opkomen en welke factoren en processen daarbij een rol hebben gespeeld.



### 1.1. De Amberbakenkust in de achttiende en negentiende eeuw

Al in 1705 na de tocht van ene Weyland vernemen we dat "... de Noordkust van Nieuw-Guinea ... den Koning van Tidore voor hunnen Heer schenen te erkennen en hem jaarlijks door tusschenkomst van zijn gezanten eenige amber en slaven opbrachten" (Leupe 1875:195). Onder de noordkust van Nieuw-Guinea viel expliciet ook de Amberbakenkust, getuige een aantekening in een Memorie van Overgave van de Resident van Ternate in het jaar 1710 "... werd door de Tidoresen voorgegeven dat tot de plaatsen op de vaste kust van Nieuw-Guinea, welke onder de troon van Tidore ressorteren behoren: Aas, Warassaij, Maar, Amberbakcj, Woboer, Molobaan, Arrafak, Wandamin, Berwaij, Pewir en Roppon" (geciteerd in: Haga 1884, I:192-3, mijn cursivering). Wat opvalt is in de eerste plaats de datum van deze berichten. Het blijkt dat al in het begin van de achttiende eeuw de Sultan van Tidore rechten liet gelden op de noordkust van Nieuw-Guinea, waaronder expliciet genoemd Amberbaken. Ook wordt vermeld dat de Sultan zich liet vertegenwoordigen door gezanten. Wie tot deze gezanten moeten worden gerekend valt op te maken uit een tweede bericht uit 1705, afkomstig van Jacob van Geyn en Pieter Leyn (zie Leupe 1875:212,210; Wichmann 1909-12:142). In genoemd jaar had namelijk de raja (koning) van Salawati contact met een dorp 'Arafak'. Hiermee kan slechts bedoeld zijn een Arafak-nederzetting<sup>1</sup> aan de Dorehbaai (zie ook Pans 1960:6).

Opmerkelijk is dat in de voorlaatstgenoemde bron met betrekking tot 1705 er nog niet sprake is van een dorp 'Molobaan', terwijl dat in 1710 wel het geval is. Deze nederzetting Molobaan of 'Molbaan' wordt in 1730 door Wiggers eveneens aan de Dorehbaai gesitueerd. Volgens veel latere berichten - afkomstig van de zendelingen werkzaam in de Dorehbaai - is Molbaan ("beter Moerban") de naam van een bijna uitgestorven familie "die vroeger gedeeltelijk zich bij Amberbaken, gedeeltelijk in de Dorehbaai had gevestigd" (BUZV 1912:68). Deze familie Moerban was afkomstig van het eiland Biak of Numfor in de Geelvinkbaai. De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat tussen 1705 en 1710 de eerste Biak-Numforese immigranten zich aan de Dorehbaai vestigden (Pans 1960:29).

Wat 'Amberbakcj' betreft - waarvan, voor zover bekend, voor het eerst in 1710 in een geschreven bron sprake is -, het woord 'Amberbaken' is van Biak-Numforese origine. Dit feit echter hoeft nog niet te betekenen dat de Amberbaken-kuststrook in 1710 of eerder al permanent werd bewoond door mensen van Biak-Numforese herkomst. Het is heel goed mogelijk dat Amberbaken heeft gediend als pleisterplaats voor de Biakkers op hun tochten naar Tidore of rond 1710 slechts voor de helft van het jaar - afhankelijk van de moesson - werd bewoond of bezocht door Biak-Numforese immigranten die zich tussen 1705 en 1710 in Doreh vestigden.

Het belang van deze details is dat we tot de conclusie moeten komen dat de rol van de Doreërs op de Amberbakenkust van recentere datum is dan die van de 'gezanten' van de Sultan van Tidore. Dit punt is belangrijk voor het begrijpen van een latere verschuiving in de machtsverhouding tussen de 'Salawattiërs' en de Doreërs met betrekking tot de (slaven-)handel op Amberbaken.

Een derde punt dat opvalt in deze berichten uit het begin van de achttiende eeuw is dat enerzijds de bevolking van de noordkust zelf de Sultan van Tidore als haar Heer scheen te erkennen, terwijl anderzijds gezegd wordt dat de Sultan rechten meende te hebben op plaatsen op

de kust van Nieuw-Guinea. Het valt buiten het kader van deze studie om uitvoerig in te gaan op de achtergrond van de erkende dan wel vermeende rechten van de Sultan op de noordkust. Ik beperk mij hier tot slechts een kort overzicht. Dit is nodig om enig inzicht te verkrijgen in enerzijds de verhouding van Tidore tot de noordkust van Nieuw-Guinea, anderzijds de verhouding van Tidore tot de Verenigde Oost-Indische Compagnie en de latere koloniale regering. Deze verhoudingen hebben doorgewerkt in de inter- en intratribale en regionale contacten in de Noordoost-Vogelkop.

Er bestaan twee verklaringen voor de oorsprong van de suprematie van de Sultan van Tidore over de noordkust van Nieuw-Guinea. De eerste in De Clerq 1893 en Kamma 1947 en de tweede in Kamma 1982. Volgens de eerste lezing zouden de aanspraken van Tidore op de noordkust van Nieuw-Guinea dateren van de tijd toen een zekere Goerabesi, van Biakse origine, huwde met een Tidorese prinses. Kamma heeft dit huwelijk gedateerd in de laatste helft van de vijftiende eeuw en stelt dat klaarblijkelijk toen reeds Biak-Numforese migranten zich vestigden in de eilandengroep ten westen van Nieuw-Guinea. Goerabesi zou zijn aangesteld als koning over de zogenaamde Papoeese eilanden, Waigeo, Salawatti, Misool en Waigama, waarover zijn vier zonen als koning zouden zijn aangesteld. Tot vandaag toe heten deze eilanden de 'Raja Ampat', wat betekent 'Vier Koningen'. Goerabesi zou door zijn benoeming schatplichting zijn geworden aan de Sultan van Tidore, die Goerabesi in ruil zou helpen zijn gezag op de genoemde eilanden te vestigen. De schatting zou moeten worden verkregen van de volken die Goerabesi aan zich zou weten te onderwerpen. Na zijn huwelijk vestigde hij zich op Waigeo, van waaruit hij eerst contact zocht met zijn volksgenoten. In deze tijd zou de grondslag zijn gelegd voor de latere zogeheten 'Negen Negorijen', plaatsen gelegen op voornamelijk Waigeo, Salawatti en de noordwestkust van Nieuw-Guinea. Deze plaatsen werden bewoond door mensen oorspronkelijk afkomstig van eilanden in de Geelvinkbaai: Biak, Supiori, Soweik en Japen. De oorspronkelijke familie- of *kèrèt*-namen van deze migranten zijn nog te herkennen in de namen van de betreffende 'Negen Negorijen': Omka, Wakaré, Wardo, Oesba, Bésér, Warfandoe, Mansèmbèr, Mar en Warsai.<sup>2</sup>

De hiergenoemde namen Mar en Warsai zijn we in de bron uit 1710 ook al tegengekomen. Deze plaatsen lagen aan de noordkust van de Vogelkop ten westen van 'Amberbakcj'. Amberbaken behoorde dus niet meer tot de 'Negen Negorijen'. Dit zou kunnen verklaren waarom in latere tijden - zoals nog zal blijken - de invloed van de raja van Salawatti werd teruggedrongen tot het noordkustgebied met Amberbaken als meest oostelijke grens.

In hoeverre bovengenoemd verhaal op waarheid berust kan moeilijk worden gezegd, mede omdat Kamma in een recent artikel de rol die werd toegeschreven aan Goerabesi heeft herroepen (Kamma 1982:84). In plaats daarvan treden twee (nieuwe?) helden genaamd Fakok en Pasrefi naar voren. In een strijd met de Sawai van Patani en mensen van Gebe leden de helden een nederlaag, waardoor de Biakkers langs de noordkust en in de Geelvinkbaai hun onafhankelijkheid zouden hebben verloren en - via Patani en Gebe - onderhorig zijn geworden aan Tidore (Kamma 1982:59-60).

Wat de aanspraken betreft die Tidore zelf in de achttiende eeuw maakt op de noordkust van Nieuw-Guinea constateert Haga naar aanleiding van het bericht uit 1710 dat niet werd gezegd dat Tidore rechten had, maar

voorgaf rechten te hebben. Volgens Haga stonden de aanspraken van de Sultan van Tidore op de kusten van Nieuw-Guinea niet vast, maar pasten ze goed in de handelspolitiek van de V.O.C. die uitbreiding van Tidore's macht destijds wenselijk achtte. Haga doelt hier op de zogenaamde extirpatiecontracten uit de zeventiende eeuw tussen de V.O.C. en de Molukse vorsten, onder wie de Sultan van Tidore. Volgens deze contracten waren die vorsten verplicht - tegen een geldelijke vergoeding - alle notebomen in hun gebieden uit te roeien en "sluikhandel" tegen te gaan (zie Haga 1884, I:193-8).

De positie van Tidore ten opzichte van de V.O.C. hangt eveneens nauw samen met de volgende vraag, namelijk wie betrokken waren bij de (slaven-)handel op Amberbaken.

Als eerste kan de Sultan van Tidore zelf worden genoemd. Toen hij in 1677 de V.O.C. als "schutsheer" erkende, kreeg hij het recht van alleenhandel op de Papoese Eilanden en moest hij beloven de roverijen van de "Papoese" te beteugelen. Haga zegt hierover dat ook al had de Sultan een einde kunnen maken aan de door zijn "onderhorigen" bedreven rooftochten hij daar geen belang bij had omdat dan geen tribuut in de vorm van slaven door die onderhorigen aan hem opgebracht zou kunnen worden (Haga 1884, I:198).

Vervolgens moeten de bewoners van Patani (Oost-Halmaheira) worden genoemd. In 1728 werd met behulp van de V.O.C. een einde gemaakt aan een tienjarige opstand van de Pataniërs tegen Tidore. De Compagnie verkreeg toen het recht om op Patani een versterking in te richten en te bezetten. Door die bezetting hoopte de toenmalige Gouverneur in Ternate een beter idee te krijgen van wat er omging op de Papoese Eilanden en Nieuw-Guinea. Het was hem namelijk bekend dat de Pataniërs de slaven die zij aan de Sultan van Tidore als schatting opbrachten in die streken roofden (Haga 1884, I:206). Haga concludeert hieruit dat men "die Pataniërs eenvoudig als roovers beschouwen moet en volstrekt niet als Tidoreesche gemachtigden, die schatting komen heffen namens de Sultan" (1884, I:207).

In 1730 vond weer zo'n hongitocht van de Pataniërs plaats. Dankzij het feit dat een korporaal Wiggers als waarnemer werd meegestuurd, weten we nauwkeuriger waar de hongi naar toe ging en wat er zich op zo'n tocht afspeelde. Men voer naar de Geelvinkbaai, waar nederzettingen werden verbrand en "inboorlingen" gevangen werden genomen, omdat ze geen tribuut aan de Sultan wilden opbrengen. Op die tocht werden totaal 178 slaven buitgemaakt. Van de Pataniërs wordt gezegd dat ze "*van geslacht tot geslacht hadden geroofd waar zij de gelegenheid schoon vonden*" (Haga 1884, I:207, mijn cursivering) Dit duidt erop dat al ver voor 1730 deze kusten door Pataniërs onveilig werden gemaakt. Op de terugweg werd ook Amberbaken aangedaan. Of daar bij die gelegenheid ook werd geroofd is niet bekend. We mogen op grond van latere berichten aannemen dat dit op voorgaande tochten zeker het geval moet zijn geweest. Wel vernemen we dat de raja van Salawatti zich in zijn eer aangetast voelde door de hongi van de Pataniërs, omdat een gedeelte van de noordkust van Nieuw-Guinea uit naam van de Sultan van Tidore werd geacht aan de raja van Salawatti onderhorig te zijn (Haga 1884, I:208, 210, 211).

Voor een idee van de bemoeienis van de raja van Salawatti met de noordkust van de Vogelkop is het van belang dat Leupe bericht dat al in 1706 de Salawattiërs in hun onderhoud voorzagen door roof, voornamelijk op de inwoners van Nieuw-Guinea. Ook in andere bronnen worden

de Salawattiërs gerekend "onder het getal der Papoeërs die zich aan zeeroof hebben overgegeven" (Kniphorst 1875:419). Wat de omvang van de slavenhandel en de onderlinge relaties van de Sultan van Tidore, de Pataniërs en de Salawattiërs betreft is het interessant te vernemen dat toen in 1710 de raja van Salawatti zich met enkele Tidorezen op Numfor in de Geelvinkbaai bevond, de koningin van Salawatti met haar kinderen en 150 'inboorlingen' door Tidorezen werden gevangen genomen en weggevoerd. Na bemiddeling van de Sultan wist de raja van Salawatti hen tegen betaling van 104(!) slaven aan de Pataniërs, weer vrij te krijgen.

Uit latere berichten weten we dat behalve Pataniërs en Salawattiërs ook mensen van Gebe de noordkust van Nieuw-Guinea afstroopten (Van Hasselt 1888:66). Haga houdt vooral Gebe voor de ontmoetingsplaats van "roovers, vluchtelingen en oproerlingen" (Haga 1884,11:93). De buitgemaakte slaven werden van oudsher in het "rooversnest" Rarakit op Ceram te koop aangeboden. Wat de vertakkingen van de slavenhandel betreft verkochten de Salawattiërs slaven aan Tidorezen en Keffingers (Oost-Ceram). Ook kwamen handelaars van Misool wel te Salawatti om slaven op te kopen, welke werden doorverkocht aan de Cerammers (Leupe 1875:193).

Tidore speelde in de relatie tot zijn onderhorigen en de V.O.C. een dubbelrol. Dit blijkt niet alleen uit zijn rol in het bovengenoemde conflict tussen Salawattiërs en Pataniërs, maar ook uit een reactie van de Sultan op een contract in 1733 tussen hem en de Gouverneur van de Molukken. Hierin was de bepaling opgenomen dat bij niet nakomen van de reeds bestaande bepalingen de Sultan en hofgroten van Tidore boetes in de vorm van slaven moesten betalen. De Sultan antwoordde dat hij nooit zoveel slaven kon bemachtigen als de rovers waartegen hij verplicht werd op te treden.

Rond de volgende eeuwwisseling is de situatie aan de noordkust niet veranderd. Eerder was er sprake van een escalatie omdat een nieuwe partij van zich deed spreken: de "Mafooreezen". In 1779 werd Tidore een "leen" (zelfbesturend gewest) van de Compagnie. Het jaar daarop bracht de Sultan Pata Alam "alle de negorijen op de vaste wal der Papoeën" onder Tidore (Haga 1884,1:299). Ene prins Noekoe werd door de Gouverneur van de Molukken voor de troon van Tidore gepasseerd en week uit naar Patani van waaruit hij in opstand kwam. In 1797 veroverde hij Tidore en riep zich zelf uit tot Sultan. Intussen gaf in 1790 de Gouverneur te Ternate machtiging aan de toenmalige Sultan van Tidore om een 'expeditie' naar Mefoor (Numfor) te zenden, samen te stellen door de vier Papoeese Koningen. Of deze tocht is doorgegaan weten we niet. De aanleiding tot het plan was dat men een zogenaamde cora-cora vloot (Kamma 1982:54) met 'Mafooreezen' bemand nabij Warsaij had gesignaleerd waarvan men de bedoelingen wantrouwde (Haga 1884,1:327). De term 'Mafooreezen' werd niet alleen gebruikt voor de bewoners van Numfor, maar ook dikwijls voor de bewoners van de aan hen verwante Biakkers en Doreërs. Blijkbaar domineerden zij ten tijde van de opstand van Noekoe in ieder geval de noordkust van Nieuw-Guinea. Dit valt op te maken uit de bezwaren van Sultan Noekoe in 1804 tegen een conceptcontract met de 'Hooge Regering', waarin Tidore een jaarlijkse schatting van 20 Papoeese slaven werd gevraagd. Evenals in 1733 luidde ook in 1804 het antwoord van de Sultan van Tidore dat hij die bepaling niet kon nakomen omdat - naar eigen zeggen - "... alzo thans geene slaven zoo als voor desen van de Papoeese negorijen te bekomen zijn, om reden dat de Papoeese van Mafoor vijanden zijn van de overige Papoeese en zul-

ke wegen bezetten" (Haga 1884,1: mijn cursivering).

Haga merkt op dat de vijandschap van de Maforezen wel eens het gevolg geweest kan zijn van "herhaalde rooverijen, waaraan de noordkust van Nieuw-Guinea en de Geelvink-baai in dit tijdperk van onrust ongetwijfeld zullen hebben blootgestaan" (Haga 1884,1:427).

Onder de 'overige Papoeese' genoemd in het voorlaatste citaat moeten we, afgaande op latere gegevens, verstaan de Tidorese 'onderhorigen' op de Papoeese eilanden. Toen in 1850 op last van de regering te Ternate de aanspraken van de Sultan van Tidore op de noordkust van Nieuw-Guinea werden onderzocht, bleek de raja van Salawatti - namens de Sultan - een gebied onder zijn macht te hebben van Kalabra aan de zuidwestkust van de Vogelkop tot 'Kaap de Goede Hoop' - de uiterste noordpunt direct ten westen van Amberbaken. De invloed van de raja van Salawatti was kennelijk tot hier teruggedrongen, want in 1725 reisde hij, zoals vermeld, nog tot Numfor.

De rol van de 'overige Papoeese' was echter nog lang niet uitgespeeld in het midden van de vorige eeuw. In 1863 schrijft Goudswaard<sup>3</sup> dat de Sultan van Tidore zijn gezag in de Geelvinkbaai staande probeerde te houden door "van tijd tot tijd eene vloot derwaarts [te sturen], om de opgelegde schatting te innen en weigerachtigen tot betaling te dwingen" (Goudswaard 1863:59).

Voor die hongitochten moesten de Gebinezen, Salawattiërs, Pataniërs en - voor de eerste maal vermeld - ook de raja van Weda manschappen en prauwen leveren. Ook hoofden onder de Papoea's aangesteld namens de Sultan - kennelijk de hoofden onder de Papoea's te Doreh en andere plaatsen langs de Geelvinkbaai - waren verplicht met drie prauwen en de daarvoor benodigde bemanning mee te doen (Goudswaard 1863:59). Dergelijke vloten verspreidden "schrik en vrees" onder de bevolking. Ze waren gebrekkelijk uitgerust en voor voedsel afhankelijk van de plaatsen die zij aandeden, "doch hiermede niet tevreden rooft en plundert zij al wat haar voorkomt, vernielt de tuinen, verbrandt de huizen, en voert weg al wat zij van menschen of goederen magtig kan worden" (Goudswaard 1863:59). Dit bericht zal vooral betrekking hebben op de jaren 1840-1846 toen veel slaven op Tidore en Ternate werden ingevoerd (Bleeker 1856:139, 195, 311). Echter ook in latere jaren komen we de Salawattiërs, Pataniërs en Gebinezen nog herhaaldelijk tegen.

In 1863 reisde de controleur van Ternate, Goldman, naar Doreh. Hij schrijft de bereidheid van de bevolking aldaar om gratis groente, batak en kippen te geven aan bemanning van het bezoekende schip toe aan het feit dat "de bevolking bevreesd voor gedurige afpersingen van de volgelingen van de Sultan van Tidore, die vermoedelijk alles requireren doch niets betalen, mij en de mij toegevoegde beambten verdacht hield dienzelfden weg te zullen bewandelen" (Goldman 1866-7:418-9). Goldman spreekt ook over rechten van Salawatti en Waigeo tot in de Geelvinkbaai (Goldman 1866-7:542).

Het voorafgaande vormt het kader waarin we onder andere de eerste berichten over bezoeken van de 'gezanten' van Tidore aan specifiek de Amberbakenkust moeten plaatsen. Toen in 1859 de zending Geiszler vanuit de Dorehbaai Amberbaken voor het eerst bezocht, arriveerde daar ook de raja van Salawatti met zijn gevolg in vier vaartuigen. Geiszler bleef slechts kort en we vernemen niets over de activiteiten van dit gezelschap (Licht en Schaduw 1858-1861:162-3). Hoewel daar nauwelijks naar geïnteresseerd hoeft te worden, geeft in 1871 een prins van

Tidore hierover opheldering. Hij reisde in gezelschap van de bestuurders Van der Crab en Teysman op last van de 'Regering van Nederlandsch-Indië' naar Nieuw-Guinea. Volgens deze prins was de raja van Salawatti van oudsher het invloedrijkste Tidorese hoofd op Nieuw-Guinea en zou zijn gezag zich uitstrekken langs de hele noordkust. Van deze prins vernemen we expliciet dat ook Amberbaken tijdens de hongertochten belasting opbracht en dat de raja van Salawatti twee keer in de drie jaar naar Tidore ging om de door hem verschuldigde belastingen te voldoen. Onder die belastingen vielen ook slaven: twee voor Salawatti zelf, en drie voor de "negorijen" Aas, Maar en Warsai. De meeste slaven werden verkregen uit het achterland van Amberbaken (Robidé van der Aa 1879:218). Het is verder veelzeggend dat in 1875 deze raja van Salawatti zich niet in Amberbaken durfde te vertonen uit vrees te zullen worden vermoord: hij was doorgegaan met de inmiddels verboden slavenhandel waarvoor hij zich overigens te Tidore moest verantwoorden (Robidé van der Aa 1879:218). Maar in 1877 was er nog steeds sprake van slavenhandel op Amberbaken waarin nog steeds vanuit de Molukken werd geparticipeerd (Bruyn 1879; zie hierna onder 1.2.). In 1884 bleek echter dat de Salawattiërs ook andere belangen bij Amberbaken hadden. Al langer dan twee jaar leverden de mensen hier rijst aan de Salawattiërs (BUZV 1884,25:39-40; zie hierna). Slaven- en overige handel werden nu kennelijk gecombineerd. De Salawattiërs doen in 1892 weer van zich spreken. In dat jaar houdt een "bende van Salewatti" Amberbaken bezet. Ze dreigden elke Mansinammer of Doreh-bewoner die het waagde daar te komen te zullen doden (BUZV 1892,54:56). In 1905 is er in het achterland van Amberbaken sprake van een moord waarvoor de zoon van de raja van Salawatti vergunning zou hebben gegeven tegen een vergoeding van twee slaven en tien paradijsvogels (Ruys 1906; zie hierna onder 2.1.). Nog in 1918 werd de 'oetoesan' (gezant) van Salawatti ontslagen omdat hij 143 slaven in dienst had.

Naast de rol van de 'gezanten' van Tidore in de slavenhandel op Amberbaken - en overige delen van de noordkust - moet voor de negentiende eeuw de rol van de Doreërs en overige groepen uit de Geelvinkbaai in deze handel worden genoemd. Daarnaast zal blijken dat ook de inheemse bevolking van de Vogelkop, waaronder de Kebar en Karon als directe burens van de Amberbaken, actief en passief waren betrokken bij de slavenhandel.

Toen in 1775 de Engelsman Forrest de Dorehbaai bezocht, hielden de Doreërs hier de "Hafores of Arfak" in een onderhorige positie. Deze binnenlanders - ook wel Halifoeren of Alfoeren genoemd - van Arfak zijn dezelfde als de 'Arrafak' in het jaar 1710 genoemd als onderhorigen van Tidore. Hun onderhorigheid aan de Doreërs hield in dat zij voortdurend tuinprodukten te leveren hadden voor het gebruik van bijlen en kapmessen, hen door de Doreërs ter beschikking gesteld. Forrest spreekt van een "eternal tax" (Forrest 1969:109).

Voor de Amberbaken gold hetzelfde. We weten dit van een zekere Fabritius die als handelsagent van het handelshuis Renesse van Duivenbode op Ternate in 1852-1853 Amberbaken bezocht (Wichmann 1909-12, 11:83). De bewoners van "Amberbakie" werden verplicht alleen met de inwoners van "Dorie" (Doreh) handel te drijven: hun produkten "af te staan" of te verruilen voor "bijlen, kapmessen, kralen enz." (De Vereniging 1855:270).

Van Fabritius is ook het eerste bericht direct over de Amberbakenbe-

volking zelf afkomstig:

"De vredelievende bevolking van Amberbakie heeft somtijds van de aanvallen hunner naburen veel te lijden; en ofschoon hunne woonplaatsen zoodanig zijn gekozen, dat men voor overrompeling gedekt is, beweert men dat deze de bewoners weten af te matten, door hen te belegeren en in gestadige onrust te houden; en indien zij door vermoedigen uitgeput in slaap vallen, nemen zij de huizen in, vermoorden de mannen en voeren de vrouwen en kinderen in slavernij.

De voortbrengselen van het land zijn rijst, turksche tarwe, bruine boonen, jams, sago, suikerriet, gember, tabak en verscheidene vruchtboomen. Ebben- en ijzerhout zijn er ook te vinden." (De Vereeniging 1855:720.)<sup>4</sup>

Meer wordt over Amberbaken bekend door de zendelingen die zich sinds 1855 in de Dorehbaai vestigden en in 1859 en volgende jaren Amberbaken bezochten. Door Fabritius opmerkelijk gemaakt op de vruchtbaarheid van de grond en vredelievendheid van zijn bevolking hadden zij plannen hier een tweede zendingspost op te richten en een tabakscultuur te beginnen, (ze moesten via landbouw en handel gedeeltelijk zelf in hun onderhoud voorzien). Tijdens oriënterende bezoeken voorzagen zij echter grote moeilijkheden omdat

"...die Amberbakiers niet op een en dezelfde plaats blijven wonen, maar altijd heen en weer trekken en hunnen woningen slechts op den steilen bergtop of rug bouwen, haast ontoegankelijk. Zij worden daartoe genoodzaakt door gedurige overvallen en rooverijen die zij van andere stammen te verduren hebben." (BUZV 1862,12-3:4.)

De gedurige overvallen hadden consequenties voor de woonwijze van de Amberbaken. We lezen hierover verder:

"Zij kiezen dus gewoonlijk een steilen bergrug tot woonplaats. Daar zij echter nooit tegen overvallen zeker zijn, wagen zij nu ook niet, hunnen tuinen ver van het huis verwijderd aan te leggen (...) Daaruit volgt al weer van zelve de omstandigheid dat nooit velen te zamen kunnen wonen, omdat zij geene uitgestrekte vlakten lands, maar slechts den steilen berg, in de nabijheid van het huis kunnen bebouwen, en indien velen zamen woonden, zij dus niet genoeg land voor hunnen aanplantingen zouden hebben." (BUZV 1862,12-3:9)

Door de overvallen zagen de Amberbaken zich genoodzaakt zich in de meest ontoegankelijke streken te vestigen. Onder de gegeven natuurlijke omstandigheden betekende dat noodgedwongen een kleinschalige landbouw en een verspreide woonwijze in kleine groepen. De gesteldheid van het terrein - hoge en steile bergen, doorsneden door diepe dalen - zal een snelle mobilisatie van de verspreide groepen en daarmee hun weerbaarheid in de weg hebben gestaan.

Verder wordt opnieuw melding gemaakt van de afhankelijkheid van de bergbevolking van Amberbaken ten opzichte van de "Meforen" van Doreh en het nabijgelegen eilandje Mansinam in de Dorehbaai. De laatsten hadden aan de Amberbakenkust elk hun tussenpersonen bij wie zij jaarlijks tegen een "spotprijs" rijst inkochten. Er mocht niet aan anderen verkocht worden, wilde men niet bij de afnemers uit de Dorehbaai in "ongenade" vallen (BUZV 1862,12-3:8). Wie die anderen waren en hoe de Doreërs de Amberbaken onder de duim hielden blijkt uit een bericht uit 1884 afkomstig van de zendelingen:

"De menschen van Amberbaken hebben reeds langer dan twee jaren hun rijst aan de Salawattiërs en andere stammen verkocht, omdat die beter dan de Mansinammers en Kwaweërs [te Doreh] betaalden. Hierover zijn

de laatstgenoemden nu boos geworden, en daar zij de gewoonte hebben zich te wreken, waardoor zij de rijst nog goedkoper zullen krijgen dan vroeger besloten zij er een stam op af te zenden, die zoo vele *menschen mocht rooven* als hij maar wilde, maar, als hij er buiten kon, ook niemand mocht dooden ... Zij hoefden geen huis aan te vallen, daar de menschen, die zij zouden vangen *reeds door de Mansinammers en Kwaweërs besteld waren* om over eenige nachten daar ter plaatse te zijn; dan zouden zij hunnen goederen en rijst geven ... De Wariappers [uit het zuiden van de Geelvinkbaai] zijn toen gegaan [en waren al binnen elf dagen terug met vier geroofde mensen van Amberbaken]. De Mansinammers en Kwaweërs hebben onmiddellijk de gevangenen in beslag genomen en de Wariappers voor hunnen moeite betaald. En nu gaan de Mansinammers en Kwaweërs over een paar dagen die menschen weder naar Amberbaken brengen en worden daar met gejuich ontvangen, overladen met goederen en koopen de rijst weder goedkoop om ze duur aan de pandita's [de zendelingen] te verkoopen. O Toewan, de Maforezen zijn heel slecht." (BUZV 1884,25:39-40; mijn cursivering.)

Hier geen bruit geweld, maar list, bedrog en overleg tussen 'vrienden' die tegelijk elkaars vijanden zijn.

Aanleiding voor de 'Maforezen' om tot zorgvuldig voorbereide roof- en moordtochten onder de Amberbakenbevolking over te gaan vormde niet alleen de 'verkoop' van tuinprodukten aan de Salawattiërs en anderen. De Mansinammers en Kwaweërs hadden ook de gewoonte een moord op één van hen door iemand van elders bedreven op de bevolking van Amberbaken te komen wreken. Ook werden de Amberbaken niet zelden beschuldigd van hekserij, wanneer in Doreh of Mansinam iemand onverwacht overleed. Voor een wraaktocht op de Amberbaken werden zelfs Wandammers (zuidkust Geelvinkbaai) door de Doreërs uitgenodigd. Ook anderen werden daarvoor aangezocht. Uit 1867 stamt een bericht over een mogelijke wraakoefening van Wariabners en Waarmessiërs (zuidkust Geelvinkbaai) die in opdracht van een Mansinamse weduwe haar overleden zoon te Mansinam of Amberbaken zouden wreken (BUZV 1867,8-3:35). Geen wonder dat de Doreërs geen belang hadden bij de plannen van de zendelingen om een zendingspost en tabaksonderneming in Amberbaken op te richten. Ze zouden in hun eigen belangen worden geschaad. Als Geiszler dan ook in 1864 schrijft dat tijdens het bezoek aan Amberbaken de weg ging "over rotsen en door bosschen, zoodat men wel alleen dien weg kan gaan maar geene enkele kist naar boven brengen kan", dan moeten we aannemen dat ze door hun Doreh-gidsen letterlijk om de tuin zijn geleid. (BUZV 1869,10:14).

Om de noodzaak van een post te onderstrepen voerden de zendelingen aan dat onder de Amberbaken "niet slechts een of twee, maar velen, op eens tot slaven gemaakt en vermoord zijn". Dat de zendelingen niet hebben overdreven wil ik illustreren met andere berichten:

Nadat in 1864 mensen van Aas (Noordwest-Vogelkop) een hele familie te Amberbaken hadden gedood, hadden dezen zich in 1868 kunnen wreken. Men verwachtte een tegenactie en had alle "Wege und Bäche versperrt, um dem Feinde das Vorrücken unmöglich zu machen" (Biene 1869, no.1). Mogelijk betreft het hier vijandigheden tussen de Papoeze van Aas en die van Mafoor aan de kuststrook op Amberbaken.

Uit 1877 bestaat een bericht van een Franse natuuronderzoeker, (Leon Laglaize, zie hierna onder 1.2.) waaruit blijkt dat door de Karon te Amberbaken en Kebar geroofde mensen als slaven via de kust aan lieden



van Biak, Maforesen en 'maleijers' werden verkocht.

In dat zelfde jaar ontmoette een andere Franse natuuronderzoeker (Raffray; zie hierna), op terugreis van Amberbaken naar Doreh, drie roversprauwen van Biak, elk met 60 à 70 man bezet (Haga, 1884, II: 346).

Robidé van der Aa bericht in 1879 dat de twaalf hoofden van Doreh elk naar zeggen eens in de vier à vijf jaar een slaaf als schatting hebben op te brengen. Deze slaven worden gekocht in Amberbaken of op Biak en Ansoes (Robidé van der Aa 1879:229). Ook de raja van Salawatti koopt slaven die hij als tribuut aan de Sultan van Tidore moet opbrengen meestal te Amberbaken, Biak of Numfor (Robidé van der Aa 1879:288,189).

Als in 1881 de zendelingen te Doreh een slaaf loskopen, wil de voormalige eigenaar naar Amberbaken om een andere slaaf te halen (BUZV 1881,22-10:180).

Ook is er in 1881 sprake van een onenigheid tussen Wandammers en Wandessiërs welke "zijn oorsprong heeft in eene mislukte onderhandeling om de Wandessiërs af te brengen van een op aansporing van de Singhadji [titel van een hoofd] Broos [Burwos, één van de hoofden te Doreh] voorgenomen rooftocht naar Amberbaken, waardoor de Dorehzen in hun tijdelijk belang werden bedreigd" (BUZV 1881,22-12:203).

Voor 1882 vermeldt de zending Van Hasselt dat een slavine uit Amberbaken op Mansinam beschuldigd werd van hekserij. Onder de slavinnen aldaar vond een nieuwelinge uit Amberbaken een landgenote, die op haar beurt weer vertelt van "Maria", vroeger ook op Amberbaken geroofd (Van Hasselt 1926:52,55).

Ook noemt Van Hasselt een zekere Lydia die in het achterland van Amberbaken werd geroofd en opgroeide te Salawatti(!), daarna huwde met een Mohammedaanse handelaar die in Windessie werd vermoord, waarna 'Lydia' werd verkocht naar Mansinam waar ze werd vrijgekocht door de zendelingen (Van Hasselt 1929:105).

Ook in 1885 wordt de voortdurende gewoonte van de mensen van de Dorehbaai om naar Amberbaken te varen en daar slaven te kopen genoemd (BUZV 1885,25,11:195).

In 1886 bezoekt de controleur ter beschikking van de Resident van Ternate de Dorehbaai. Hij komt een moord uitzoeken op enkele Pataniërs(!) gepleegd door de Wandammer Broki en zijn mensen na een mislukte poging van hem om als tussenpersoon "voor de negorij Sarwa op Amberbaken" te Windessie de inlossing van 24 geroofde mensen "meest vrouwen en kinderen" te bewerkstelligen (Horst 1889:257, 271; overigens ben ik de naam Sarwa nooit met betrekking tot Amberbaken tegengekomen, Horst vergist zich of in de streek of in de naam van de nederzetting).

In 1887 keerde een troep Mansinammers terug van Amberbaken waar ze een "aankomend" meisje, dat slechts één been had en niet vluchten kon, hadden onthoofd (BUZV 1887, 28-11:193).

Van de zending Van Hasselt is het bericht dat weduwnaars van Doreh de rouwtijd vaak besloten met het "vangen" van slaven op Amberbaken die dan weer door familie te Doreh of anderen die er belang bij hadden, werden gelost (J.L. van Hasselt 1888:51).

Bij Manokwari (Doreh) is in 1892 zelfs sprake van een slavenkampong: Farsirido: "Vele Dorehzen en Mansinammers zenden hunnen slaven daarheen om tuinen voor hen te maken. Deze mensen, meestal afkomstig van Amberbaken..." (BUZV 1892,5-4:50).

De toename van de bevolking van Doreh in het eind van de vorige eeuw wordt door de zendelingen zelfs toegeschreven aan het steeds stijgend aantal slaven, dat voor een groot deel afkomstig is uit Amberbaken. De Dorehbaai is in deze tijd bekend om haar rijkdom aan slaven. Sommige "vrijen" houden er zelfs twintig (BUZV 189; De Clerq 1893: 619).

Als laatste laat ik hier een bericht volgen, waarop ik later terugkom: In plaats van messen en bijlen waarmee Ternataanse (paradijsvogel-)jagers de bergbewoners van Arfak voor hun diensten betalen, stelden de Maforesen aan de Arfakkers slavinnen ter beschikking (BUZV 1885, 26:9; 1886).

Met het voorafgaande heb ik er geen twijfel over willen laten bestaan dat het Amberbakengebied één van de kustgebieden van Nieuw-Guinea is geweest waar eeuwenlang slaven zijn geroofd. In deze mensenroof en slavenhandel speelden aanvankelijk vooral mensen van Salawatti, Patani, Gebe, Weda en Waigeo, al dan niet als gezanten van de Sultan van Tidore, een overheersende rol. De door roof of afpersing buitgemaakte slaven werden deels als tribuut afgestaan aan de Sultan, deels verkocht aan Keffingers en Cerammers, soms via handelaren van Misool. Te Rarakit op Oost-Ceram werden ze weer doorverhandeld (ik kom hierop in hoofdstuk III terug). In de loop van de achttiende eeuw kreeg de Amberbakenbevolking bovendien nog te maken met mensenroof en uitbuiting door Biakkers en Numforezen die zich sinds het begin van die eeuw aan de nabijgelegen Dorehbaai vestigden. Deze roof- en moordpartijen hadden, zoals beschreven, gevolgen voor de woonwijze en weerbaarheid van de Amberbakenbevolking.

Behalve dat de roofovervallen en afpersingen consequenties hadden voor woonwijze en als gevolg daarvan voor de landbouw, hadden ze ook gevolgen voor de onderlinge betrekkingen op lokaal niveau. De zending Geiszler schrijft hierover het volgende: "Wenn ein Hausvater oder Hausmutter stirbt, so kommen die nächsten Anverwandten derselben und verkaufen alles was an Kindern da ist, als Sklaven. Darum werden jährlich so viele Sklaven fortgeführt." (Biene 1869:4.)

Nu is omtrent de zuidkust van de Vogelkop bekend dat (eigen) kinderen als slaaf aan 'opkopers' werden afgestaan om overvallen te voorkomen. Mogelijk hebben we aan de noordkust met een dergelijk verschijnsel te maken. Gezien het voorafgaande zal het genoemde "verkauften" van kinderen van naaste verwanten eerder een afgedwongen dan een vrijwillig karakter hebben gehad. Ik sluit echter niet uit dat de traditionele slavenhandelaars uit het westen, onder druk van een opkomende concurrentie vanuit de Dorehbaai in het oosten, slaven meer en meer tegen een vergoeding zijn gaan opkopen (zie 'Laglaize', hierna onder 1.2.).

Honderd jaar later spreken mijn Amberbaken informanten van een van oudsher bestaand groot onderling wantrouwen "van berghelling tot berghelling" (ter verklaring van de bij hen geldende huwelijksregels, zie hoofdstuk III, 3.2.). Een bevestiging hiervoor valt af te leiden uit een bericht uit 1877. In dat jaar bezocht de Franse natuuronderzoeker Achille Raffray<sup>5</sup> het toenmalige West-Amberbaken<sup>6</sup> dorp Memiaoua.<sup>7</sup> Raffray maakt ons namelijk niet alleen attent op de geïsoleerde ligging en de samenstelling van de betreffende nederzetting (slechts vier huizen elk gelegen op een tegenoverliggende berghelling)<sup>8</sup>, maar ook op het feit dat hij door alle - ongeveer vijftien - bewoners van die neder-

zetting werd afgehaald en wat daarvoor de reden was. Hij schrijft hierover

"... rien n'avait été oublié, ... Quand les hommes quittent leur village, toutes les femmes suivent, sans cela les voisins, toujours à l'affut d'une proie facile, feraient main basse." (Raffray 1878:304.)

Uit het feit dat vrouwen, kinderen, have en goed niet in de verspreid liggende huizen, waaruit de nederzetting bestond, werden achtergelaten valt op te maken dat de Amberbaken zelfs hun burenen niet vertrouwden. Maar het bovenstaande "voisins" geldt niet alleen de mede-Amberbaken. Fabritius laat ons in 1855 nog in het onzekere wie we moeten verstaan onder "naburen" die de Amberbaken mannen vermoordden en vrouwen en kinderen in slavernij afvoerden, maar Raffray noemt in 1878 een stam direct ten zuiden van Amberbaken: "... celle de Guébar, nombreuse et féroce, qui de temps à autre descends de la montagne, tuant les hommes et prenant les femmes; ils ne savaient trop si les Guébar étaient anthropages" (Raffray 1878:207). In deze "Guébar" kunnen we gemakkelijk de Kebar herkennen.

Ik meen dat mensenroof, slavenhandel en epidemieën die door de handel vanuit het westen werden verspreid en met name de bevolkingsgroepen langs de kusten troffen, het onderlinge wantrouwen bij de Amberbakenbevolking sterk hebben aangewakkerd.

Voor wij ons nader met de negentiende eeuwse geschiedenis van de Kebar (en Amberbaken) zullen bezighouden, wil ik eerst een aantal ontwikkelingen in deze eeuw schetsen. We kregen al te maken met personen en zaken die kunnen worden beschouwd als exponenten van een opkomende koloniale staat en een daarmee verbonden handel: een handelshuis op Ternate met een handelsagent op Nieuw-Guinea, een toenemende handel in rijst en tabak op Amberbaken, paradijsvogeljagers, zendelingen, controleurs van een regering in Ternate, een verbod op het houden van slaven, natuuronderzoekers etc.

Van de opkomende koloniale staat en een daarmee verband houdende handel zal ik een aantal aspecten noemen die relevant zijn voor het begrijpen van verschuivingen in de intra- en intertribale betrekkingen van stammen in de Noord- en Noordoost-Vogelkop.

In 1779 werd Tidore een zelfbesturend gewest van de Compagnie. De Sultan van Tidore moest voortaan voor zijn hongitochten naar Nieuw-Guinea machtiging van de Gouverneur van Ternate hebben. Van een dergelijke machtiging is althans voor het eerst in 1790 sprake; daarvoor wordt niet over "machtiging" gesproken maar over een alleenrecht op de handel en een plicht om de "sluikhandel" aan banden te leggen (Haga 1884, I:299, 327).

In 1780 bracht de toenmalige Sultan Pata Alam eigenmachtig "alle de negorijen op de vaste wal der Papoeën onder Tidore" (Haga 1884, I:229). Ten tijde van het Engelse Tussenbestuur (1811-1814) werden de rechten die de Sultan van Tidore pretendeerde te hebben op Nieuw-Guinea erkend. Inmiddels was in 1799 de V.O.C. opgeheven en in 1824 werden onder de Residentie Ternate gebracht: "de Papoesche Eilanden Waijges, Sallawatta en Mijsole en dat gedeelte van Nieuw-Guinea, hetwelk onder de souvereiniteit van Tijdore staat" (Haga 1884, II:75).

Toen echter in 1836 - nadat in 1828 Nederland bij proclamatie Nieuw-Guinea ten westen van de 141e lengtegraad in bezit had genomen - door het Brits-Indisch bestuur een opgave werd gevraagd van de "natiën, stammen en hoofden in den oosterschen archipel" die onder Nederlandse

invloed stonden, was het nog steeds niet duidelijk wat verstaan moest worden onder de vier districten op Nieuw-Guinea die onder Tidore zouden staan (zie ook noot 2). Onder andere om dit laatste uit te zoeken brachten controleurs en gouverneurs vanuit de residentie Ternate vooral in de tweede helft van de vorige eeuw een toenemend aantal bezoeken aan de noordkust van Nieuw-Guinea. Nadat in 1848 de 141e lengtegraad als oostgrens van Nederlands Nieuw-Guinea werd erkend, gaf het Nederlandse bestuur van haar 'aanwezigheid' op de noordkust van Nieuw-Guinea blijk door het plaatsen van zogenaamde wapenborden: met enig ceremonieel werd in 1850 te Doreh een paal met het "Nederlandsch Wapenschild" opgericht te "Lonfabe (Dorei)".<sup>9</sup> Andere plaatsen langs de noordkust volgden.

Vijf jaar later overwoog het 'Bestuur' om Nieuw-Guinea rechtstreeks onder de residentie Ternate te brengen. Amberbaken werd genoemd als plaats voor een eerste bestuurspost op de noordkust, omdat hier een landbouwende bevolking woonde. Maar omdat langs de kust van Amberbaken geen veilige landingsplaats aanwezig was viel de keuze 48 jaar later tenslotte op Doreh. Hier vestigden zich in 1855 de zendelingen Ottow en Geisler. Ze waren afkomstig uit Duitsland en uitgezonden door het 'Gossnersche Genootschap', gesteund vanuit Nederland door de 'Utrechtsche Zendingsvereniging'.<sup>10</sup> In 1863 verzochten deze zendelingen de controleur van Ternate, op bezoek in Doreh, om met tabaksverbouw op Amberbaken te mogen beginnen. Door de regering werd met het verzoek ingestemd (Goldman 1866-67, II:418-419). We hebben eerder gezien waarom er van een tabakscultuur op Amberbaken niets terecht is gekomen.

Is er in 1855 al sprake van een kolenloods op Mansinam - het bezit van een handelaar, genaamd Deighton -, in 1864 richtte ook de regering vanuit Ternate een kolenloods op in Doreh ten behoeve van bezoekende gouvernementsstoomschepen. In de volgende jaren namen de bezoeken van vertegenwoordigers van de regering te Ternate toe. Dit resulteerde in 1898 in de oprichting van de eerste bestuurspost op de noordkust te Manokwari, het nieuwe dorp ten zuiden van de oude nederzetting Doreh (nu Kwawi).

De toenemende bemoeienis van de regering te Ternate met (de noordkust van) Nieuw-Guinea had niet alleen te maken met een onderzoek naar de werkelijke invloed van de Sultan van Tidore op de noordkust. In 1818 kwam er een verbod op de handel en invoer van slaven in "Indië". Acht jaar later moesten de nog aanwezige slaven worden geregistreerd. In 1859-60 volgde de formele afschaffing van de slavernij in de rechtstreeks bestuurde gebieden - waaronder het sultanaat Ternate, terwijl in 1874 de zelfbesturende gebieden - waaronder het Sultanaat Tidore - volgden. Voor de gebieden die onder Tidore werden gerekend - waarbij Amberbaken - heeft feitelijk en formeel lange tijd een uitzonderingspositie gegolden wat het verbod op de handel en invoer van slaven betreft, de controle op het naleven van dat verbod in latere jaren en tenslotte de afschaffing van de slavernij.

Hoewel het aantal slaven - niet uitsluitend Papoea's - in de Molukken tussen 1834 en 1855 terug liep<sup>11</sup>, schreef Bleeker over de Papoea's te Ternate: "De Papoeërs te Ternate, hoezeer niet tot den slavenstand behorende, worden toch nagenoeg als slaven beschouwd" (Bleeker 1856). Papoea's werden nog steeds met toestemming van de Sultan van Tidore aangevoerd door hongivloten, wat door Bleeker een "bedekte" slavenhandel werd genoemd. Vooral tussen 1840 en 1846 nam de "aanvoer van

Papoea's" weer toe (Bleeker 1856:139, 195, 311). Dat de 'bedekte' slavenhandel niet alleen plaatsvond met toestemming van de Sultan van Tidore werd erkend bij een besluit van de Hooge Regering in 1861. Toen werd zelfs aan de Gouverneur van de Molukken en aan de Resident te Ternate de bevoegdheid ontnomen om vergunningen te verlenen voor hongitochten (Haga 1884,II:159). Dit ingrijpen van hogerhand bleek nodig omdat vanuit Ternate ten aanzien van Tidore en de noordkust geen duidelijk beleid werd gevoerd. Nu eens werd door een bezokkende controleur opgetreden tegen hongis en slavenhandel, dan weer werd door een andere controleur een hongis als strafmaatregel aanbevolen en werden boetebetalingen in de vorm van slaven geaccepteerd. Dit zou nog lang na 1861 zo blijven. Wel werd door de controleurs steeds strenger opgetreden tegen moorden.

Nauw verweven met het hiervoor geschetste proces van staatsvorming is de opkomst van de zogeheten "vrije" of "particuliere" handel. Als in 1888 de zendeling Van Hasselt in de Dorehbaai van mening is dat "roof- en moordtochten naar andere stammen steeds meer uitblijven en de afpersingen door Pataniërs en Ghebiërs en anderen verminderen" (J.L. van Hasselt 1888:65) dan schrijft hij dat onder andere toe aan "de lang niet onprofijtelijke ruilhandel". Van Hasselt spreekt zelfs van "onderling aangenamer verhoudingen". Met ruilhandel wordt hier bedoeld een handel bedreven door anderen dan de schatplichtigen aan de Sultan van Tidore (als de Salawattiërs, Pataniërs, Gebiërs).

De vrije handel op de noordkust van Nieuw-Guinea werd in het tweede kwart van de vorige eeuw vooral bedreven door van afkomst Europese handelaars als Renesse van Duivenbode, diens schoonzoon Bruyn, Fabritius, Deighton, Coldenhoff en Ter Hoeven. Zij opereerden vanuit Ternate of Noord-Celebes (Kema en Menado). De particuliere handel werd in het derde kwart van de vorige eeuw uitgebreid met de opkomst van de "inlandse koopvaardij" (Broersma 1934). Hiertoe behoorden Amboinezen, Buginezen, Makassaren, Cerammers en Chinezen.

Wat het eerste kwart van de vorige eeuw betreft is na de reis van d'Urville in 1823 bekend dat er toen al sprake was van een handel in paradijsvogels, die de kustbevolking van Nieuw-Guinea vooral van Amberbaken betrok. Die handel - althans het aandeel van de particuliere handelaren daarin - was pas op gang gekomen. We dienen ons te realiseren dat de V.O.C. in 1800 was opgehouden te bestaan; dat de extirpatiepolitiek stelselmatig werd afgeschaft en dat de handel in de Molukken dan ook kon worden vrijgegeven. In 1827 werd de Molukse Archipel - formeel - opengesteld voor Makassarse en Buginese handelaars uit Zuid-Celebes en in 1853-1854 werden Banda, Amboina, Kajeli, Ternate, Kema en Menado opengesteld en tot vrijhaven verklaard (Bleeker 1856:260-61).

In 1852-1853 was, zoals reeds gemeld, Fabritius die toen zeeofficier en handelsagent was voor de firma M.D. Renesse van Duivenbode te Ternate, al actief. (Later scheen Fabritius voor zichzelf te varen; Wichmann 1909-12, II:83.) Hadden de Sultan van Tidore of diens gezanten al hoofden onder de Papoea's van de Doreh- en Geelvinkbaai aangesteld om de schattingen te kunnen helpen innen, ook de handelaren benoemden agenten onder de Papoea's om handelsprodukten voor hen te verzamelen. Formeel heetten de hoofden onder de Papoea's door, of uit naam van, de Sultan van Tidore te zijn aangesteld, in feite werden ze ook wel door handelaren benoemd. Die hoofden kregen titels als Singaji, Raja, Kapitein-Laut, Kapitein, Major etc. Ook de vrouw van bovengenge-

noemde Fabritius stelde wel hoofden tot Major of Kapitein-Laut aan (Goudswaard 1863:61). Goudswaard schrijft in 1863 over de toenmalige handel:

"Daar deze voorwerpen [ruilartikelen bestemd voor de noordkust van Nieuw-Guinea] betrekkelijk weinig gelden, en de ingeruilde zaken: kareet, tripang enz., daarentegen veel geld opbrengen, zoo begrijpt men dat die handel met de Papoewa's zeer grote winsten afwerpt. Zoo brengt de pikol (125 oude ponden) tripang van de beste soort te Makassar en elders gewoonlijk f 80,- f 90,- en soms ook f 125,- op, terwijl de handelaar die inruilt voor 3 à 4 stukken zwart of blauw katoen, die hem f 3 à f 4 het stuk kosten." (Goudswaard 1863:48.)

Aanvankelijk trok vooral de paradijsvogel (particuliere) handelaars naar de noordkust van de Vogelkop. Daar kochten zij de vogels op van de 'Maforeezen' of Doreërs die vanuit de Dorehbaai langs de noordkust de tussenhandel in handen trachtten te houden. Later kwamen de handelaars met eigen jagers, daarmee het monopolie van de Doreërs in de handel met de binnenlanders doorbrekend. Naast de slavenhandel en al genoemde artikelen als rijst, tabak en paradijsvogels raakte in het derde en vooral vierde kwart van de vorige eeuw de noordkust van de Vogelkop met Doreh (Manokwari) als groeiend handelscentrum meer en meer bekend om zijn kroon-, kaneel- en kraagduiven, kraanvogels, papegaaien, krokodillehuiden, hars (kopal of 'amber'), massooi, schildpadhuiden ('karet'), zeekomkommer ('tripang'), kopra en parelmoer. Voor de inheemse bevolking van de Doreh- en Geelvinkbaai waren verder van belang sago, bananen, bataten, aardvruchten, gierst, boontjes, klapperolie, jams, turkse tarwe, bruine bonen, suikerriet, gember en vruchtbomen. Laatstgenoemde produkten werden naast rijst, tabak en paradijsvogels vooral ook geleverd door Amberbaken. De vaak genoemde tabak van Amberbaken was - naar zal blijken - afkomstig uit Kebar.

Door de handel in genoemde produkten kwam de inheemse (kust)bevolking van de Vogelkop steeds meer in het bezit van uitheemse (ruil)goederen als kapmessen, boslemmer-messen, dubbeltjes messen, witte en blauwe koralen, gitten, spiegeltjes, knipmessen, koperen schotels, ijzeren staven (door de Doreërs omgesmeed tot kapmessen), zilveren muntspeciën (welke door de Doreërs werden omgesmolten tot armbanden en andere zilveren sieraden), koperdraad (voor pijlen en speren), porseleinen en stenen borden, sarongs, bijlen, snuisterijen, jenever, geweren, kruit en lood. De laatste vier artikelen brachten volgens uiteenlopende bronnen "weinig goeds en veel kwaads" (Goudswaard 1863:22; BUZV 1884, 25:40).

Ik heb in het voorafgaande een beeld willen geven van ontwikkelingen en verhoudingen op intertribaal en interregionaal niveau met betrekking tot het Amberbaken gebied op de noordkust van Nieuw-Guinea.

We hebben gezien dat hier eeuwenlang niet incidenteel maar stelselmatig mensen werden geroofd, die als slaven werden doorverhandeld naar onder andere de Molukken. We mogen aannemen dat als in 1706 de Salawattiërs 'zich onthielden met roof, voornamelijk op de inwoners van Nieuw-Guinea', en in 1730 de Pataniërs al 'van geslacht op geslacht' gewend waren op de noordkust van de Vogelkop mensen te roven, deze mensenroof en slavenhandel al in de zeventiende eeuw een bekend verschijnsel is geweest.

Die mensenroof en slavenhandel op de noordkust had gevolgen voor de woonwijze, landbouw mogelijkheden en de intra- en intertribale be-

trekkingen van de Amberbaken in het kustgebergte van de Noordoost-Vogelkop.

In de negentiende eeuw voltrokken zich in de Oost-Indonesische archipel processen van staatsvorming binnen welk kader de slavenhandel op de noordkust van de Vogelkop, ondanks een opbloei vanuit de Dorehbaai, afnam en de vrije handel kon opkomen. Met de opkomst van die handel werden eeuwenoude monopolies van de 'gezanten' van de Sultan van Tidore doorbroken. Hetzelfde gebeurde ook met het recentere monopolie van de Doreërs in de handel op de noordkust van de Vogelkop. Hierdoor kwam de bevolking in de kustgebieden langzaam uit een tot dan toe opgelegd isolement.

De geschetste ontwikkelingen in de betrekkingen die vanuit de Oost-Indonesische archipel met Amberbaken werden onderhouden bleven niet zonder gevolgen voor de bevolkingsgroepen in het achterland van Amberbaken en vormen mede het kader waarin we de eerste berichten uit de negentiende eeuw over de Kebar moeten plaatsen.

### 1.2. De Kebar in de tweede helft van de negentiende eeuw

Een eerste terloopse opmerking in een geschreven bron over de Kebar is afkomstig van Fabritius. Hij merkt over de taal van de Amberbaken op: "Hunne taal komt overeen met Arfoe en Rewar meer landwaarts gelezene stammen" (De Vereeniging 1855:720). Van Fabritius is ook het eerste bericht afkomstig over aanvallen op de Amberbaken door hun "naburen". Dat met die naburen behalve lieden van Aas (noordwestkust) of Doreh (noordoostkust) ook binnenlanders bedoeld kunnen zijn geweest, werd pas in 1877 duidelijk. In dat jaar zond A.A. Bruyn<sup>12</sup> als eigenaar van het gelijknamige handelshuis op Ternate een expeditie<sup>13</sup> uit naar de Karon aan de westgrens van het Kergagebied.<sup>14</sup> Aan het hoofd van deze expeditie plaatste hij Leon Laglaize, door Bruyn voorgesteld als een jonge Franse natuuronderzoeker. Laglaize verbleef met elf jagers een maandlang onder de Karon. De tijdens deze expeditie door Laglaize verkregen informatie werd nog in dat zelfde jaar door zijn opdrachtgever Bruyn gepubliceerd.<sup>15</sup> Omdat het hier een eerste en voor die tijd uniek bericht betreft over de inter- en intratribale verhoudingen bij de Kebar, Karon en Amberbaken zal ik Bruyn uitvoerig citeren.

"De Karons verschillen onder anderen van hunne naburen, de Amberbaken en Kébars, daarin, dat zij slechte landbouwers zijn. Dit verplicht hun veelal ... bij hunnen burenen te gaan koopen of wel van deze te gaan rooven. ... Liederen van Biak, Maforeezen en zelfs Maleijers komen dikwijls te Soakris om handel te drijven. Zijn te Soakris prauwen gearriveerd, dan dalen de Karons van hunne bergen af, brengen slaven en gedroogde huiden van paradijsvogels mede en verruilen die handelsartikelen tegen kralen, kapmessen en armbanden ... . Met de Kébars drijven de Karons dagelijks ruilhandel. Beide stammen zijn menscheneters. De Kébars verlaten hunne bergen nooit. Om handel te drijven zijn de Karons verplicht zich tot hen te begeven. De Kébars zijn goede landbouwers en planten jams en groenten. Tabak wordt vooral door hen in groote hoeveelheid aangeplant. De Karons koopen tabak van de Kébars, voor eigen gebruik en ook om die weder aan de handelaren, die Soakris aandoen, te verkoopen. De Amberbaken komen, daar zij de Karons zeer vreezen, weinig met hen in vriendschappelijke aanraking, maar handelen met de Kébars op de zelfde wijze als dit de Karons doen. De hoeveel-

heid tabak, die jaarlijks door de Kébars aan de Karons en de Amberbaken in ruil gegeven wordt, is aanzienlijk. Overal langs de kust en de Geelvinkbaai ... is de van de Kébars afkomstige zoogenaamde tabak van Amberbaken bekend, en wordt die zeer op prijs gesteld. Begeven de Karons zich tot de Kébars en hebben deze laatsten door een of andere omstandigheid geen ruilartikelen, dan vereenigen de Karons zich en nemen de kinderen die hun in handen vallen als slaven mede. Willen de Kébars zich van hunnen producten ontdoen en kunnen de Karons die niet komen ruilen dan heeft het omgekeerde plaats en maken de Kébars het de Karons lastig.

Hebben de Karons ook dikwijls met de Kébars strijd te voeren, toch laten zij de Amberbaken niet geheel met rust. Van tijd tot tijd vallen zij ook dezen aan om slaven te rooven en zich het noodige vleesch voor hunne feestmalen te verschaffen. Van daar de groote vrees die de vreedzame Amberbaken voor de Karons voedden. Is er sprake van een inval van de Karons in het land der Amberbaken dan vluchten deze naar de kust, have en goed in de macht hunner vijanden achterlatende. De Karons hebben een opperhoofd, dat bij hen in het gebergte verblijft houdt, maar erkennen bovendien het oppergezag van een oude Maforees die aan de kust in het dorp der Maforeezen, Wapai genaamd, woont. Die Maforees staat bij de Karons zeer in aanzien, ontvangt schatting van hen en is een zeer geslepen persoon. De schatting bestaat in gedroogde paradijsvogelhuiden en slaven en wordt eens per jaar voldaan. De oude Maforees gebruikt de sterke volwassen slaven om voor hem land te bebouwen en verruilt gewoonlijk de overigen, evenals de paradijsvogelhuiden tegen blauw linnen, staafijzer, kapmessen, enz. ... Nadat de heer Laglaize uit het land der Karons teruggekeerd was, en zich aan de kust van Amberbaken bevond, had een zonderling voorval plaats. Maforeezen en Amberbaken vereenigden zich op eene plaats met Karons, en gingen gezamenlijk uit, met het doel eenen Karon onschadelijk te maken, die verdacht werd, door een boozen geest bezeten te zijn, en die, dacht men, allerlei onheil stichtte." (Bruyn 1879:102; 1877:178.)

Bij een beschouwing van de relaties tussen de Kebar en de andere inheemse Noordoost-Vogelkopstammen, blijkt dat de betrekkingen tussen de Kebar en Karon in het westen werden gekenmerkt door ruil en roof. De Karon trokken gewoonlijk naar de Kebar om tegen ruilartikelen tuinprodukten te verkrijgen. Over en weer werden echter goederen, tuinprodukten en... mensen geroofd in geval de Kebar geen tuinprodukten konden leveren of als de Karon die niet kwamen afhalen. In het laatste geval overvielen de Kebar ook de Karon. Desondanks is er sprake van een regelmatige ruilhandel. We krijgen de indruk dat de Karon, die "slechte landbouwers" worden genoemd en voor de voedselvoorziening afhankelijk waren van het verzamelen van "boombladen" (zie noot 15), voor aanvullend voedsel waren aangewezen op de Kebar en Amberbaken. Daarnaast blijkt de befaamde "Amberbaken-tabak" uit Kebar afkomstig te zijn. In de handel met de kust namen de Karon een tussenpositie in. De Kebar verlieten het berggebied niet. Het feit dat over "bergen" en niet over 'vlakke' wordt gesproken komt ook overeen met latere informatie dat de Kebarvlakte lang relatief onbewoond bleef.

De betrekkingen tussen de Amberbaken en Kebar lijken vreedzamer te zijn geweest. Er wordt alleen gesproken van onderlinge ruilhandel, waarvoor de Amberbaken - evenals de Karon - de Kebar kwamen opzoeken. Echter, volgens Raffray, die enkele weken na Laglaize een andere plaats in Amberbaken zelf opzocht, werden de Amberbaken van tijd tot



tijd door de Kebar overvallen.

De positie van de Amberbaken ten opzichte van de Karon was een andere dan die van de Kebar. De Amberbaken "vrezten" de Karon "zeer". Ze werden door de Karon overvallen die slaven of "het noodige vleesch voor hunne feestmalen" nodig hadden. Maar wanneer de Kebar tegenaanvallen deden, wat duidt op een weerbaarheid, dan vluchtten de Amberbaken, alles achter latende, naar de kust.

Wat de rol van de Maforezen aan de kust betreft is het niet ondenkbaar dat de Amberbaken bij overvallen van de Karon vaak het slachtoffer zijn geweest van een krijgsplan tussen het genoemde Karonhoofd en de oude Maforees aan de kust. Beiden onderhielden nauwe banden en ruilbetrekkingen. De vermelde geslepenheid van de oude Maforees behoeft niet alleen betrekking te hebben op de staat van onderhorigheid waartoe hij het Karonhoofd wist te dwingen. We hebben eerder gezien dat de Maforezen meesters waren in het onderling tegen elkaar opzetten van partijen waarmee ze zelf (handels-)betrekkingen onderhielden, en waardoor ze als 'bemiddelaars' munt sloegen uit conflicten waarvan ze zelf op de achtergrond de regie in handen hadden.

Toch waren ook de bewoners van het (kust-)gebergte zelf in een positie om hun handelspartners langs of aan de kust tegen elkaar uit te spelen. Aan de kust was vraag naar slaven, paradijsvogels en tabak, en wel te Saokris (Saukris) en Wapai. Saokris werd kennelijk nog niet permanent bewoond, want hier handelden de Karon rechtstreeks met lieden die per prauw kwamen: Biakkers, Maforezen en 'maleijers'. Het laatste was waarschijnlijk een verzamelnaam voor en de 'gezanten van Tidore' en de - opkomende - vertegenwoordigers van de 'inlandsche koopvaardij'. Wapai werd het "dorp der Maforeezen" genoemd. Kennelijk stond alleen dit dorp rechtstreeks onder de invloedssfeer van de Dorehbaabewoners.

Aangaande de invloed van de 'raja' van Salawatti of anderen moet worden opgemerkt dat niet wordt gezegd dat de 'maleijers' behalve Saokris ook het oostelijker gelegen Wapai aandoen. Kennelijk lag tussen Saokris en Wapai de oostgrens van de invloedssfeer van de 'maleijers' en de westgrens van de invloedssfeer van de 'Maforeezen'. Beide partijen trachtten hun invloed te handhaven of uit te breiden, zoals al eerder is opgemerkt.

Zowel via Saokris als via Wapai kwamen de Kebar door ruilrelaties met de Amberbaken of de Karon in het bezit van handelsartikelen. Ik merk hier reeds op dat Laglaize, die blijk gaf oog te hebben voor de materiële cultuur van de Kebar en Karon, met geen woord rept over het voorkomen of ruilen van 'oude weefsels' of kain timur waarvan latere reizigers die dieper het binnenland in trokken wel melding maakten.<sup>16</sup> Het 'blauw linnen' waartegen aan de kust slaven en paradijsvogels werden geruild is een ruilgoed van een andere categorie. Ik kom in hoofdstuk III hierop terug.

Wat het effect van de mensenroof en slavenhandel ook was op de intra- en intertribale betrekkingen, de angst van de Amberbaken voor de Karon werd nog overvleugeld door hun gezamenlijke angst voor hekserij. De vijandigheden tussen de Karon, Amberbaken en Maforezen waren groot, maar een gezamenlijk geloof in hekserij maakte het van tijd tot tijd mogelijk dat vijanden (tijdelijk) vrienden werden - of omgekeerd - ter bestrijding van die hekserij (zie ook hoofdstuk IV).

Ter afsluiting van de berichten afkomstig van Laglaize wil ik tenslotte het punt van het beweerde kannibalisme aanroeren. Zowel de Karon als

de Kebar worden van kannibalisme beschuldigd. De bijzonderheden welke Laglaize geeft over het ontleden van een gedode vijand, de wijze waarop het vlees werd klaargemaakt voor consumptie, de opmerking dat dit het werk van de vrouwen was en dat men bij deze maaltijden veel palmwijn dronk en nog andere details doen vermoeden dat Laglaize een en ander uit eigen waarneming heeft genoteerd. Het is echter niet uitgesloten dat notities over de voedselbereiding werden gecombineerd met schrikwekkende verhalen van de gidsen van de kust die als tolk zullen hebben gefungeerd. De laatsten zullen er belang bij hebben gehad de Karon en Kebar zo zwart mogelijk af te schilderen. Immers, Laglaize met zijn elf jagers daar in het binnenland was een bedreiging voor het monopolie van de gidsen-kustmensen in onder andere de paradijvogeljacht en -handel.

Aan de andere kant schijnen de Karon in de eerste plaats verzamelers geweest te zijn die voor hun hoofdvoedsel waren aangewezen op "boom bladen". Men at ook sago "zoo men zich die heeft kunnen verschaffen" (Bruyn 1879:187) en beschikte "in zeldzame gevallen" over een "weinig" jams of het vlees van het dier. De Karon waren kennelijk niet erg goede jagers. In dit verband is het belangrijk dat Laglaize elders mededeelt dat de bewapening van de Karon oorspronkelijk bestond uit: "2 à 5 lansen van ijzerhout, die 6 voeten lang, en voorzien zijn van een puntig bewerkte been van een wild varken. Met deze lansen werpen de Karons, en weten zij op tamelijken afstand met groote juistheid doel te treffen. Vooral bij jacht op wilde varkens worden de lansen gebruikt. Enkele Karons zijn in het bezit van bogen en pijlen, maar deze wapens zijn, evenals de parangs [kapmessen], ingevoerd, wat met de boven beschreven werplansen alleen niet het geval is." (Bruyn 1879:189.)

Het is gezien de huidige wijze van jagen en afgezien van het gebruik van valkuilen en -strikken - waarover we niets bij Laglaize lezen - onwaarschijnlijk dat de Karon gemakkelijk met alleen werplansen wilde varkens zullen hebben gevangen. (Deze lansen verspelen de jagers - in Kebar - niet graag en ze worden alleen gebruikt om het dier af te maken. Men verwondt het dier eerst met pijlen en pas na een langdurige afmatting durft men het beest te benaderen.) Het is de vraag of de Karon bij gebrek aan pijlen en bogen - die immers door enkelen pas waren verworven - gemakkelijk een prooi vingen en over voldoende vlees konden beschikken. Het is niet ondenkbaar dat wanneer Laglaize spreekt over het "noodige" vlees voor de feestmalen, dit letterlijk opgevat dient te worden (zie ook hoofdstuk IV, paragraaf 1.8.).

De betekenis van de informatie afkomstig van Laglaize voor ons onderzoek naar de omvang en vertakkingen van de slavenhandel op Amberbaken is dat mensenroof en slavenhandel niet beperkt waren tot de bevolking van het kustgebergte. Ook bevolkingsgroepen in het directe achterland waren zowel actief als passief betrokken. Met name worden in dit verband de Kebar en Karon genoemd. We weten nu zeker dat onder de slaven 'van Amberbaken', die via Wapai en Saokris hun weg vonden naar het westen en oosten, zich ook mensen uit het Kebar- en Karon-achterland van Amberbaken hebben bevonden. Toch mag worden aangenomen dat van de bevolkingsgroepen in de Noordoost-Vogelkop de Amberbaken het meest hebben geleden van de slavenhandel en mensenroof. Ze waren als bewoners van een kustgebergte met een (semi-)sedentaire bestaanswijze (rijstbouw) en een op grond van de terrein-

gesteldheid in dat kustgebergte noodgedwongen verspreide woonwijze niet alleen kwetsbaar voor overvallen vanaf zeezijde, maar blijkens de berichten van Laglaize ook voor overvallen van de (kennelijk toen nomadische) Karon in het achterland.

## 2. Exploratie en pacificatie (1900-1945)

Onder pacificatie wil ik verstaan het verschijnsel dat aan een relatief autonome bevolkingsgroep door een centrale intertribale of -regionale instantie een op meerdere bevolkingsgroepen gerichte vorm van maatschappelijke organisatie en controle wordt opgelegd, die de voorheen betrekkelijk autonome groep voor het eerst en duurzaam invoegt in een groter staatkundig verband.

### 2.1. De Kebar anno 1905

Het eerste bericht uit deze eeuw over de Kebar dateert van 1905. In dat jaar blijkt bij de in 1898 opgerichte bestuurspost Manokwari in het aangrenzende Doreh een agentschap van de Koninklijke Pakketvaart Maatschappij (K.P.M.) te zijn opgericht. De agent Ruys van deze maatschappij bereikte in 1905 als eerste Europeaan de Kebarvlakte. Het doel van zijn tocht was het schieten en opkopen van vogels en het doen van een onderzoek naar bosprodukten. Wat het laatste betreft: op de wereldmarkt was de vraag naar kopra en kopal (hars van de Agathisboom voor de bereiding van verfprodukten) toegenomen.

Ruys voer met een prauw naar de monding van de Manggen - ook wel Waarmangkenni genoemd (de rivier waarop in 1877 ook Laglaize zijn tocht naar de Karon begon). Bij de monding van deze rivier aangekomen werd Ruys door de branding geholpen door Pataniërs en Gebiërs, terwijl hij in een nabijgelegen nederzetting aan de rivier Wabeni - een zijstroom van de Manggen - hulp kreeg van Mamoribo's "een stam der Schouten-eilanders, die reeds jaren daar woont" (Ruys 1906:321).

Ruys wilde zijn Karondragers vooruit betalen, elk met twee stukken katoen, maar bericht dat ze de voorkeur gaven aan een hakmes en slendang. De Karon - zo bleek Ruys later - gebruikten nog draagdoeken gemaakt uit boombast.

Het eerste bivakhuis - eigendom van de Karongids - was gebouwd op zes meter hoge palen midden in een grote tuin. Op een zaterdag vertrokken ze vanaf de kust en bereikten de daaropvolgende woensdag het eerste huis in "Gegar" (Kebar): in feite het Amiridal op de grens van het Karon-Kebargebied in het binnenland. Ruys trok derhalve dieper het binnenland in dan Laglaize in 1877, die toen aan de zeezijde van het Tamrau-kustgebergte bleef. De in het Amiridal wonende Kebar bleken in het bezit te zijn van allerlei goederen die achtentwintig jaar eerder nog niet door Laglaize bij zijn bezoek aan de naburige Karon werden genoemd:

"een plat geslepen schelp met een rond gat in het midden. ... De boven- zoowel als de onderarm is versierd met allerlei soort armbanden, als koperen, zilveren en glazen, welke van de strandbevolking gekocht worden. ... De bewapening bestaat uit hakmes, lans, pijl en boog en geweer. ... Aan een dakspant vind ik eene zak opgehangen, met boom-schors-lappen omwonden; deze zak bevat *oude weefsels*, van dezelfde soort als men bij andere Halifoeren [binnenland-bewoners] van Nieuw-

Guinea aantreft, de waarde dezer weefsels, die versierd zijn met varkenstanden, bekken van jaarvogels, kangeroestaarten en vederen verschilt van 1 tot 10 stuks paradijsvogels." (Ruys 1906:326, 328- 329; mijn cursivering.)

Ook bleek dat de betrekkingen tussen de Kebar en de Karon nog gespannen waren. Toen enkele Kebarmannen het bivakhuis aan de Amiri onverwacht binnenkwamen, dekte men ineens het gezicht van Ruys' Karongids toe met een mat toen de laatste van hen binnenkwam. De vader van de gids was naar werd gezegd op beschuldiging van hekserij "... gedood, zijn broer levend gevangen, aan een boom gebonden en daarna met hakmessen en lansen afgemaakt, waarna beiden verslonden werden. Het verwonderde me zeer, dat Serampi [de Karongids] onder dat alles zo kalm bleef; alleen het woest flikkeren zijner oogen getuigde, dat hij den moordenaar gaarne te lijf was gegaan." (Ruys 1906: 329.)

Het Amiridal verlatend passeerde Ruys een plek waar naar zeggen enkele jaren eerder een handelaar, Baassie geheten, "verradelijk werd aangevallen en opgegeten". Volgens Ruys' gids zou dit gebeurd zijn op bevel van de zoon van de Raja van Salawatti en "zouden voor de vergunning om Baassie op te eten aan dien zoon 2 slaven en 10 vogels betaald zijn." (Ruys 1906:327.) Een en ander werd door Kebar die Ruys later ontmoette bevestigd.

Na ruim een week keerde Ruys via de Senopirivier - één van de bronrivieren van de Ayfat - terug naar de kust. Daar hoorde hij in Saukorem (Amberbaken) dat in de buurt enkele dagen daarvoor een oude vrouw door de Kebar was vermoord en opgegeten. De Kebar zouden zijn ingehuurd door iemand van Amberbaken en "mochten haar dan opeten, maar moesten daarvoor twee corges [twintig stuks] paradijsvogels, den gewonen prijs voor een mensch, betalen. In stukken bamboe werd het lijk gekookt en medegenomen en daarna bij een feest al dansende verslonden." (Ruys 1906:328.)

In hoeverre al deze berichten over moorden en kannibalisme betrouwbaar zijn, is moeilijk te zeggen. Hoewel ik nauwelijks kan aannemen dat met het bedekken van het gezicht van Ruys' gids bij het binnenkomen van een vermeende moordenaar van de vader en broer van die gids een toneelstukje werd opgevoerd, moeten we er rekening mee houden dat de kustmensen - die uiteindelijk als tolken zullen hebben gefungeerd - deze berichten hebben overdreven om de vogeljagers af te schrikken zelf de jacht in het binnenland ter hand te nemen; daarmee pogend de eigen monopoliepositie in de paradijsvogel- en kopalhandel te consolideren.

Uit de bouw van het eerste bivakhuis - op hoge palen midden in een grote tuin - valt op te maken dat de betrekkingen tussen de Karon en Kebar nog allerminst vriendelijk waren. Ook blijkt dat de Kebar - in tegenstelling tot wat Laglaize in 1877 hierover berichtte - in 1905 wel aan de kust verschenen en dat de betrekkingen met de hier wonende Amberbaken van dien aard waren dat de laatsten de Kebar wel inhuurden om onderlinge geschillen met moord te beslechten. Waarom genoemde oude vrouw moest worden vermoord vermeldt Ruys niet.

Voorts hebben we gezien dat nog omstreeks 1905 slaven werden geleverd aan de (zoon van de) raja van Salawatti en ook onder welke condities dit gebeurde. Verder noem ik nog het feit dat Ruys elders in zijn bericht melding maakt van het voorkomen van framboesia in het binnenland (Ruys 1906:326.)

Tenslotte wil ik aansluitend op hetgeen Ruys schreef over 'oude weefsels' hier alvast - vooruitlopend op hoofdstuk III, paragraaf 1 - opmerken dat het feit dat hij de waarde van deze oude weefsels uitdrukt in een aantal paradijsvogels nog niet behoeft te betekenen dat die vogels ook rechtstreeks aan de kust verruild werden tegen die weefsels. Deze weefsels worden namelijk in geen enkele bron - voor zover mij bekend - als betaalmiddel aan de noordkust genoemd. Ik kom hier in hoofdstuk III uitgebreid op terug, maar wil er hier op wijzen dat Ruys zelf voor de doeken die hij als betaalmiddel wilde geven niet de term 'oude weefsels' maar 'stukken katoen' hanteerde. Het is duidelijk dat we hier met twee verschillende categorieën doeken te maken hebben: verschillen die betrekking hebben op de ouderdom en de waarde van de doeken. Niet alleen sprak Ruys - in 1905 - al van oude weefsels, ook waren die veel meer waard dan de stukken katoen die hij zelf als betaalmiddel aanbod: de eerste werden verruild tegen 1 tot 10 paradijsvogels, de laatste waren van mindere waarde dan een kapmes of slendang.

Het bezoek van Ruys moeten we plaatsen in een periode waarin "de vogelhandel voor de Papoea's verlopen is, wijl de vreemdelingen zelf de kust afreizen en zelf handelen" (BUZV 1907:23; Verslag Militaire Exploratie 1920:303). In Europa, met name Frankrijk, schreef de mode namelijk in het begin van deze eeuw paradijsvogelveren op dameshoeden voor. Er werd daar f 50,- tot f 200,- per vogel betaald, terwijl de kustpapoea's gewend waren f 6,- tot f 16,- per vogel te ontvangen (Verslag Militaire Exploratie 1920:302; F.J.F. van Hasselt 1926). De kustpapoea's verloren hun tussenpositie in deze handel nu de binnenland-bewoners meer en meer rechtstreeks de felbegeerde '*barang pantai*' (kustgoederen) van de handelaars verkregen. Bovendien kwamen de binnenlanders nu ook zelf in het "bezit" van geweren die ze huurden van de handelaars tegen een bepaald aantal nog te schieten vogels (Verslag Militaire Exploratie 1920:302).

In de jaren twintig legde de regering de paradijsvogeljacht aan banden - een jachtseizoen en vergunningenstelsel werd ingevoerd en de invoer van kruit en lood beperkt -, maar in het binnenland bewaarde men de geweren en werd clandestien kruit en lood betrokken van kolonisten of Chinese handelaars of winkeliers in het groeiende stadje Manokwari.

Ook in de handel op de kust was de slavenhandel een aflopende zaak. Slaven die een beroep deden op de regering werden niet langer vrijgekocht maar vrijgemaakt, terwijl de slavenhouders werden gestraft. Nog in 1918 werd de Oetoesan - gezant - van Salawatti ontslagen omdat hij nog 143 slaven in dienst had.

Ruys' belangstelling voor bosproducten had ook te maken met het feit dat door de intensieve jacht in de kuststreken het steeds moeilijker werd om aan vogels te komen. De handelaars gingen uitzien naar andere bronnen van inkomen. Op de Europese markt nam de vraag naar kopal toe als grondstof voor de vernisbereiding. Ook uit het boven-Amberbakengebied werd in latere jaren kopal ('*damar*') betrokken. In 1935 bleken de meeste bomen hier doodgetapt; in 1936 volgde een wettelijke damartapverordening ter bescherming van de Agathis tegen ondoelmatige tapmethoden die het afsterven van deze bomen tot gevolg hadden.<sup>17</sup>

In dit verband kan nog genoemd worden de teruggelopen betekenis van de rijstbouw in Amberbaken voor de handel op deze kust. Deze verbouw zakte na nog een paar goede oogsten in het eerste decennium van deze eeuw in de volgende decennia terug, want in de jaren dertig

is er alleen nog sprake van een kleine surplusopbrengst van rijst voor de betaling van belasting in natura.

## 2.2. Nogmaals Amberbaken: 1902 en 1905

Hoewel in dit hoofdstuk het Kebarbinnenland centraal staat, wil ik nog twee bezoeken aan de Amberbakenkust noemen. Niet alleen sluiten deze bezoeken qua tijdstip en verkregen informatie nauw aan bij wat eerder - met Amberbaken als uitgangspunt - over de noordoostkust van de Vogelkop is geschreven, ook krijgen we nu enige informatie over het tot nu toe vrijwel onbekende Oost-Amberbaken, "Arfoe"-gebied. De Arfu zijn van betekenis omdat ze, evenals de Kebar, oorspronkelijk afkomstig zijn uit het boven-Anari-berggebied en qua taal en verwantschap nauwe banden hebben met de Kebar en Amberbaken (zie hoofdstuk II).

In 1902 bezocht Moolenburgh de Arfu om "gedroste Atjehneezen" op te sporen (Moolenburgh 1902:170). Naast weer bijzonderheden over uiterlijk en behuizing ("op hooge palen") vernemen we dat de bruidsprijs bij de Arfu bestond uit: "handelsgoederen, van de strandbevolking door ruil verkregen *stukken blauw katoen (tjolopan)*, sarongs, slendangs, messen, bijlen, parangs [kapmessen], kralen..." (Moolenburgh 1902: 166, mijn cursivering).

Moolenburgh is ook de eerste Noordoost-Vogelkopbezoeker die sprak van geloofsvoorstellingen bij de Arfu: "zij verklaarden althans, dat diegenen, die ("mati betoel") niet in een "raak" [rooftocht] of bij ongeluk, om het leven kwamen, volgens hun begrip door een hogere en bovennatuurlijke macht tot zich genomen werden. Voor een onderzoek naar fetisisme, animisme, enz. was de tijdruimte te kort." (Moolenburgh 1902:167.)

Interessant is Moolenburghs verklaring dat slavernij bij de Arfu onbekend was. Ook vernemen we dat in dat jaar Ternataanse paradijsvogeljagers aan de Arfukust woonden (Moolenburgh 1902:169).

In 1905 bezocht vervolgens de Assistent-Resident van Manokwari, L.A. van Oosterzee, de noordoostkust. Aan de monding van de Kasirivier stonden een paar huizen bewoond door mensen van "Randi" (Dorehbaai), die er een gedeelte van het jaar verblijf hielden (Oosterzee 1906:142). De Arfu woonden toen nog niet aan de kuststrook en hun taal rekende Van Oosterzee tot het "Mansibabéer". (Het laatste betekent dat Van Oosterzee kennelijk stuitte op de Meax die zich ook te Arfu vestigden; zie ook hoofdstuk IV, 1.7.) De bevolking van Doreh bleek een zekere suprematie uit te oefenen over de Arfu.

Verder westwaarts tussen Saukorem en Saukris ankerde hij aan de monding van de Buani. De huizen stonden ook hier geïsoleerd: "meest op steile punten en bergtoppen, te midden van aanplantingen van oebi en pisang. Zij zijn 5 tot 7 à 8 meter uit den grond, ruw gebouwd, met een omwandeling van boomschors en een vloer van latten en elk huis wordt door meerdere gezinnen bewoond." (Moolenburgh 1902:144.) Kennelijk was deze bouw en woonwijze (nog) nodig, want twee maanden eerder had een bende "Karoonders een huis in Amberbaken aangevallen ... Een vrouw werd gedood en opgegeten en een andere vrouw en kind voerde men als gevangenen mee. Er was een *geschil tusschen lieden van Amberbaken en een der partijen had de Karoonders te hulp geroepen*. De strijd werd tenslotte door betaling beëindigd en de geroofde personen werden *ingelost*." (Moolenburgh 1902:145; mijn cursivering.)

We zien hier opnieuw dat er bij de Amberbaken ook sprake was van on-

derlinge strijd. Ook valt uit het feit dat begin deze eeuw bij dergelijke geschillen de hulp werd ingeroepen van de Karon, en dat door die Karon gekidnapte personen van de tegenpartij weer werden "ingelost", op te maken dat de betrekkingen tussen deze stammen niet alleen (meer) werden bepaald door vrees van de eersten voor de laatsten - of een gezamenlijke vrees voor hekserij, zoals we eerder zagen - maar dat oorlogshandelingen en onderhandelingen hand in hand gingen.

### 2.3. *Exploratie en kolonisatie*

Nadat, met de vestiging van een eerste bestuurspost op Noord-Nieuw-Guinea in Manokwari, de Vogelkop in 1898 deel ging uitmaken van de Onderafdeling Manokwari van de Residentie Ternate, werden de Kebar in de eerste decennia van deze eeuw geconfronteerd met patrouilles van militairen en veldpolitie. Het doel van deze patrouilles was terreinverkenning en "vlagvertoon". De Kebarvallei werd in 1903, 1911 en 1913 door dergelijke patrouilles onder leiding van respectievelijk Helb, Van der Ploeg en De Bruyn doorkruist en stukje bij beetje in kaart gebracht. In 1918 en 1932-1933 volgden de eerste bodemkundige verkenningen onder leiding van Kemmerling en Wentholt.

In de daaropvolgende jaren werd de aandacht op de Kebarvallei als kolonisatiegebied gevestigd (Klein 1937-38; Winsemius 1936), terwijl in 1939 de Kebar ook door de zendeling Grondel en de bestuursambtenaren Bouwens en Klaasen werden bezocht.

In 1934 hadden zich op de Kebarvlakte enkele Indo-Europese kolonisten gevestigd. Het betrof een zevental mensen, afgescheiden leden van de S.I.K.N.G. (Stichting Immigratie en Kolonisatie Nieuw-Guinea)<sup>18</sup>, die slechts tot 1936 bleven. Weliswaar werd de bodemvruchtbaarheid bevredigend genoemd - de kolonisten legden zelfs sawahs aan - , maar de beperkingen van het gebied in verband met de geïsoleerde ligging en afhankelijkheid van de eveneens moeilijke bereikbare Amberbakenkust maakten de kolonisten - die geen steun kregen - een langer verblijf onmogelijk. Pas na de Tweede Wereldoorlog zou een nieuwe kolonisatiepoging worden ondernomen.

Dankzij deze kolonisten leerden de Kebar mais en pinda's verbouwen en verschenen ook de eerste koeien op de vlakte. Die koeien waren in 1935 aan Papoea's in Amberbaken in 'deelteelt' gegeven, maar omdat dit project niet slaagde - de Papoea's zouden de verzorging en het onderhoud van de omheiningen te veel werk hebben gevonden -, werden de koeien vervolgens in deelteelt gegeven aan de kolonisten in Kebar.

### 2.4. *De eerste bestuurspost: 1938*

In 1937 volgde een tournee van de Controleur van Manokwari, W. Kuiper, naar de Kebarvlakte met als doel: het bepalen van de standplaats voor een bestuursassistent; het zoeken van een goede verbinding naar de kust; een onderzoek naar de politieke situatie; het opstellen van een lijst van te erkennen kamponghoofden; de registratie van de bevolking en het uiteenzetten van de houding van het bestuur tegenover "Papoeese feesten, dansen en adat":

"Het doel van mijn komst werd uiteengezet n.l. vestiging van een nieuwe bestuurspost. Ten teken daarvan werd door mij tijdens de bespreking [met de kamponghoofden over adat en stam-indeeling] de driekleur plechtiglijk geheschen boven de Kebar-vlakte. Alle oude perkara's [ge-

schillen] die er nog mochten zijn zouden langs minnelijken weg worden geregeld: oude misdaden en overtredingen worden geseponeerd. Er zou een streep gezet worden onder het verleden, onder al wat geschied is vóór het hijschen van deze vlag. Doch al wat gebeurt na het hijschen van deze vlag zou streng onderzocht en bestraft worden. Uiteengezet werd dat de Compagnie in het geheel geen verandering wil aanbrengen in de adat-lama [oude zeden en gebruiken]. Slechts het hongien en het tot soeangi [hekserij] verklaren en wat daaraan vastzit moest uit zijn. ... Geëischt werd de uitlevering der geweren. Voldeed men hieraan niet gewillig, zoo zouden patrouilles gezonden worden om die in beslag te nemen en de bezitters er van op te sporen met alle gevolgen van dien. ... Gevorderd werd aanmelding van alle personen bij den b.a. (bestuursambtenaar) voor de registratie met blanco belastingbiljetten. Verder werd de bevolking opgewekt hulp en bijstand te verleen en aan den b.a. bij het bouwen van de bestuurspost en het aanleggen van de wegen." (Kuiper 1938-39:359-60.)

Daarmee werd op 15 oktober 1937 de eerste bestuursassistent, R.G. Rehatta, van het zelfstandige district Kebar van de Onderafdeling Manokwari van het zelfbesturend Landschap Tidore geïnstalleerd. Het laatste hield in dat de Kebar qua rechtspraak kwamen te vallen onder de zogenaamde Landschapsrechtbank. Deze instelling sprak recht "overeenkomstig de bestaande godsdienstige wetten, volksinstellingen en gebruiken, voorzover niet in strijd met algemeen erkende beginselen van billijkheid en rechtvaardigheid" (Kuiper 1937).

De geweren die moesten worden ingeleverd waren de zogenaamde voorlaadgeweren uit de tijd van de vogeljacht. Kuiper achtte het niet nodig om op de Kebarvlakte een politiepost op te richten. De Kebar vond hij minder strijdlustig dan de bevolking rond de Anggimeren (centrum Oost-Vogelkop). Het is niet duidelijk waarop Kuiper zijn mening over de strijdlust van de Kebar baseerde. Mogelijk hadden de Kebar minder geweren in te leveren dan de Manikion van de Anggimeren, waar wel een politiepost was gevestigd en waar in twee jaar tijds 25 geweren werden ingeleverd (Kuiper 1937:142, 143).

Veel direct effect zal het optreden van de controleur en de installatie van een bestuurs-assistent niet hebben gehad. Het pacificatieproces werd onderbroken door de Tweede Wereldoorlog. In die tijd maakten de Kebar kennis met de guerrillagroep Kokkelink (De Kock 1981). Ook werden ze geconfronteerd met de Amerikaanse en Nederlandse bevrijders van deze guerrillagroep. Het enige dat nog aan deze oorlog herinnert is het vliegveld, het wrak van een Japans vliegtuig ten zuidwesten van het dorp Ibanari en de verhalen over parachutisten die de guerrilla's kwamen ophalen.

### *3. Gerichte pacificatie: dorpsvorming; de zending, de missie en het bestuur (1945-1962)*

#### *3.1. De eerste evangelist - de zending*

Naast de - tijdelijke - vestiging van een eerste bestuurspost in Kebar in 1937 was de komst van de eerste evangelist in 1948 een belangrijk moment in de ontsluiting en pacificatie van de Kebarvlakte en haar bewoners.

Onder een evangelist moet hier voor deze jaren worden verstaan een



persoon, die - na enkele jaren lager onderwijs te hebben genoten - door vertegenwoordigers van de zending van de Nederlands Hervormde Kerk (Z.N.H.K.; voortgekomen uit de Utrechtse Zendingsvereniging) via cursussen was opgeleid om de bewoners van 'nieuwe' gebieden te kerstenen via evangelieverkondiging in dagelijkse ochtendwijdingen, of wekelijkse kerkdiensten. Tot zijn taken behoorde ook de dorps-gemeentevorming en de (stimulering van de) bouw van huizen, een kerkgebouw en eventueel een schoolgebouwtje, waarin hij eenvoudig lager onderwijs verzorgde voor de kinderen van de families die hij in de nederzettingen wist te verzamelen. Het is niet onbelangrijk er op te wijzen dat het initiatief tot de vestiging van een evangelist in een gebied of dorp vaak uitging van de betrokken bevolking. Hoe en onder welke omstandigheden de zending contact kreeg met de Kebarbevolking blijkt uit het volgende verhaal dat ik optekende uit de monden van broers en zonen van de personen die bij de volgende zaak waren betrokken.

#### Case 1. De eerste evangelist

"In de jaren voor de evangelist Rumander hier kwam, vermoordde Ikem Asentowi iemand van de Karon die onder Ikems boom in slaap was gevallen [van diens palmwijn had gedronken]. De Karon beantwoordden dit met het doden van Ikems oudere broer en zijn vrouw. De oudere broer van die vrouw doodde toen uit wraak een andere broer van Ikem. Bovendien vroeg hij aan Ikem als schadebetaling voor zijn vermoorde zuster twintig tot dertig Kain Toba (kain timur-doeken; zie hoofdstuk III) of een slaaf als '*ganti manusia*' (bedoeld om de vermoorde te vervangen). Maar Ikem was een echte '*orang jahat*' (agressief persoon) en wilde niet betalen. Toen kidnapte de schoonzoon - een Manim uit het Kasigebied - van de inmiddels overleden broer van de vermoorde vrouw (die broer had zelf geen zoon, alleen een gehuwde dochter), het zontje van Ikem. Ikem woonde toen te Arambiti hier dicht bij Anjai. Die kidnapping was niet naar de zin van de *muma* (M.B.) van de gegijzelde: Sobuat Auri, de '*kepala perang*' (oorlogshoofd) van Oost-Kebar. Hij verzamelde zijn mannen en met geweren trokken ze naar Arambiti. Voor het huis waar Manim zich met het zontje van Ikem ophield hield Sobuat halt. Hij schreeuwde luid: "als jullie die jongen niet laten gaan dan schiet ik jullie straks allemaal dood". Manim liet de jongen toen gaan, maar omdat Ikem en Manim het niet eens konden worden was er de daarop volgende jaren steeds sprake van ruzie en '*suangi*' (hekserij). Daarom ging het grote adathoofd ('Kepala Besar' door het bestuur als zodanig erkend) aan de kust te Warsnembri, onder wiens invloed de hoofden van Kebar stonden, zich ermee bemoeien. Hij riep de partijen naar de kust en beval hen de '*obat suangi*' (gif waarmee moorden zouden kunnen worden gepleegd; zie hoofdstuk IV) aan hem te overhandigen. Toen moesten Manim en Auri erkennen dat ze dergelijke 'medicijnen' niet hadden en alleen rechtstreeks doodden met wapens ('*bunuh betul*'). Daarop gaf het grote adathoofd, Jozef Manggapak, de vrouwen opdracht eten klaar te maken en volgde er een gezamenlijke maaltijd en sprak hij de volgende woorden: "het is nu vrede en ik ga de Kebar een '*pelita*' [olielampje, hier bedoeld 'licht' als synoniem voor een evangelist] geven". Na overleg met de gemeente-voorganger in Amberbaken en de zendeling te Manokwari bleek dat van de evangelisten in Amberbaken alleen Rumander bereid was zich in Kebar te vestigen. Hij stelde één voorwaarde: hij wilde wel een geweer bij zich hebben. Toen kreeg Rumander een geweer en volgde Manim en Auri naar Kebar.

Onderweg waarschuwde hij hen: "als jullie daar weer gaan schieten, dan ga ik ook schieten". Zo kwam Rumander in 1948 in Kebar en vestigde zich in Inam, het dorp van Auri."

(Volgens een iets andere versie zou Ikem Asentowi kain timur-schulden hebben gehad bij Manim en die niet hebben willen afbetalen. Daarop zou Manim het zontje van Ikem hebben geroofd en Ikem hebben voorgesteld zijn schuld te betalen met het weggeven van zijn zoon als slaaf. Daarmee ging Ikem niet akkoord, waarop hij contact zou hebben gezocht met Sobuat Auri, omdat ooit een Asentowi-vrouw aan de Auri was uitgetrouwd. Na zijn bekering tot het christendom kreeg Sobuat de naam Paulus.)

In de jaren veertig bevonden zich op de Kebarvlakte alleen de uitsluitend door vertegenwoordigers van de Kebartaalgroep bewoonde nederzettingen Inam, Ibanari, Anjai en Nisandau. Rumander werd in de jaren na zijn komst in 1948 weldra gevolgd door meerdere evangelisten. De eerste generatie evangelisten werd gerecrueteerd uit de nakomelingen van de 'Maforese' bewoners van de Amberbaken-kuststrook.<sup>19</sup> Hun invloed laat zich nog kennen door het groot aantal leenwoorden in het Kebar en het lokale Indonesisch. In de jaren vijftig werden ook een drietal evangelisten van Amberbaken-oorsprong in Kebar geplaatst.<sup>20</sup>

Zoals gezegd ging het verzoek om een evangelist vaak uit van de lokale bevolking. Hierbij speelde naast de vraag om onderwijs competitie tussen de zich vormende nederzettingen op de vlakte een rol. Een eigen school in het pas gevormde dorp vormde het symbool van de 'vooruitgang'. Aan een verzoek om een evangelist werd voldaan op voorwaarde dat de bevolking zich zoveel mogelijk concentreerde in dorpen op de vlakte, een proces waarin de eerste evangelisten zelf een actieve rol speelden. Voor een overzicht van de dorpsvorming in Kebar sinds de jaren veertig verwijs ik naar bijlage 1.

Met de vestiging van evangelisten in Kebar kwam dit gebied wat de organisatie van de zending betreft te vallen onder het ressort Manokwari, dat onder de verantwoordelijkheid viel van een zogenaamde zendingsleraar van de eerder genoemde Z.N.H.K.<sup>21</sup> Het zendingsressort Manokwari ging in 1956 met overige ressorten op in een in dat jaar opgerichte zelfstandige kerk, de G.K.I. Deze G.K.I. sloot zich toen aan bij de Indonesische Raad van Kerken, een daad waaraan in die jaren van strijd om Nieuw-Guinea politieke betekenis werd toegekend.

In de jaren vijftig kregen de Kebar hun eerste lagere scholen. Nadat in 1950 in Inam een zendingsschooltje werd gevestigd, volgde in 1955 een door de overheid gesubsidieerde dorpschool in Anjai. Drie jaar later bevinden zich - ongesubsidieerde - dorpschooltjes in Aniti (Anari), Ibanari en Nisandau. Het leerlingenaantal varieerde van eenendertig in Anjai tot vijftien in de laatstgenoemde nederzettingen op een totale bevolking in de dorpen van 996 zielen. De school bestond slechts uit drie klassen, voor Anjai gespecificeerd naar leerlingental en sexe van de leerlingen (tabel 1).

Opvallend meer jongens dan meisjes bezochten de school, een verschijnsel dat we ook nog voor de jaren zestig en eind jaren zeventig zullen tegenkomen. Van deze scholen bezochten tegen het einde van de jaren vijftig de eerste leerlingen de evangelistenscholen van de G.K.I. in Ransiki aan de oostkust van de Vogelkop. Pas in 1959-1960 kregen de Kebar hun eerste predikant, tevens één van de eerste abiturienten van de Theologische School van de G.K.I.<sup>22</sup>

Tabel 1.  
Leerlingental van de volksschool in Anjai (Winia 1958).

	Jongens	Meisjes
Klas I	11	5
Klas II	5	6
Klas III	4	-
Totaal	20	11

### 3.2. De missie

Nadat in 1928 de eerder door het bestuur ingestelde scheidingslijn tussen zendings- en missiegebieden in Noord- en Zuid-Nieuw-Guinea werd opgeheven, lag ook voor de missie de weg naar de Vogelkop open.

In 1949 bezochten de eerste paters vanuit Sorong en Sausapor (Noordwest-Vogelkop) het oostelijke Karongebied en werd de catechist Teniwut (afkomstig van de Kei-eilanden, nu desahoofd van West-Kebar) aangesteld over de Karon-nederzettingen Tintum-lama, Ases en Miri in het Tokhiri-gebergte ten westen van de Kebarvlakte. In 1950 vestigde de eerste pater, Jorna, zich in Fuog aan de Ayfat en vervolgens in Tintum-lama meer noordwaarts langs de meest oostelijke bovenloop van de Ayfatrivier. In 1958 vond een verhuizing plaats naar Tintum-baru, het huidige Senopi.<sup>23</sup> Vier jaar later werd de in 1952 gestarte missieschool in Ases, waar intussen ook pater Van Beurden werkte, opgeheven en oriënteerde de missie zich - in plaats van op het verre Sausapor aan de noordkust - op Kebar, met het oog op de vliegverbinding met Anjai. In 1958 werd namelijk een aanvang gemaakt met geregelde vluchten op Anjai Kebar in verband met een daar gestart bosbouwproject. Die geregelde vliegdiens was voor de missie een reden om een internaat of minstens een loods voor de opvoer van goederen in Anjai te willen bouwen. Deze plannen stuitten echter op verzet van de Kebarbevolking - die geen vierkante meter grond aan de 'Karon' wilden afstaan -, en op weerstand van de leiding van de Protestantse G.K.I. in Manokwari. De missie week toen uit naar Senopi in het uiterste westen van de Kebarvlakte, waar in 1959 onder supervisie van pater Van der Kraan een eigen vliegveldje werd aangelegd. In Senopi werden een school, internaat en een polikliniek opgericht. Het internaat diende als onderkomen voor de schoolkinderen uit omliggende Karon nederzettingen. Hun ouders volgden later, waarmee de vorming van het dorp Senopi op gang kwam (zie ook bijlage 1).

### 3.3. "The Evangelical Alliance Mission" (TEAM)

In 1952 kwam Kebar in het wereldnieuws door de moord op twee Amerikaanse zendelingen Ericson en Tritt van de TEAM. De TEAM is een Amerikaans en fundamentalistisch zendingsgenootschap, dat in de jaren vijftig haar zendingsactiviteiten begon in het Arfak-gebergte (Oost-Vogelkop). Van hieruit maakten de genoemde zendelingen een verkenningstocht in de bergen ten zuiden van de Kebarvlakte tot in het Oost-Karon/Ayfatgebied. Hier werden ze vermoord door hun Kebargidsen en -dragers. De reden voor deze moord was volgens mijn informanten, waaronder één die destijds schuldig werd bevonden aan de moord, dat na een zware tocht de gidsen-dragers voor het donker zou

worden een bivak wilden opzetten, maar dat de zendelingen nog verder wilden trekken. De Kebar weigerden, waarop de zendelingen hun geweren die door de gidsen werden gedragen terug vroegen. Door dit gebaar van wantrouwen werden de Kebar - naar eigen zeggen - bang: 'takut senjata' (bang voor het geweer). Men doodde daarop nog diezelfde avond de zendelingen.

Enige jaren later ondernamen TEAM-leden nog een tweede poging om contact te krijgen met de Oost-Karon/Ayfatbevolking en maakten in 1956 een tocht naar Tintum om hier de mogelijkheden te onderzoeken voor de aanleg van een vliegveldje en zendingspost (Zevenbergen 1957a:1).

Wat het 'takut senjata' betreft acht ik het niet uitgesloten dat deze "angst-voor-het-geweer" niet alleen te maken had met de houding van de betreffende zendelingen - als gevolg van hun beweerde weinig tactische optreden -, maar dat die angst vooral wel eens te maken zou kunnen hebben gehad met ervaringen in het verleden toen de Kebar nog in het bezit waren van voorlaadgeweren uit de tijd van de vogeljacht, of ervaringen met de Japanners uit de Tweede Wereldoorlog. Om deze redenen zijn de Kebar namelijk nog steeds bang voor de bergbewoners ten zuiden van de vlakte, die nog in het bezit zijn van geweren buitgemaakt op in de Tweede Wereldoorlog in de val gelokte Japanners.

#### 3.4. *Het bestuur*

Bestuurlijke bemoeienis met de Kebar kwam pas na de Tweede Wereldoorlog in de jaren vijftig opnieuw op gang. Het Kebargebied werd toen ingedeeld bij het district Amberbaken en kreeg niet opnieuw een eigen bestuurspost. De Kebar werden van tijd tot tijd bezocht door de districtbestuurder van Amberbaken, controleurs van het Hoofd van Bestuur of verplegers van de gezondheidsdienst in Manokwari. Deze bestuurlijke situatie bleef gehandhaafd tot het vertrek van de Nederlanders in 1962.

Vormt de aanwezigheid van de (inheemse) zending en missie in Kebar - deels tot 1962 - op zichzelf een stukje geschiedenis van de Kebar, veel informatie over de Kebarbevolking heb ik van die zijde noch uit rapporten noch uit gesprekken kunnen verkrijgen. Omgekeerd draagt door afwezigheid het bestuur na de Tweede Wereldoorlog nauwelijks bij tot de geschiedenis van de Kebar, maar verkrijgen we uit tourneeverslagen van tournerende bestuursambtenaren en Memories van Overgave van de Hoofden van Bestuur van de onderafdeling Manokwari wel informatie over die Kebar.

De betekenis van de bestuurlijke bemoeienis met Kebar werd in de jaren vijftig tot en met 1962 vooral gekenmerkt, behalve door de stimulering van de dorpsvorming, door plannen voor opbouw en ontwikkeling. Plannen die slechts ten dele ook door het Nederlandse bestuur werden uitgevoerd.

In de Memorie 1953 lezen we dat in een bijdrage aan een Uno-verslag Kebar - naast Numfor - werd aangewezen als een project voor "Community Development", omdat de mogelijkheden voor landbouw en veeteelt in Kebar gunstig leken te zijn: op 100.000 ha vruchtbare grond slechts een bevolking van duizend zielen. Vanuit Kebar werden al tuinproducten - waaronder veel aardappelen - geleverd aan een 'In- en Verkoop Coöperatie' in Saukorem (Amberbaken). Ook opende het in de oorlog aangelegde en pas weer in 1958 opnieuw geëgaliseerde vliegveld (grasbaan) - 1500 m lang en 50 m breed - nieuwe mogelijkheden voor de

afvoer van (tuin)produkten. In december 1957 bezochten vertegenwoordigers van de "International Bank for Reconstruction and Development" in gezelschap van de directeur van Landbouw en Visserij de Kebarvlakte. In 1954 had zich opnieuw een kolonist in Kebar gevestigd (Lagerberg 1979:111), terwijl in dat zelfde jaar het Boswezen per vliegtuig verkenningen deed boven de vlakte. In het midden van de jaren vijftig werd een bodemkundige opname van de Kebarvlakte gemaakt en werd een begin gemaakt met de aanleg van een kleine proeftuin in Anjai voor de gewassen koffie en cacao. In Kebar, waar noch een bestuurs- noch een politiepost was, werd een basisbivak gevestigd waar bij toerbeurt ambtenaren van het Boswezen verblijf hielden. Begin 1958 kwam de eerste 'radiotelefonieverbinding' tussen Manokwari en Kebar tot stand. De Kebarvlakte werd aangewezen als kernobject voor cultuuraanleg en exploitatie van de Araucaria (voor een houtindustrie) en de Agathis (voor de kopalwinning). Er werd een begin gemaakt met de bouw van personeelswoningen en magazijnen en de aanleg van een kwekerij. De proeftuin werd van 10 ha tot 50 ha uitgebreid met onder meer Araucaria proefcultures. Voor het kopalonderzoek werden in de Karon ten westen van de vlakte ca. drieduizend Agathisbomen aangetapt. In 1959 werden de kwekerijen opnieuw uitgebreid en in 1960 werd ca. 20 ha grond in Kebar met Araucaria beplant, terwijl met de bevolking overeenstemming werd bereikt om een gebied van 1500 ha gras- en bosland vrij te houden voor verdere beplanting met het oog op een in de toekomst op te zetten (triplex-) houtindustrie. Begin 1961 was 100 ha grond gereed voor beplanting, waren de gebouwen op het Boswezencomplex nabij Anjai voorzien van elektriciteit en was een waterleidingnet in aanleg. Op het complex van het Boswezen (Anjai II) ongeveer 1 km ten oosten van de kampong Anjai (Anjai I) werkten mei 1961 186 man personeel, waaronder - naast 85 man uit Kebar zelf - 50 'koelies' uit Ransiki (oostkust Vogelkop), 8 uit Manokwari en 43 uit de Karon. In november 1961 hebben de Kebar, op 9 personen na, afgehaakt: het werken onder contract beviel hen niet, het loon was niet hoog genoeg en er waren steeds conflicten tussen de Kebar van Anjai en de Karon koelies. De laatsten hadden - "oudergewoonte" - voedsel uit de Kebar tuinen gestolen en ook zonder toestemming van de Kebar in Anjai een eigen voedseltuin aangelegd. Ook vielen Karon koelies Kebarvrouwen lastig. Koeien die in 'deelteelt' waren gegeven aan de kolonist, werden na diens vertrek in 1960 overgedragen aan de Kebar. De groentenopkoop, waarmee deze kolonist zich een inkomen had verschaft, werd overgenomen door een Papua, afkomstig van Seroei (zuidkust Geelvinkbaai), die tuinprodukten leverde aan het Boswezen of per vliegtuig afvoerde naar Manokwari aan de kust. Deze verkoop- en afzetmogelijkheden stelden de Kebar in staat een surplusproduktie aan produkten uit eigen tuinen om te zetten in geld: ze kregen per 'pikul' (draagtas) aardappelen f 4,-; per draagtas bruine bonen f 2,-; terwijl het Boswezen ook kopal - voornamelijk uit de Karon - opkocht voor f 0,40 tot f 0,70 per kg tot 300 kg per maand.

Al deze ontwikkelingen brachten de Kebar in de jaren vijftig tamelijk plotseling in direct contact met een andere, vooral materiële, cultuur: elektriciteit, waterleiding, een radiozendverbinding met de kust, andere gewassen en vormen van veeveelt, de geldeconomie, regelmatige vliegverbinding met de kust, 'permanente' huizen (huizen met een cementen fundering, gezaagde planken en een dak van zinkplaten), een bedrijfs-

wagen voor het Boswezen, zaagmachines, een maaimachine voor de grasbaan van het vliegveld, een visvijver en voorlichtingsfilms (met titels als: "Wij bouwen een schip", of "Hollandia in opbouw"). Méér dan de wijsheid van de beheerder van het Boswezen, aan wie de Kebar hun adatgeschillen - zowel de eigen als die met de Karon-, Ayamaru- en Manikion-koelies - gingen voorleggen, maakten genoemde materiële voorzieningen diepe indruk op de Kebar. Een indruk die zich enerzijds omzette in een grote bewondering voor alles wat in hun ogen dé symbolen waren voor 'vooruitgang' en 'opbouw', anderzijds echter in een onbegrip en weerstand - getuige een brief van de predikant van Kebar aan de ressortleider te Manokwari - tegen deze nieuwe ontwikkelingen, omdat ze de Kebar minder welvaart brachten dan ze zelf verwachtten. Uit die brief valt ook op te maken dat de Kebar geconfronteerd werden met nieuwe ideeën en normen waarop ze vanuit hun eigen adat (nog) geen antwoord hadden, of een antwoord dat niet strookte met de nieuwe verbanden waarvan ze deel gingen uitmaken. We zullen dit probleem voor latere jaren nog vaker tegenkomen. Het betreft hier een brief die ik tegenkwam in het "archief" van de classis G.K.I. Kebar in Anjai.

De tourneeverslagen en Memories van Overgave uit de jaren vijftig bevatten verder gegevens over uiteenlopende zaken als bevolkingsaantallen, spreiding en onderhoud van de nederzettingen en dorpen, schoolbezoek en de op de dorpsschooltjes beschikbare leermiddelen, voorkomende ziekten, bodemgesteldheid, beschouwingen over de toekomstmogelijkheden van het gebied en haar bewoners, de kain timurkwestie, het geloof in hekserij en andere geloofsvoorstellingen, een korte versie van een mythe, e.d.

Omdat deze gegevens onder de gegeven omstandigheden tamelijk onsystematisch werden verzameld, daarom zeer fragmentarisch van aard zijn en over zeer uiteenlopende zaken gaan waartussen destijds nauwelijks enige samenhang werd gezien, lenen ze zich moeilijk voor een afzonderlijke bespreking ter complementering van het beeld van ontwikkelingen in de jaren vijftig tot en met 1962. Deze fragmentarische gegevens zal ik - voor zover ze bruikbaar en van belang zijn voor deze studie als "ethnografie" van de Kebar - in de volgende hoofdstukken noemen bij de thema's waarop ze betrekking hebben.

Wel zal ik in een afzonderlijke paragraaf de uit deze jaren beschikbare bevolkingscijfers, samen met de door mij zelf verzamelde en verkregen bevolkingsstatistieken, apart behandelen (zie hoofdstuk II.5.).

Deze cijfers zijn afzonderlijke aandacht waard

- a. om na te gaan in hoeverre een beweerd vrouwenkort ook inderdaad voorkwam,
- b. om na te gaan of dit vrouwenkort inderdaad toegeschreven kan worden aan een door Eibrink-Jansen in 1953 geconstateerd verschil in geboorte- en sterftcijfers bij jongens en meisjes. Het is namelijk ook mogelijk dat dit 'vrouwenkort' vertaald moet worden in een 'mannenoverschot' in die zin dat - volgens Labree (1957) en ook anderen - veel mannen tot hun dood ongehuwd bleven als gevolg van een beweerde schaarste aan kain timur-doeken (onder andere vereist als bruidsprijsgoederen).
- c. Tenslotte leggen de Kebar zelf tijdens mijn onderzoek - twintig jaar later - nog steeds een verband tussen een vrouwenkort en de rol van de kain timur in hun samenleving (de betekenis van deze zaak voor de richting waarin mijn onderzoek zich heeft ontwikkeld is al genoemd in de inleiding).

#### 4. De Kebar onder de 'Republik Indonesia' en de 'Geraja Kristen Injili' in opbouw (1962-1980)

De periode 1962-1970 is een "witte" plek in de geschiedenis van de Kebar. Op 1 oktober 1962 eindigde met de overdracht aan de UNTEA (United Nations Temporary Executive Authority) het Nederlands bestuur over 'Nieuw-Guinea' en reeds op 1 januari 1963 wapperde de Indonesische vlag boven 'Irian Barat'. In de jaren zestig kwamen onder leiding van Lodewijk Mandacan en Ferry Awom bevolkingsgroepen in onder andere de Vogelkop in verzet tegen de inlijving van Irian Barat - later Irian Jaya - bij de Republik Indonesia. Een groot deel van de Kebarbevolking sympathiseerde met deze verzetsbeweging, waarbij een aantal Kebarmannen zich aansloot, en vluchtte de bergen in. Ze voelden zich niet veilig voor de in Kebar gelegerde divisie van de T.N.I. (Tentara Negara Indonesia: het Indonesische leger).<sup>24</sup>

Het is een tijd geweest waarover de Kebar nauwelijks willen of durven praten. Het merendeel van de bevolking leefde weer teruggetrokken in de bergen, waar ze uit angst voor de patrouilles en gedreven door honger rondtrokken. Volgens de spaarzame verhalen leed men voortdurend honger. Niet als gevolg van de militaire bezetting - de militairen zouden zich niet buiten de bevolkingspaden hebben durven wagen uit angst voor sluipmoorden -, maar als gevolg van ondervoeding, malaria, longontsteking en andere ziekten vielen er veel slachtoffers, vooral onder de jonge kinderen. Na het vertrek van de militairen in 1969 zocht de bevolking de dorpen op de vlakte weer op. In deze jaren werd het werk van de zending overgenomen door evangelisten uit de Kebar zelf gerecruteerd.<sup>25</sup> Enkel een van hen hadden inmiddels de evangelistenscholen van de G.K.I. doorlopen, het merendeel werd noodgedwongen gerecruteerd uit jonge mannen die een paar jaar lagere school hadden genoten in rustiger tijden. Terwijl deze evangelisten met de bevolking de dorpen hadden verlaten, woonde de niet-Kebar predikant met zijn gezin aan de kust te Manokwari. Zijn werk werd waargenomen door een onderwijzer gemeentevervoorganger, P. Rumfabe, een nakomeling van de stichter van 'Lonfabe' (Kwawi) aan de Dorehbaai. Het werk van de Nederlandse misiekrachten onder de Karon in West-Kebar werd in deze jaren - tijdelijk - overgedragen aan Spaanse collega's. Aan de roerige jaren zestig kwam voor de Kebar een einde met de overgave van Awom en Mandacan, hiervoor genoemd. Evenals Lodewijk Mandacan 'namen' ook Kebar-verzetsstrijders dienst in het Indonesische leger.<sup>26</sup> Inmiddels was het Kebargebied in 1965 een zelfstandig district geworden, nu 'kecamatan' geheten, met aan het hoofd een 'camat' (districtsbestuurder). De 'kecamatan' Kebar ressorteert rechtstreeks onder de 'Kabupaten' Manokwari - met aan het hoofd een 'Bupati', die weer direct onder de Gouverneur van de Provincie Irian Jaya van de Republik Indonesië staat. De huidige 'camat' van Kebar is een niet-Irianees, terwijl de 'wakil-camat' (vice-districtsbestuurder) een Irianees is. Bij de lokale politie vinden we een omgekeerd benoemingsbeleid, een constructie die voor meer gebieden en overheidsinstanties in Irian wordt gehanteerd. De 'camat' wordt bijgestaan door een 'Staf Kantor' bestaande uit vijftien personen met functies als 'agen polisi pamong praya' (...), 'kepala kantor', 'kepala urusan' (algemene zaken), 'kepala perekonomian' (economische zaken) dan 'kesejahteraan' (orde en veiligheid), 'kepala rakyat' (bevolkingszaken), 'kepala urusan administrasi', e.a. De 'kecamatan' Kebar is administratief opgedeeld in drie desa's: West-, Midden- en Oost-Kebar,

elk bestaande uit een aantal dorpen (zie bijlage 1) met aan het hoofd de 'kepala desa'. Samen met de 'kepala-kepala kampong' (dorpshoofden) vormt hij de desaraad. Ze worden op voordracht van het bestuur gekozen door de bevolking en benoemd door de 'camat'. De desa- en dorpshoofden moeten onderscheiden worden van de adathoofden. De laatsten komen op grond van hun leeftijd en verworven positie uit de diverse clans naar voren als vertegenwoordigers en bemiddelaars bij adatgeschillen. Naast de 'camat' met zijn staforganen vinden we in Kebar nog een aantal instanties ('*dinas-dinas otonom*') die rechtstreeks onder de overheid op 'Kabupaten'-niveau ressorteren: 'Pertanian' (landbouw), 'Proyek Kehutanan' (bosbouw), 'Perikanan Darat' (visteelt), 'Dinas Sosial' (sociale dienst), 'Peternakan' (veeteelt), 'Kesehatan' (gezondheidszorg) en 'Perkebunan' (tuinbouw).

Ook op het kerkelijk-organisatorisch vlak deden zich in de loop van de jaren zestig en zeventig een aantal wijzigingen voor. In 1970 werd de ressortstructuur van de G.K.I. opgeheven. Daarvoor in de plaats kwamen, opgesplitst in kleinere eenheden, de classes. In feite betekende deze verandering een grotere concentratie van beleidsvorming en macht (over de buitenlandse subsidiegelden) bij het dagelijks bestuur van de synode G.K.I. Dit bestuur wordt gekozen door vertegenwoordigers van de 32 G.K.I. classes in Irian Jaya, waaronder de classis Kebar. Door deze verkiezingen vooral worden de Kebar nauw betrokken bij staatsvormingsprocessen in Irian Jaya, waarvan de opbouw van en ontwikkelingen binnen de G.K.I. als grootste stammen-overkoepelende instantie exponenten zijn. Deze G.K.I. heeft in haar zoeken naar een eigen plaats en identiteit in de samenleving van Irian Jaya haar zelfstandigheid te verdedigen tegenover zowel de Indonesische overheid als tegenover de vele stammen van Irian Jaya. Wat het eerste betreft moet er op gewezen worden dat veel leden van de G.K.I. het ontoelaatbaar vinden dat hun predikanten-classis-voorzitters en synodeleden deze functies combineren met overheidsfuncties. Herhaaldelijk bracht ook een ex-synodevoorzitter-predikant het tot vice-gouverneur of voorzitter van de provinciale volksraad. Zij worden door een deel van de G.K.I.-leden beschouwd als 'stromannen' van de Indonesische overheid. Zelf staan ze op het standpunt dat ze in dergelijke posities - achter de schermen - meer voor de inheemse bevolking van Irian Jaya kunnen doen dan uitsluitend als predikant. Niettemin werd in 1977 op de grote synodevergadering van de G.K.I. een statuut aangenomen waarin was bepaald dat op synode-niveau kerkelijke en niet-kerkelijke functies niet langer gecombineerd mochten worden. Een poging deze bepaling ook te laten gelden voor de predikanten-classisvoorzitters stuitte (nog) op veel verzet van deze invloedrijke groep in een synodevergadering.

Wat de positie van de G.K.I.-leiding tegenover het probleem van de vele stammen van Irian Jaya betreft is het volgende illustratief. In 1980 werden vertegenwoordigers van de classis Kebar en overige (kleine) classes in het binnenland en aan de zuidkust van de Vogelkop benaderd door de (grote) Biakgroep met het voorstel dat indien 'het binnenland' van de Vogelkop de Biakkers zou helpen hun man als voorzitter te kiezen, zij op hun beurt de kleine Vogelkop binnenland- en zuidkustclasses zouden steunen hun kandidaat in het synodebestuur te kiezen. Van de gekozen kandidaten wordt verwacht dat ze in de allereerste plaats de belangen van hun eigen stamleden binnen de G.K.I. - bijvoorbeeld in het studiebeurzenbeleid, de benoeming van predikanten etc. - zullen behartigen.



Na in 1970 de status van zelfstandige classis gekregen te hebben kregen de Kebar pas in 1974 een eigen predikant als classisvoorzitter<sup>27</sup> (een functie die alleen door een predikant bekleed mag worden) en in 1978 ontstond een nauwe samenwerking met een in 1976 opgerichte zendingscommissie C.K.I.-afdeling-Vogelkop. Eind 1979 breidde de classis Kebar haar activiteiten uit met de oprichting van de zendingspost Akari in het bergland ten zuiden van de vlakte.<sup>28</sup> De classis Kebar bestaat uit één 'jemaat' (gemeente) en tien 'bakal-jemaat' (aspirant-gemeenten). Het classisbestuur wordt gevormd door de predikant en gekozen leden uit de gemeenten. Ze bekleden functies als voorzitter, penningmeester en secretaris, in Kebar tot 1980 verenigd in de persoon van de predikant. Het gemeentebestuur bestaat uit de voorganger-evangelist en gekozen ouderlingen en diakenen. De activiteiten van de gemeenteleden beperken zich tot participatie in een zondagsschool, een vrouwenvereniging, zangkoortjes, het bijwonen van de dagelijkse ochtendwijdingen en wekelijkse kerkdiensten en soms het onderhouden van 'kebur jemaat' (een gemeente-tuin, waarvan de opbrengsten ten goede komen aan de classis). Wat het onderwijs betreft resorteert alleen nog de in 1974 heropende lagere school van Inam - in 1980 verhuisd naar Jenderau - indirect onder de verantwoordelijkheid van de G.K.I. via de 'Yayasan Persekolahan Kristen' (vereniging van Christelijke scholen).

Over de missie en de TEAM kan met betrekking tot de Kebar in de jaren zeventig nog kort het volgende worden gezegd. Na de jaren zestig keerden de Nederlandse paters terug en kwam de Katholieke Karongemeenschap in West-Kebar te vallen onder de parochie Manokwari, dat vervolgens de status van Prefectuur en Bisdom verkreeg. De belangen van de Katholieke Karongemeenschap werden nu vanuit Manokwari behartigd door de bisschop, voor de Noordoost-Vogelkop bijgestaan door twee paters. Na de verhuizing van de bisschop naar Sorong in 1978 en de overplaatsing van één pater naar de zuidkust, bleef één pater in Manokwari over en kregen de Karon een Papua-Irianees als leek-voorganger. De missie behield in Senopi haar eigen school met internaat en een polikliniek.

De TEAM ondernam in 1976 en 1978, met een bezoek van haar terreinleider per heliocopter aan de Kebar, een nieuwe poging om aansluiting te vinden bij de Meax-Kebarbevolking van Oost-Kebar. In 1978 richtte de TEAM een post op te Nekori - het voormalige Aniti, direct achter de eerste bergrug ten zuidoosten van de Kebarvlakte. Hier verzamelden zij een paar Meax-bergfamilies, deels verwant met de bovengenoemde Akari, en ook een aantal 'G.K.I.-Meax-families van de vlakte besloot zich bij deze groep aan te sluiten.

In de jaren zeventig maken de Kebar kennis met nog een nieuwe geloofsrichting: de Islam. Niet alleen via de wekelijkse 'hari jumat' (vrijdag) of via de jaarlijkse nationale feestdagen, maar ook meer rechtstreeks raken de Kebar hierbij betrokken. Aan de - nu geheten - In-Pres- (Instruksi President-) school van Anjai - door de overheid gesubsidieerd - maken nu ook Moslims deel uit van het onderwijzend personeel. Door afzonderlijke godsdienstleraren worden de Kebar-kinderen nu zowel in het Christendom als in de Islam onderwezen. In 1980 verscheen op de Kebarvlakte in Anjai de eerste 'mesjid' (moskee).

Ook de bovengenoemde ontwikkelingen gaan niet ongemerkt aan de Kebar voorbij. Sinds de jaren vijftig zijn zij in versneld tempo deel gaan uitmaken van steeds meer nieuwe en bredere samenlevingsverbanden. Nieuwe machtsposities en -middelen komen binnen bereik van een

grotere groep mensen. Als lid van de desaraad, de Gol-Kar ('Golongan Karya'; functionele groepen: een soort staats-'partij' waarvan elke regeringsbeambte van hoog tot laag lid moet zijn), desahoofd, politieagent, beambte op het lokale districtskantoor, 'koelie' bij het Boswezen, evangelist, ouderling of diaken, afgevaardigde naar een provinciale vergadering van de overheid of kerk etc. staan óók voor de Kebar meer mogelijkheden open om invloed uit te oefenen op de medebewoners van de vlakte. De dorpsvorming stelt nieuwe eisen aan het samenleven. De genoemde samenlevingsverbanden en de daarmee gepaard gaande differentiaties in het rollenpatroon hebben ook consequenties voor de intra-tribale betrekkingen. Hoewel deze kwestie verder in deze studie uitvoeriger aandacht krijgt wil ik er hier alvast twee illustraties van geven.

### *Case 2. Oude en nieuwe rolpatronen*

De vrouw A woont in bij haar schoonouders omdat haar man een jaar op de timmerschool van de kerk in Ransiki aan de oostkust van de Vogelkop verblijft en het pas gehuwde echtpaar zelf nog geen kinderen heeft. A is echter vaak bij haar getrouwde zuster B die slechts twee huizen verderop woont. Dikwijls gaat zij met die zuster in plaats van met haar schoonmoeder naar de tuinen en helpt daar die zuster in haar tuin. De schoonmoeder beklagt zich hierover bij C, de maternale halfbroer van A en B en daarnaast ook het lokale desahoofd, C verwijt B dat ze in de rechten treedt van A's schoonmoeder. De echtgenoot van B neemt dit niet en er ontstaat een publieke woordenwisseling met C die schuin tegenover woont. De overbuurman en oudere broer van de echtgenoot probeert tussenbeide te komen, waarop de echtgenoot nog bozer wordt en zijn oudere broer met een plank een bloedneus bezorgt met de toevoeging: "je bent wel mijn oudere broer maar ik kan mijn eigen zaken wel regelen". De broer verweert zich met het argument dat hij ook nog eens 'syamas' (ouderling) van de kerk is. Als 'kepala desa' achtte C het zijn plicht terwille van de goede orde in het dorp om B en niet A terecht te wijzen. Hoewel het niet ongebruikelijk is dat een oudere zuster op het gedrag van een jongere zuster door een oudere broer wordt aangesproken, had ook de oude vader van A en B - inwonend bij B - zijn twijfels bij de goede bedoelingen van C. C meende wel vaker - als vertegenwoordiger van de moedersgroep (?) - zijn jongere halfzusters naar zijn hand te kunnen of moeten zetten. (Hij had al eerder ruzie met B, die een dominerende persoonlijkheid was.) Wat C's motieven voor een ingrijpen ook geweest zijn, de oude vader - adathoofd, maar als weduwnaar en inwonend "afhankelijk" van B - adviseerde zijn dochter B om bij toenemende of herhaaldelijke bemoeienis van C maar naar Asiti te verhuizen met haar man. (In Asiti woonde ook familie van de echtgenoot. De oude vader had destijds met zijn derde vrouw en moeder van B besloten hun dochter tegen een geringe bruidsprijs af te staan op voorwaarde dat de aanstaande echtgenoot in hun kampong kwam of bleef wonen om zo een verzorgde oude dag te kunnen hebben.)

Hier werd door de vader een oplossing in de sfeer van de adat gesuggereerd. Maar na elkaar een paar weken ontweken te hebben, verzoenden alle partijen zich door met elkaar publiekelijk als pas gevormd koor in een zondagse kerkdienst op te treden uit eigen initiatief.

### *Case 3. Een confrontatie met de overheid (I)*

(Het volgende gebeuren vond weliswaar plaats aan de noordkust, maar omdat het in beknopte vorm de verhouding van de lokale bevolking tot

de overheid illustreert die representatief is voor een aantal confrontaties die ik ook te Kebar meemaakte, wil ik het gebeuren in dit verband toch noemen.)

Toen ik in 1980 het Oost-Amberbaken Arfu/Meax dorp Mumbrani bezocht<sup>29</sup>, arriveerde daar net een delegatie van politie en bestuur uit de hoofdplaats Manokwari om een onenigheid rond de niet-inheemse districtsbestuurder uit te zoeken. De laatste was met verlof afwezig en de bevolking wenste hem niet terug, omdat hij de meisjes lastig viel en voedsel uit de tuinen zonder betaling voor zich opeiste. Voor de delegatie een onderzoek begon werden eerst vier films in de open lucht op een inderhaast opgezet wit doek gespannen tussen twee bamboes vertoond: een film 'agama' (religie), te weten "Peace Child"; twee films 'pemerintah' (overheid) over de opbouw van Manokwari en Jakarta en een film 'rekreasi' (recreatie) over Tarzan, welke het meest enthousiast werd ontvangen. Na dit element van ontspanning vond een publieke hoorzitting plaats. Bij monde van de lokale hoofden en onderwijzers kon de bevolking haar grieven en wensen kenbaar maken. De delegatie deed geen uitspraak of een toezegging, maar gaf alle 'perhatian' (aandacht). Als tolk en tussenpersoon trad een zekere Mandacan op, die als 'Kepala Besar' - met invloed tot Saukorem (Amberbaken) - en als lid van de Volksraad van de 'Kabupaten' Manokwari een belangrijke rol speelde.<sup>30</sup> Na een beroep van de delegatieleden bij monde van Mandacan op 'toleransi', saamhorigheid en 'partisipasi' in de opbouw, keerde de rust weer en vertrok de delegatie.

In de volgende hoofdstukken zullen meer van dergelijke cases worden verwerkt. We hebben hier te maken met het probleem op welke wijze de 'oude' adat en de 'nieuwe' adat - waarmee 'al-het-nieuwe' van de zijde van bestuur en kerk wel wordt aangeduid - op elkaar inwerken, en met de vraag naar de positie van de inheemse bevolking zelf in dit proces. Op dit probleem kom ik in volgende hoofdstukken en vooral het slot-hoofdstuk terug.

##### 5. Drie generaties Ariks: Dimofèr, Jonathan en Johan (ca. 1867-1967)

In 1967 overleed in de gevangenis van Manokwari Johan Ariks. Hij maakte naam in Irian Jaya als voorvechter van een onafhankelijk "Nieuw-Guinea". Op 5 februari 1977 - bij de jaarlijkse herdenking van de komst van de eerste zendelingen naar Nieuw-Guinea -, viel mij de eer te beurt een krans te mogen leggen op zijn graf in Kwawi (Manokwari). Gefintrigeerd door zijn reputatie en zijn Kebar-achternaam, heb ik geprobeerd zijn levensloop te achterhalen.

Johan Ariks bleek de zoon te zijn van een slaaf, die rond 1872 door de zendelingen in Doreh werd vrijgekocht van de Meax. In het dorp van de Ariks-mensen te Kebar, Ibeanari, wist men zich nog uit de verhalen "van vroeger" te herinneren wie de grootvader van Johan Ariks was geweest en wat er zich daar had afgespeeld voordat zijn zoon 'Jonathan' als slaaf werd verkocht.

In de namen en levensgeschiedenissen van Dimofèr, Jonathan en Johan Ariks liggen drie 'tijdperken' uit de geschiedenis van Nieuw-Guinea opgesloten: tijdperken door de Irianezen zelf als zodanig aangeduid met de omschrijvingen 'waktu perang' (de tijd van de onderlinge oorlogen), de 'waktu zending' (de periode van de Zending) en de 'waktu Belanda'

(de Nederlandse tijd).

*Case 4. Dimofèr Ariks*

"Vroeger woonde hier Dimofèr. *Mofèr* betekent 'kwaad'. Deze Dimofèr overviel vaak mensen die langs Ibuanari trokken en doodde hen. Hij was een echte '*orang jahat*' (agressief, kwaadwillend persoon). Iedereen was bang voor hem. De overige Ariks-mensen moesten steeds maar voor de door Dimofèr gepleegde moorden betalen. Eens organiseerde hij een adatfeest. Pas toen het danshuis al klaar was, bleek dat Dimofèr iedereen voor de gek had gehouden. Toen hadden zijn verwanten er genoeg van. Bij een maaltijd verrasten ze hem: ze trokken een lap boomschors over zijn hoofd en doodden hem.

Zijn zoon was nog klein en groeide hier in Ibuanari op. Maar toen hij groter werd bleek ook hij een '*orang jahat*' te zijn. Men bracht hem toen naar Wefiani [het vroegere Wapai te Amberbaken] als slaaf, vanwaar hij werd verkocht aan de '*orang Mandacan*' [Meax] in Manokwari. Maar de Mandacan verkochten hem weer aan de zendelingen, want een eigen kind durfden ze niet te geven aan die witte mensen die kinderen voor hun school wilden."

Tot zover de informatie verkregen over Dimofèr. Omdat de lotgevallen van de zoon en kleinzoon van Dimofèr - Jonathan en Johan Ariks - niet direct te maken hebben met de Kebar, verwijs ik voor hun levensgeschiedenissen naar bijlage 2.

Naar aanleiding van Case 4 wil ik hier aan het slot van hoofdstuk I, waarin vooral veel aandacht is besteed aan de slavenhandel op de noordkust en de gevolgen daarvan voor de inter- en intratribale betrekkingen, terugkomen op een eerder gegeven interpretatie van het verkopen van kinderen als slaaf door naaste verwanten.

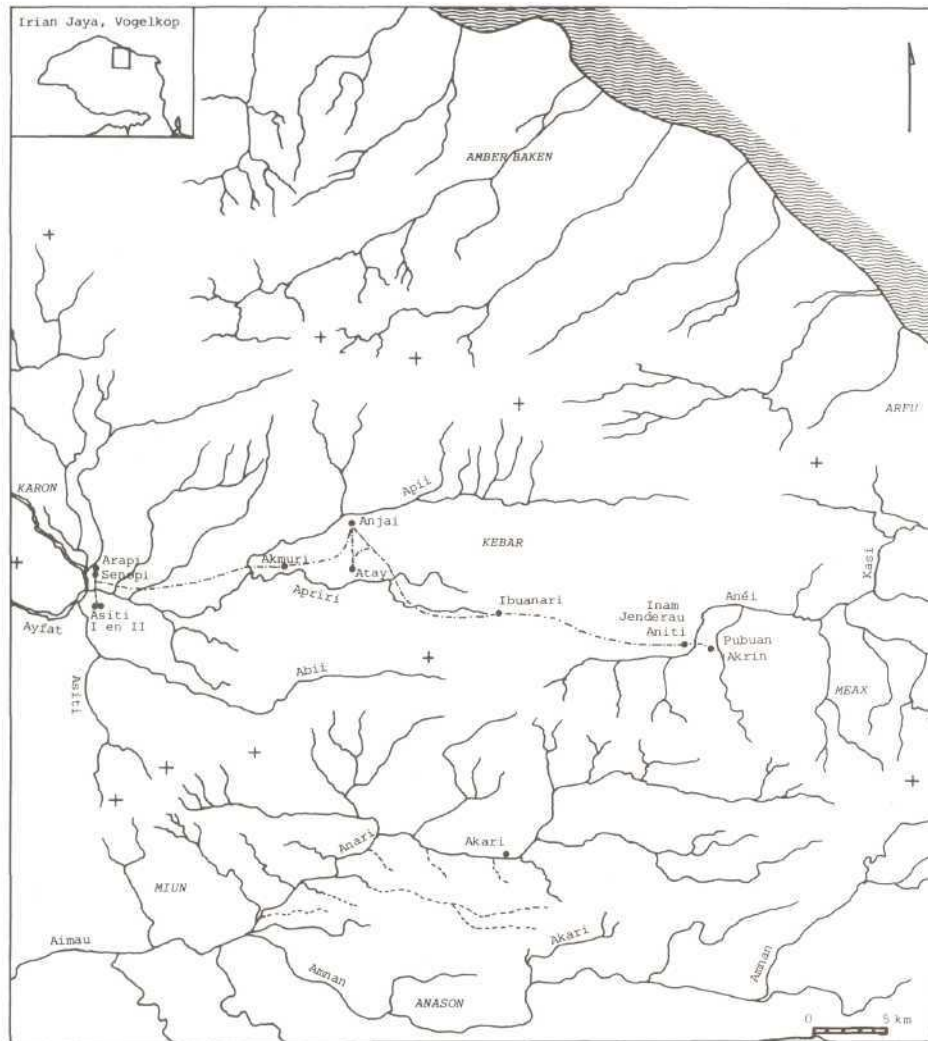
Case 4 geeft duidelijk aan dat onder de 'Amberbaken' die als slaven in Saokris en Wapai aan de noordkust werden verhandeld zich ook Kebar hebben bevonden.<sup>31</sup> Verder wordt duidelijk dat evenals in Amberbaken ook bij de Kebar verkoop van kinderen door hun naaste verwanten voorkwam, nadat de ouders van die kinderen waren gedood. Bij de Amberbaken werden die ouders dikwijls gedood bij overvallen van de Karon en Kebar. Het oogmerk van die overvallen was in veel gevallen de roof van voedsel en mensen om de laatsten als slaaf aan de kust te verkopen. Op grond daarvan - en van hetgeen bekend is over het uitleveren van eigen kinderen tijdens de vroegere slavenhandel op de zuidkust van de Vogelkop -, heb ik verondersteld dat kinderen door hun naaste verwanten werden verkocht als slaaf om daarmee een dreigende overval af te kopen en dat dit mede moet hebben geleid tot het grote onderlinge wantrouwen, waarvan bij vooral de Amberbaken sprake was en - volgens de Amberbaken zelf - nog is.

Case 4 laat echter zien dat de ouders van dergelijke kinderen ook konden worden gedood door leden van de eigen groep (en niet alleen de Karon) en met andere bedoelingen dan het roven van voedsel, vrouwen of kinderen. De moord op Dimofèr Ariks en de verkoop van zijn zoon door naaste verwanten hadden hier in de eerste plaats de bedoeling agressieve personen, die volgens de normen van de eigen groep niet langer getolereerd werden, uit te schakelen.

Uit Case 4 zijn twee conclusies te trekken. Ten eerste toont (ook) dit materiaal aan dat de tribale, "primitieve" Kebar ook zelf een onder-

scheid kennen in termen van 'primitief' en 'geciviliseerd' (vgl. Blok 1982:205). We zullen hiervan nog meer voorbeelden tegenkomen. Vanuit Kebar (emic) standpunt waren niet de verkopers 'ongeciviliseerd' maar juist de verkochten: als '*orang jahat*' (agressieve, kwaadwillende mensen) waren ze niet langer in de groep te handhaven. Ten tweede hoeft het feit dat de slavenhandel de gelegenheid bood om mensen kwijt te raken - tegen ruil van 'kustgoederen', wat duidt op pragmatisme: immers het kind werd niet vermoord - niet te betekenen dat die slavenhandel in alle gevallen ook de oorzaak is geweest van het uitstoten van zelfs naaste verwanten. Er kan daarmee niet worden gezegd dat de slavenhandel de - enige - oorzaak is geweest van het grote onderlinge wantrouwen dat bij de Amberbaken door genoemde acties van naaste verwanten in de hand moet zijn gewerkt. We hebben eerder gezien dat verdenkingen van hekserij hierin een grote rol moeten hebben gespeeld. Wel heb ik de indruk dat het onderlinge wantrouwen bij de Amberbaken groter is (geweest) dan bij de Kebar en dat dit grotere wantrouwen wel toegeschreven moet worden aan de omstandigheid dat de Amberbaken heviger onder de slavenjachten en de gevolgen daarvan hebben geleden dan de Kebar. Deze indruk baseer ik niet alleen op - een interpretatie van - historische berichten omtrent de omvang en de gevolgen van de slavenhandel op de Amberbakenkust alsmede de mening van de Amberbaken zelf in deze, maar zie ik ook in verband met het gebruik in Amberbaken om huwelijken zoveel mogelijk binnen de eigen groep te sluiten; zie ook hoofdstuk III.3. en 4.

KAART 2. HET KEBARGEBIED



- KEBAR      bevolkingsgroep
- ~~~~~      rivier
- - - - -      rivierloop bij benadering
- - - - -      bevolkingspad
- dorp
- +            bergtop

## Hoofdstuk II

### DE KEBARVLAKTE: GEBIED EN POPULATIE

#### 1. *Gebied en natuurlijk milieu*<sup>1</sup>

De Kebarvlakte ligt ten zuiden van de oostelijke uitlopers van het 3000 m hoge Tamrau-noordkustgebergte van de Vogelkop. De vlakte ligt op 550 m hoogte in een vallei, deel uitmakend van een oostwest lopende depressie, die de scheiding vormt tussen het kustgebergte en het zuidelijker gelegen bergland: het Linagebergte. Het noordelijke Tamraugebergte vindt haar voortzetting in het in zuidoostelijke richting afbuigende Arfakgebergte en bestaat evenals dat Arfakgebergte uit jongtertiaire en kwartaire vulkanische gesteenten. De zuidelijker gelegen Linabergen met hoogten tot 2870 m bestaan voor een groot deel uit praetertiaire gesteenten omzoomd door oudtertiaire kalken. Ten zuiden van dat Linagebergte vinden we een tertiair karstplateau dat zuidwaarts overgaat in een alluviale laagvlakte. Het Kamundan-Ayfat-riviereengebied met zijn steile hellingen en smalle V-vormige dalen wordt gezien als een dwarsdrempel in het jong neogene sedimentatiebekken van de noordelijke Vogelkop, bestaande uit miocene kalken, mergels en schalies, pliocene mergelige schalies, zand en klei.

De Kebarvlakte en -vallei wordt begrensd door vier grote rivieren: door de Apii in het noorden, de Kamundan-Ayfat in het westen, de -bronrivieren van de - Anari (de noordelijke bovenloop van de Aimau) in het zuiden, en de Kasi in het oosten. De zuidelijke bovenloop van de Aimau - die zuidwaarts parallel lopend aan de Kamundan uitmondt in de Macclurgolf - wordt Amnan genoemd. Het gebied tussen de Anari en de Amnan vormt de zuidelijke grens van het Kebar taalgebied. Van de genoemde rivieren mondt alleen de Kasi uit aan de noordkust van de Vogelkop.

De vlakte die in zuidwestelijke richting enigszins naar beneden ligt gekanteld is begroeid met alang-alang, bamboe en verspreide boomgroepen. Ook de uitlopers van de zuidelijke berghellingen zijn voor een deel bedekt met alang-alang en secundaire vegetatie. Hogerop vinden we primair bos waarin vooral de hoge Araucaria's opvallen. De grond van de vlakte bestaat uit een kleine laag humus, die na tien tot vijftig cm overgaat in zand vermengd met fijn tot grof grind. Wie dieper graaft stuit volgens de Kebar op grote keien en boomstronken. Drasland, sago- en bamboebossen zijn vooral te vinden ten noorden en noordwesten van het dorp Ibanari.

De ladangtuinen liggen voornamelijk aan de voet of op de lagere gedeelten van de uitlopers van de berghellingen rond de vlakte, terwijl in Oost- en West-Kebar op de vlakte zelf zich op plaatsen waar de humuslaag dik genoeg is ook tuinen bevinden. Men heeft echter voorkeur voor de lagere gedeelten van de berghellingen omdat de gronden op de vlakke eerder dichtslibben. Het laatste is de reden waarom de tuinen rond

Senopi in West-Kebar, waar de grond relatief weinig zand bevat, soms tamelijk ver - maximaal één uur lopen - van het dorp verwijderd liggen.

Voor het hoofddorp Anjai in Midden-Kebar wordt over verspreide periodes van totaal vijf jaar de volgende regenval vermeld:

Tabel 2.

Gemiddelde regenval in millimeters in Anjai voor de periodes 1939-1941 en 1955-1957 (Zieck 1958).

januari	199
februari	141
maart	214
april	183
mei	160
juni	128
juli	127
augustus	103
september	154
oktober	108
november	155
december	123

Voor de voedselvoorziening zijn de Kebar aangewezen op landbouw, jacht en visserij. De visserij is van ondergeschikt belang en vormt een incidenteel en vaak ook meer recreatieve aangelegenheid. In de relatief droge maanden augustus tot en met oktober vist men wel collectief bij lage waterstand in de bronriviertjes op de vlakte door bovenloops een halve drum gevuld met het giftige sap van de derriswortel in het water te legen. Stroomafwaarts wacht men dan geduldig af tot de vis versuft boven komt drijven.<sup>2</sup> De vissen worden dan met pijlen geschoten of eenvoudig met de hand gepakt. Aan een dergelijke gezamenlijke visvangst wordt deelgenomen door zowel mannen als vrouwen van de families die in de omgeving van het betreffende riviergebied hun tuinen hebben. De vangst wordt gelijk verdeeld onder het aantal betrokken huishoudens, dat op hun beurt soms een *momwor* (een rijke kain timur-bezitter), bij wie men nog schulden heeft, laat delen in de vangst.

Belangrijker dan de visserij is voor de voedselvoorziening de jacht. Er wordt zowel individueel als collectief gejaagd. In het eerste geval door middel van vooral strikken en valkuilen (J.M. Schoorl 1979:48), in het tweede geval in groepjes van drie tot vier verwanten met behulp van tien tot twintig honden. Met pijl en boog en soms een speer wordt er dan jacht gemaakt op wilde varkens en herten. Beide komen veel voor in het Kebargebied. Ook jaagt men soms 's nachts met behulp van een sterke zaklamp of een petromaxlamp met een geweer van de lokale politiepost op vooral herten, met name als men veel vlees nodig heeft voor een groot eetfeest ter gelegenheid van de opening van een nieuwe brug of voor de viering van de nationale bevrijdingsdag. Bij een dergelijke jachtpartij kan de groep jagers wel uit vijftien tot twintig personen bestaan.

In veel dorpen woont de bevolking nog min of meer gescheiden naar gebied van herkomst samen. Hierdoor is er sprake van dorpsdelen, genoemd naar het gebied van herkomst van het merendeel van de bewoners. Zo is bijvoorbeeld het dorp Anjai opgedeeld in een deel ('*bagian*') Jafai, Anari en Jambuani. Elk dorpsdeel heeft een eigen adathoofd. In



Ibuanari onderscheidt men het vlakke- of benedendeel en het berg- of bovendeele. Het vlaktedeele wordt bewoond door Kebar- en Ariks-families, het bergdeele door Anari- en Aritowi-families of aan hen verwante groepen die later dan de Kebar- en Ariks-mensen vanuit de bergen zich in Ibuanari vestigden.

Bij een drijfjacht jaagt men bij voorkeur met mensen uit het eigen dorpsdeele in het gebied waar de eigen tuinen liggen. Komt men in de buurt van een terrein dat tot een ander dorp of dorpsdeele wordt gerekend, dan is toestemming om daar te jagen van het desbetreffende adathoofd nodig. Na een jacht deelt men de buit per dorpsdeele. De verdeling van de vangst is 'rata-rata' (evenredig onder de deelnemers aan de jacht). Wel is het gebruikelijk een voedselgifte te doen aan een familielid, de plaatselijke evangelist of predikant of een *momwor* of iemand buiten het dorp die ooit heeft geholpen met de betaling van een bruidsprijs. Volgens Ibuanari-informanten wordt in het tegenoverliggende Amberbaken-kustgebergte in Mambrajiwi en Bariambèkèr - de enige nog overgebleven nederzettingen in het kustgebergte - ook jacht gemaakt op varkens door middel van een van te voren verdekt opgestelde en gespannen boog en pijl die dankzij een valstrik doel kan treffen. De Kebar zeggen deze techniek nooit te hebben toegepast.

De belangrijkste bron voor de voedselvoorziening is de landbouw. Dankzij Laglaize weten we dat die al in 1877 door de Kebar werd bedreven. Tot de meest oorspronkelijke gewassen moeten gerekend worden: kasbi, taro ('*keladi*': een knolgewas waarvan de bladeren gekookt en als groente worden gegeten), zoete aardappelen ('*batatas*'), cassave ('*ubi kayu*') en suikerriet. Knolgewassen gedijen echter vooral in kalkrijke grond. Pans veronderstelt dan ook dat de Kebarvlakte onder andere vanwege het lage kalkgehalte van de bodem lang relatief dun bevolkt is gebleven (Pans 1960:4-5). Daarnaast noemt dezelfde auteur als reden de grote onveiligheid die het bewonen van een vlakte met zich meebracht.

Tegenwoordig kunnen we in een Kebar-tuin naast de genoemde knolgewassen en suikerriet nog de volgende gewassen aantreffen: 'gewone' aardappelen; '*béte*' (...); rode uien; bruine bonen ('*bernebon*'); boon-tjes; langwerpige groene bonen ('*kacang panjang*'); erwten ('*kacang hijau*'); pinda's; '*bayam*' (...); chinese kool ('*petsay*'); '*sesawi*' (...); pompoen ('*labu*'); '*gèdj*' (...); aubergine; komkommer; tomaat; ananas; diverse soorten banaan, zoals: '*pisang ambon*, '*pisang kapok*, '*pisang raja*, '*pisang merah*, '*pisang suangi*'; guava; mango; citroen, avocado. Tot de ongecultiveerde voedselsoorten behoren: paddestoelen; bladeren van de genèmon-boom; jambu; bamboescheuten; sago; "wing-beans" ('*kacang layar*'); langsate en de pandanusvrucht ('*buah merah*').<sup>3</sup>

In Kebar wordt ook rijst en tabak verbouwd. We hebben eerder gezien dat men in het aangrenzende Amberbaken-kustgebied al heel lang de verbouw van zogenaamde ladangrijst - op droge velden - kent. Volgens de van oorsprong Biak-Numforese bewoners van de kuststreek van Amberbaken dateert deze rijstbouw uit de tijd dat hun voorouders tochten ondernamen naar de Raja Ampat-eilanden of Tidore voor de hongi of om tribuut aan de Sultan van Tidore te kunnen betalen. Deze voorouders zouden zaadjes ('*biji*') van de padi in hun kroeshaar hebben meegenomen. De droge rijst wordt behalve op de vruchtbare hellingen van de noordelijke uitlopers van het Amberbaken-kustgebergte dus ook verbouwd in Kebar, maar hier in mindere mate omdat de grond doorgaans te veel zand bevat. De padi wordt alleen in de maand oktober gepland, zodat ze in de "regenmaanden" - van een uitgesproken droge

en natte tijd is hier geen sprake - november en december kan opschieten. In de maand mei wordt er geoogst. Deze oogst viel voorheen samen met de jaarlijkse komst van de handelaren tegen het einde van de west-moesson. De padi wordt in Amberbaken slechts één keer per jaar geoogst en uitsluitend verbouwd op droge grond zonder zand. Geschikte grond voor deze rijstbouw vormen vooral de glooiende hellingen in de kuststrook van het Amberbakengebergte. Naar zeggen is meer landinwaarts de grond ook wel vruchtbaar, maar wordt de aanleg van voor rijstbouw geschikte ladangs hier vrijwel onmogelijk gemaakt door steile hellingen en diep uitgesneden rivieren. Op een rijstladang wordt na de oogst wel 'keladi' verbouwd, maar niet meer 'batatas', pinda's en dergelijke.

Naast rijst is tabak vanouds een bekend uitvoerprodukt geweest van het Amberbakengebied. De invoer van de tabak op de noordkust van Nieuw-Guinea dateert volgens Tiele van 1526-1527.<sup>4</sup> Deze zogenaamde 'Amberbaken'-tabak werd - zoals in de vorige eeuw bleek - in feite verbouwd in het hoger gelegen Kebar-achterland van Amberbaken. In Kebar vindt men nog in iedere tuin - of in de buurt van de woning in een apart tuintje - een hoek gereserveerd voor tabaksplanten. Voor eigen gebruik worden de tabaksbladeren tot snippers gesneden, in de zon gedroogd en vervolgens bewaard in een tasje, gemaakt van pandanusblad. Men conserveert dit tasje met inhoud of ook wel losse bladeren door ze in de huizen boven de stookplaats te hangen. Voor de verkoop worden de tabaksbladeren ongesneden tot een karot gedraaid verhandeld. In 1979 was de waarde van een karot in Kebar Rp. 300,- tot Rp. 500,-, terwijl de prijs voor klapperolie aan de kust Rp. 100,- bedroeg als ze werd gehaald en Rp. 200,- als ze werd meegebracht door mensen van Amberbaken.<sup>5</sup> Het openleggen van een tuin, het weggappen van ondergroei en bomen - bij grote bomen beperkt tot de kruinen -, de aanleg van een omheining tegen bezoek van wilde varkens of herten en het branden van bomen en afval is het werk van de mannen. De vrouwen houden zich vooral bezig met het zaaien, planten, het verwijderen van wildgroei en het oogsten. Zij verzamelen ook de stekken en zaden bestemd voor een nieuwe tuin. In de soms tamelijk droge maanden juli en augustus wordt het voedselpakket wel aangevuld met sago, voornamelijk afkomstig uit de omgeving ten noorden van het dorp Ibeanari. Deze sago wordt verkregen in ruil voor zaaigoed, armbanden, kralenkettingen of voor geld gekocht.

Op de Kebarvlakte verbouwt men per huishouden voornamelijk alleen voor eigen consumptie. Waar echter gelegenheid bestaat tuinprodukten te verkopen, zoals op de bestuurspost Anjai of de missiepost Senopi, wordt ook voor de verkoop verbouwd. In Oost-Kebar verbouwt men voor de verkoop aardappelen die in Anjai op het plaatselijke landbouwproefstation ('Pertanian') worden opgekocht. (Dit proefstation - daterend uit de jaren vijftig - heeft nog steeds eigen groente- en koffietuinen annex enkele enkele visvijvers in beheer.) Op die tuinen worden o.a. kool, prei, selderie en diverse soorten bonen verbouwd. In 1979 werden er ook proeven gedaan met appelbomen, waarvan de resultaten tegenvielen. De prijzen die de Kebar op het landbouwproefstation krijgen voor hun tuinprodukten zijn laag vergeleken met de prijzen in de kustplaats Manokwari, waarheen de produkten per 'Merpati Nusantara Airlines' worden vervoerd. De lage prijzen die in Kebar voor tuinprodukten werden betaald hielden verband met het feit dat er vaak een 'Merpati'-vlucht uitviel. Dikwijls bedierven dan de produkten in afwachting van

Tabel 3.  
Een vergelijking van prijzen voor tuinprodukten in Kebar en Manokwari in 1979-1980.

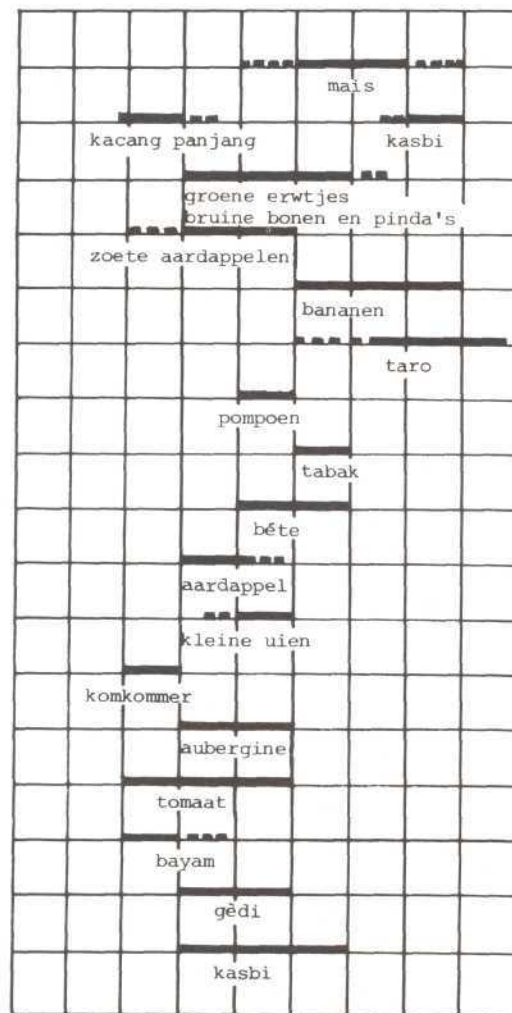
	Kebar	Manokwari
gepelde pinda's	Rp. 200/kg	Rp. 1000/kg
ongepelde pinda's	Rp. 100/kg	-
rode uien	Rp. 200/kg	Rp. 1000-1200/kg
bruine bonen	Rp. 100/kg	Rp. 800/kg
chinese kool	Rp. 100/kg	Rp. 800-1000/kg
boontjes	Rp. 100/kg	Rp. 700-1000/kg
erwten ('kacang hijau')	Rp. 150/kg	Rp. 800-1000/kg
aardappelen	Rp. 100/kg	Rp. 400-600/kg
zoete aardappelen	Rp. 200/draagnet	-
mais	Rp. 100/draagnet	Rp. 1000
ananas	Rp. 100/stuk	Rp. 150-250/stuk
bananen	Rp. 250/tros	Rp. 250-300/tros
sago	Rp. 500/'tumang' (draagmand)	

een volgende vlucht (tabel 3). Niet minder onvoordelig voor de Kebar was de ruil die ze in het winkeltje ('kios') van de moeder van de onderchef van politie (zie ook Case 23), of de plaatselijke onderwijzer - beiden van buiten Irian afkomstig - konden doen. De Kebar konden hier hun tuinprodukten ruilen tegen - in geldwaarde uitgedrukt onevenredig goedkope - artikelen als vishaken, nylondraad, garen, stukjes zeep, ingeblikte vis, sarongs van de goedkoopste soort, T-"shirts", jurken, broeken, petroleum, kleine zakjes zout of suiker etc.

Naast de eigen tuinen en de proeftuinen van het landbouwproefstation vinden we nog een ander type tuin de '*kebun jemaat*' (gemeente-tuin). Met de opbrengsten van deze tuinen, die per dorp door de kerkgemeenschap worden aangelegd en beheerd, probeert de plaatselijke kerk in haar financiële behoeften te voorzien. De afvoer van de tuinprodukten van deze gemeente-tuinen vindt plaats per M.A.F., maar alleen als "back-load" - dat wil zeggen alleen indien er niet voldoende passagiers zijn. De M.A.F. vliegt in principe uitsluitend en op niet-commerciële basis op Kebar indien de kerk voor het vervoer van haar leden naar een regionale of provinciale vergadering of cursus, of bij ziekte, van haar diensten gebruik wenst te maken. In feite betekent dit dat de M.A.F.-vluchten slechts onregelmatig plaatsvinden, wat een constante afvoer van tuinprodukten belemmert. Tijdens mijn verblijf in Kebar bleken de gemeente-tuinen dan ook geen succes. Behalve de onregelmatige M.A.F.-vluchten speelden ook factoren als onrechtmatig gebruik van de gelden uit de verkoop van de produkten uit deze tuinen, adatverhoudingen en grondenrechten een rol. Wat het laatste betreft, gemeentelieden uit het Jambuani-deel van Anjai werkten niet graag in de tuin van de gemeente Anjai, omdat die tuin in het Jafai-deel op Ajoin-gronden lag. De bezwaren waren - naar eigen zeggen - van praktische aard: "terwijl zij [de Ajoin] volop uit hun eigen tuin in de buurt kunnen eten en daar palmwijn kunnen drinken, moeten wij [de Jambuani] speciaal eten meebrengen en drogen we daar uit".

Op de Kebarvlakte wordt fors palmwijn gedronken. Deze wijn bereidt men uit het sap van de arenpalm (*Arenga Saccharifera*). Deze palm, die veel voorkomt op de Kebarvlakte, komt na ongeveer dertien jaar tot

Fig. 1. Voorbeeld van een cyclus van gewassen en opeenvolging van tuinen.



plant- en oogsttijd  
zaaitijd

oude tuin  
openlegging  
nieuwe tuin  
nieuwe tuin

bloei en is dan drie tot vier jaar tapbaar. Men tapt per boom wel twee tot drie bloemstelen tegelijk af. Elke bloemsteel levert vier tot zes maanden het begeerde sap in een hoeveelheid van drie tot tien liter per etmaal - afnemend naarmate een bloemsteel verder wordt ingekort. Het sap wordt twee keer per etmaal opgevangen in een bamboekoker met een lengte van anderhalve tot twee meter en een doorsnee van acht tot elf centimeter. Om de palmwijn, *legèn* of ook wel *enau* genoemd, te doen gisten en haar natuurlijke zoete smaak te doen afnemen, wordt het wel vermengd met wortels van de langsat, klapper, spaanse pepers of '*daun kulit*' (een bepaald soort boomschors). De vezels van deze palm zijn een gewild handelsprodukt en worden vooral gebruikt ter bestrijding van termiet, door de palen waarop in Kebar de huizen rusten - vóór ze in de grond worden geplaatst - te omwinden met deze vezels.

Onveiligheid en beperkte bodemvruchtbaarheid werden lang gezien als de reden waarom de Kebarvlakte tot voor de pacificatie slechts dun bevolkt bleef. Met name zou de grond van de Kebarvlakte vanwege een laag kalkgehalte minder geschikt zijn voor knolgewassen. Toch heeft deze factor een migratie naar en een toenemende bevolkingsconcentratie op de vlakte niet in de weg gestaan. Dat deze bevolkingsconcentratie - tegen de verwachting in - mogelijk is, kan niet uitsluitend worden toegeschreven aan de aantrekkingskracht van de sagobossen of een verbetering in de landbouwtechniek. Weliswaar trad een verbetering op in het gebruikte materiaal, in plaats van de varkenskaak en de graafstok kwamen het hakmes en de '*paco*' (hak), maar het kapmes werd al ver voor de pacificatie en de trek naar de vlakte ingevoerd en gebruikt, terwijl de hak nog steeds geen gemeengoed is omdat er vaak in verband met boomwortels maar beperkt gebruik van kan worden gemaakt. De landbouwmethode - "slash and burn" en "shifting cultivation" - is als zodanig niet veranderd, en ook nu is er geen sprake van een rotatie van gewassen per tuin. We zullen dus nader moeten onderzoeken waarom de fysische kwaliteit van de bodem van de Kebarvlakte en de onmiddellijke omgeving - een gebied van 30 x 4 km - toch een relatief grote bevolkingsconcentratie (2.100 zielen) kan toestaan. Zoals gezegd komt een rotatie van gewassen per tuin niet of nauwelijks voor. Een tuin wordt slechts éénmaal gebruikt, waarna een nieuw terrein wordt opengelegd. De aanplant per tuin en cyclus van gewassen per opeenvolgende tuinen is weergegeven in fig. 1.

Vooraf de zuidrand van de vlakte, waar de humuslaag tot 50 cm diep reikt, wordt als vruchtbaar en goed bewerkbaar ervaren. Het laatste geldt minder voor de onmiddellijke omgeving van het dorp Senopi in West-Kebar en de minder zand bevattende gronden in Oost-Kebar. Wel worden deze gronden vruchtbaar genoemd, maar ze zijn zwaarder te bewerken omdat ze - minder zanderig - bij hevige regen sneller dichtslippen. Op deze gronden worden relatief de meeste aardappelen verbouwd.

De bewoners van meerdere huizen - nu nauwelijks meer "extended families" vormend - gebruiken vaak gezamenlijk een tuin gedurende acht à negen maanden, hooguit een jaar. Niet alleen draagt een tuin langs de randen van de vlakte sneller vrucht dan voorheen in de berggebieden, ook kan de omlooptijd op de vlakte variëren van zeven tot negen jaar. Dit zou erop kunnen wijzen dat ondanks de bevolkingsconcentratie op de vlakte er voldoende tuingronden zijn en deze ook voldoende vruchtbaar zijn, anders zou de omlooptijd korter zijn. Rond Senopi worden echter soms oude tuinen na drie jaar al weer in gebruik genomen. Maar

ook dan geldt nog: '*tanah cukup subur*' (de grond is vruchtbaar genoeg). Met andere woorden: de omlooptijd van de tuinen op en rond de Kebarvlakte is een weinig zeggend gegeven om meer te kunnen zeggen over de relatieve vruchtbaarheid van de vlaktegronden, maar waar bekend is dat men niet uit noodzaak - door gebrek aan geschikte gronden - oude tuinen betrekkelijk snel opnieuw moet openleggen, mag de vlakte als niet minder vruchtbaar worden beschouwd dan de berggebieden. In dit opzicht wordt over de dorpsvorming dan ook niet geklaagd. Wel lijkt de grens van een maximale bevolkingsdruk in relatie tot de bodemvruchtbaarheid of voor landbouw door de bevolking zelf geschikt geachte gronden in Oost-Kebar te zijn bereikt. Naarmate hier dorpen verder worden samengevoegd op last van de overheid zien vooral 'nieuwkomers' - waar een oud dorp wordt opgeheven en toegevoegd aan een bestaand dorp - zich soms genoodzaakt nieuwe tuinen vanaf - één à twee uur gaans - aan te leggen of oude arealen te blijven gebruiken. Dit roept een weerstand op tegen een verdere samenvoeging van de nu bestaande dorpen, maar hierbij spelen ook sociologische factoren een rol. Antagonismen tussen bewoners van voorheen gescheiden nederzettingen, teruggaand tot een moord lang geleden gepleegd, of taal- en dialectverschillen, leiden een taal bestaan. Ook kan men in het nieuwe dorp van vestiging niet altijd, hetzij in mannelijke lijn, hetzij in vrouwelijke lijn grondenrechten claimen, waardoor men afhankelijk wordt van de nieuwe dorpsgenoten voor het verkrijgen van toestemming om in de onmiddellijke omgeving tuinen aan te leggen. Toen in 1979 het dorp Inam werd opgeheven en werd toegevoegd aan Jenderau-Aniti vertrok één gezin naar Ibeanari. Van hier was de moeder van het betreffende gezinshoofd afkomstig, waardoor hij het recht had in Ibeanari tuinen aan te leggen. Hoewel grondenrechten bij het heersende patrilokaat vooral in mannelijke lijn worden overgedragen, houden vrouwelijke leden van een groep of hun nakomelingen het recht tuinen in het gebied van herkomst van een moeder of grootmoeder aan te leggen, mits ze zich in dat gebied vestigen.

Kortom, het felt dat op de Kebarvlakte - na de pacificatie - een relatief grote bevolkingsconcentratie mogelijk is, toont aan dat voor de periode van vóór de pacificatie de factor 'onveiligheid' van groter gewicht is geweest dan de factor 'bodemgesteldheid' als oorzaak van de vroegere geringe bevolkingsdichtheid van de Kebarvlakte. Wat die bodemgesteldheid betreft wordt de grond in Kebar karkarm genoemd, maar tegenover chemische armoede van de grond staat een qua structuur gunstige bewerkbaarheid van een voldoende hoeveelheid voor ladangbouw geschikte grond, die een grotere bevolkingsconcentratie mogelijk maakte dan voor mogelijk werd gehouden.

Kan hetzelfde ook voor het berggebied worden gezegd, vanwaar de Kebar nog maar pas naar de vlakte zijn getrokken? Deze vraag moet worden gesteld omdat ze van belang kan blijken te zijn voor inzicht in de verwantschapsstructuur van de Kebar, met name de wijze waarop de (gelokaliseerde) verwantengroepen zijn ontstaan. Het is in dit verband nodig na te gaan met welke ecologische condities we in de berggebieden grenzend aan de Kebarvlakte te maken hebben en wat de consequenties geweest zijn voor de woon- en leefwijze van de betreffende bevolking. Ik beperk mij daarbij tot het berggebied ten zuiden van de vlakte, omdat de Kebar van oudsher van hieruit naar de vlakte zijn getrokken (zie paragraaf 3). Dit berggebied vormt echter ook in bodemkundig opzicht nog een "witte" plek op de kaart. Hoewel dit gebied nu vrijwel

onbewoond is, heb ik toch ter plaatse waarnemingen kunnen doen dankzij een expeditie naar de Akari aan de Anari rivier (zie kaart 2). Verder kon dit berggebied diverse malen met behulp van een verrekijker vanuit een laagvliegende, eenmotorige Cessna en een heli-copter worden geobserveerd. Voor informatie over de (vroegere) landbouw, woon- en leefwijze in het gebied ten zuiden van de vlakte moet ik voornamelijk afgaan op mededelingen van de huidige vlaktebewoners. In veel gevallen betreffen het hier echter informanten die pas sinds de jaren veertig-vijftig naar de vlakte zijn getrokken en die het leven in de bergen - opnieuw tijdens de roerige jaren zestig - nog uit eigen ervaring kennen.

In de bergen woonde men in alleenstaande huizen verspreid over aangrenzende bergruggen en -hellingen, gescheiden door de rivierdalen van de Anari of haar toevloerivieren. Elk huis had gewoonlijk slechts vijf à zes vaste bewoners, maar was zodanig gebouwd dat het - bijvoorbeeld bij een dreigende overval - ook meer mensen kon bevatten. In tegenstelling tot de enkele huizen op de vlakte bij - de sagobossen van - Iboanari, gebouwd op lage palen met een omwanding van bamboe ("de Kebar- en Ariks-mensen hier werden dan ook vaak overvallen"), waren de huizen in de bergen sterk gebouwd op hoge palen met een omwanding van dikke boomschors of uit boomstammen gespleten planken. (Vanuit de heli-copter heb ik dergelijke huizen met een verrekijker tussen Kebar en Merdey kunnen waarnemen). Aan de hellingzijde bevond zich slechts één deur. Elk huis als wooneenheid had een eigen tuin. Een tuin kon men één à anderhalf jaar gebruiken. Dan was de grond uitgeput en moest de nieuwe tuin al vrucht geven. Na zes à zeven tuinen kon men een oude tuin opnieuw openleggen. De omlooptijd kan hiermee op ongeveer zeven à elf jaar worden geschat. Daarmee schijnt niet de frequentie maar het tempo van de omloop lager gelegen te hebben dan op de vlakte. De tuinen in de bergen droegen pas na vijf maanden vrucht (tegen drie à vier maanden op de vlakte). Uitgestrekte arealen voor het openleggen van een nieuwe tuin in de omgeving van het bestaande huis waren in de bergen vaak niet voorhanden (behalve aan de bovenloop van de Anari, waar de ontbossing ook tamelijk groot bleek te zijn bij waarneming vanuit de lucht). De nieuwe tuin moest dikwijls op een afstand van soms een uur lopen van het oude huis worden aangelegd. Dit betekende dat men - vooral toen men in de richting van de vlakte begon te trekken - steeds een nieuw huis moest bouwen. Men moest hierbij een modus zoeken tussen de afstand tot de nieuwe tuin en de drinkwatervoorziening. De afstand tot beide diende beperkt te zijn gezien het altijd aanwezige gevaar voor overvallen bij onenigheid met naburige groepen of stammen. Dit beperkte de mogelijkheid om gebruik te maken van andere, meer toegankelijke vruchtbare gebieden. Men moest zijn toevlucht nemen tot minder toegankelijke terreinen en hellingen. Vanwege het gevaar voor overvallen werden de huizen hoog op een moeilijk bereikbare en goed te verdedigen plaats op een berghelling gebouwd, terwijl de tuinen lager op de hellingen werden aangelegd. Rivierdalen werden alleen bewoond als meerdere tuinen konden worden aangelegd en huizen konden worden gebouwd en er geen gevaar was voor wateroverlast.

De rode grond in het berggebied ten zuiden van de vlakte noemde men minder vruchtbaar dan de grond op of rond de vlakte omdat de tuinen in de bergen later vrucht gaven. Dit verschil in tijdsduur hangt niet samen met een verschil in gewassen. Ook op of rond de vlakte kan

men de traditionele gewassen sneller oogsten (zie fig.1). Behalve de geringere vruchtbaarheid van de (helling-)gronden zou vooral de wijze van landbouw debet zijn aan de latere oogst in de bergen. Dat had alles te maken met zowel het klimaat als de grotere onveiligheid. Men brandde de tuinen niet zo grondig schoon als op de vlakte ('*tidak bakar betul*'). Men gaf daarvoor drie redenen op: de grotere vochtigheid en regenval in de bergen; het gevaar voor afspoelingen bij hevige regenval als de tuin te grondig werd schoongebrand; beperking van vuur en rook om niet eventuele overvallers aan te trekken. Als gevolg van oorlogshandelingen kwam de openlegging van een nieuw terrein niet zelden (te) laat op gang. De '*biji*' (stekken en zaaigoed) van de oude tuin waren dan vaak in kwaliteit al achteruit gegaan en leidden tot een latere of geringere oogst van de nieuwe tuin. Niet zelden ontstond dan een voedseltekort en was men gedwongen onrijpe vruchten te eten of honger te lijden. Dit was precies de situatie waarin ik de Akari langs de rivier Anari aantrof (zie Case 11 en 16). Deze mensen - op de vlucht voor hun zuiderburen - konden niet of nauwelijks meer terugvallen op hun (te) ver afgelegen oude tuinen, terwijl de pas vier maanden oude nieuwe tuin - een grote tuin temidden van zes huizen met 57 'vaste' bewoners - nog onvoldoende voedsel gaf. Men leed honger. Het hoofdbestanddeel van het voedselpakket bestond uit nog onrijpe maiskolven, aangevuld met wat groente en vlees als men er in het hen nog onbekende terrein met gevaar voor overvallen in was geslaagd een wild varken te schieten. Het betrof hier een extreme situatie. De noodgedwongen "keuze" tot een voorlopige samenwoning werd betaald met voedselschaarste, honger en kindersterfte. Tijdens mijn verblijf van drie dagen onder de Akari stierf een vierjarig kind aan ondervoeding, malaria en longontsteking.<sup>6</sup>

Naast genoemde factoren speelden ook religieuze opvattingen een rol in de keuze van een woongebied en de duur van het verblijf in dat gebied. Bij plotselinge sterfte werd het huis waarin de overledene had gewoond verbrand en werd de plek verlaten uit vrees voor hekserij ('*suangi*': zie hoofdstuk IV.3). Ook beperkten taboes op het drinken van water - in het Anarigebied is palmwijn onbekend - uit rivieren in de nabijheid van een plaats waar leden van de eigen groep waren gedood of zelf iemand hadden gedood de keuze van het woonareaal.

Samenvattend kan van het leven in de bergen worden gezegd dat zowel fysieke als sociale - met inbegrip van religieuze - factoren hebben geleid tot een verspreide en relatief geïsoleerde woonwijze van kleine huishoudens, die samen nederzettingen vormden met een totaal inwonertal van hooguit zestig personen. Onveiligheid - zowel vanwege fysiek geweld als de dreiging van hekserij - noopte tot een groter isolement en derhalve spreiding van kleinere wooneenheden dan strikt genomen op grond van ecologische condities noodzakelijk zou zijn geweest.

## 2. De populatie van de Kebarvlakte

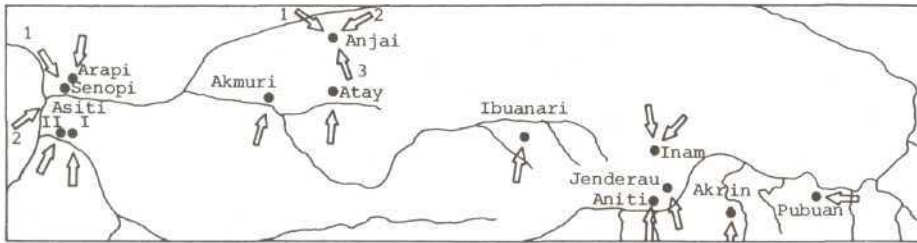
In maart 1978 bezocht ik voor het eerst de Kebar. Het doel van dat bezoek was de installatie van een radiozender voor de plaatselijke kerk en een onderzoek naar de mogelijkheden en faciliteiten voor antropologisch onderzoek. Al bij dat eerste bezoek viel onmiddellijk op dat er op een betrekkelijk kleine populatie (rond de 2.100 zielen) sprake was van een groot aantal clans verspreid over veel taalgroepen. Bij de aanvang van



mijn onderzoek eind 1978 lag het accent dan ook allereerst op het inventariseren van alle voorkomende clans, vertegenwoordigd in de dorpen op de vlakte. Om een overzicht te kunnen verkrijgen van de spreiding van de diverse clans en taalgroepen over de vlakte en tegelijk inzicht in hun onderlinge huwelijksrelaties, heb ik mij bij die inventarisatie gericht op de minst mobiele groepering: de gehuwde bevolking van de Kebarvlakte. In elk dorp heb ik per huis genoteerd wie met elkaar waren getrouwd. Deze tijdrovende procedure was nodig omdat de via volkstellingen verzamelde namen niet altijd overeenkwamen met de namen die ik na enkele steekproeven had genoteerd. Het bleek dat men in een - weliswaar beperkt - aantal gevallen als 'officiële' clannaam de naam had opgegeven van of de plaats van vestiging, of de plaatselijk belangrijkste of grootste clan, of de clannaam van de vader, of globaal het gebied van herkomst, terwijl men zich in feite tot een andere groep rekende en ook door omstanders tot die andere groep werd gerekend. Zo noemde de zoon en opvolger van het voormalige adathoofd van Inam, Sobuat Auri (zie Case 1) zich officieel als nieuw adathoofd Frans Inam, terwijl hij voor de Kebar Frans Auri was en zich zelf ook tot die clan rekende. Of leden van de bijna uitgestorven clan Arawuti noemden zich Jambuani, naar de grootste clan uit het gemeenschappelijke gebied van herkomst waarmee men de meeste huwelijksbanden had (gehad). Anderen gaven wel als clannaam 'Anari' op naar globaal hun gebied van herkomst, maar bleken zich bij verder doorvragen tot een andere groep uit het Anarigebied te rekenen dan de specifieke clan van deze naam. Ook bestond soms de neiging de vaderzijdige clannaam te noemen als officiële clannaam, terwijl men zich in feite tot de clan van moederszijde rekende of werd gerekend. Een neiging die te maken had met het feit dat van de zijde van de overheid en kerk enige druk werd uitgeoefend om het '*ganti nama*' (het verwisselen van clannaam) achterwege te laten - met het oog op een consequente registratie van namen bij bevolkingstellingen, doop, schoolbezoek of bezoek aan de polikliniek. (Op de achtergrond van dit '*ganti nama*' kom ik later terug.) Van de zijde van de overheid en kerk werd daarbij aangedrongen op een consequent gebruiken van de vaderzijdige clannaam, omdat dit in overeenstemming was met het overheersende patroon in Kebar. Deze en andere invloeden op de 'keuze' van de clannaam maken het voor het verkrijgen van een zo zuiver mogelijk beeld van de feitelijke clannamen en daarmee tegelijk de reële relaties tussen de clans (waarbij ik behalve op de namen afging op aanvullende genealogische gegevens), noodzakelijk steeds dóór te vragen op de clannaam van de vader en de - eigen - moeder, de naam van het gebied van herkomst en de taal die men - eventueel voorheen - in het gebied van herkomst als hoofdtal sprak. Het bleek dat men zich tot die groep rekende waarin men was opgegroeid en die de vertegenwoordigende partij was geweest bij de totstandkoming van het huwelijk. Dit was in veruit de meeste gevallen de vadersgroep. De langs deze weg verkregen lijst van gehuwden is daarom niet alleen representatief voor alle voorkomende clannamen, maar ook voor de werkelijke huwelijksrelaties tussen de diverse familiale groepen of clans. Deze lijst is opgenomen in bijlage 3. Ze omvat ongeveer negentig procent van alle huwelijken ten tijde van mijn onderzoek.

Hoewel ik op het probleem van de definitie of omschrijving van de familiale groep of clan na behandeling van het genealogische materiaal uitvoeriger terug kom, moet voor alle duidelijkheid hier alvast gesteld worden dat de groepen waarnaar de namen in bijlage 3 verwijzen met

KAART 3. HET MIGRATIE- EN VESTIGINGSPATROON IN HET KEBARGEBIED



Verwantengroepen uitgesplitst naar dorpen waar het merendeel van de mannelijke gehuwde leden zich vestigde.

<i>Anjai</i>	<i>Akrin</i>	<i>Ibulanari</i>	<i>Asiti II</i>
1	Akrim	Aritowi	Aibèsa*
Apit*	Ajami*	Ariks*	Airai*
Arapi	Amnan*	Kebar	Aifamas
Majiwi*		Wasabiti*	Bame
Newori*	<i>Jenderau</i>		Sasuor
2	Abiri	<i>Atay</i>	
Anjai*	Ajai	Atay*	<i>Senopi 1</i>
Buani*	Amawi*	Atuanari	Asem
Jambuani*	Atawi	Awori	Baru
Manum	Atiy	Sombrau	Irun
Warijo*	Awabiti*	Sonkreri	Kinho
3	Nabisai		Momo
Ajai*	Neori	<i>Akmuri</i>	Sedik*
Anari*		Apoki*	Sufi*
Asentowi*	<i>Aniti</i>	Narai	Titit
	Abram	Wapin*	
<i>Inam</i>	Akari*	Waripi*	<i>Senopi 2</i>
Asimi	Akemi		Eisach
Auri*	Akuan	<i>Asiti I</i>	Yeblo
Inam	Arumi	Acembuani*	Yeum
Manim*	Arwam*	Amaupon	Yokese
Manimbu*	Maway	Anii	Yokser
	Torey	Asiar	Sedik*
<i>Pubuan</i>	Wauri	Asiti	
Arui		Mafiti	<i>Arapi</i>
Asari			Ambuak
Duri			Ayokuapi*
Kasi			Wabia
Moktis			

\* Waar deze kaart zich vanwege een beeld van de herkomst en verspreide woonwijze van groepen zich het beste leent voor een indruk van de representativiteit van het verkregen genealogische materiaal, zijn de verwantengroepen, waarvan dergelijk materiaal is verkregen, hier aangeduid met \*.

name voor de huidige generaties bewoners van de Kebarvlakte beschouwd moeten worden als echte verwantengroepen: groepen waarvan de leden hun onderlinge verwantschap baseren op in eerste instantie bloedverwantschap - en wel in de mannelijke lijn. Omdat patriilokale vestiging na het huwelijk het overheersende patroon is in Kebar, refereren de namen in bijlage 3 behalve naar een specifieke verwantengroep ook naar een gemeenschappelijk gebied van herkomst en dorp van vestiging. Daarom dragen de verwantengroepen ook het karakter van een lokale of territoriale groep (zie ook 3.1.).

Op grond van de gegevens van bijlage 3 kon vervolgens een beeld worden verkregen van de spreiding van het aantal mannelijke en vrouwelijke (gehuwde) leden van elke clan over de diverse dorpen op de vlakte: zie bijlage 4. Uit deze bijlage 4 blijkt dat de concentratie van de mannelijke (gehuwde) leden van een clan per dorp over het algemeen groter is dan die van de vrouwelijke (gehuwde) leden. Dit was ook te verwachten bij het overheersende patrilookaat. Op basis van deze concentratie van de mannelijke (gehuwde) leden van elke clan, aangevuld met rechtstreeks verkregen mondelinge informatie over de herkomst van de meeste clans, viel nu te bepalen welke clan primair tot welk dorp moet worden gerekend. Hierop was soms een correctie nodig - als in het geval van de clan Ariks: een 'Ibuanari'-clan waarvan de meeste gehuwde mannelijke leden zich in Anjai vestigden. Met deze correctie en weglating van de namen van uitheemse (niet-Vogelkop)clans als Teniwut (Kei-eilanden); Hindum en Geweb (Fak-Fak; zuidkust Irian Jaya) - en de namen van clans uitsluitend vertegenwoordigd door vrouwen, krijgen we het volgende beeld van de spreiding en vestiging van de clans over de dorpen Arapi, Senopi, Asiti I en II, Akmuri, Anjai, Atay, Ibuanari, Inam, Jenderau, Aniti, Akrin en Pubuan op de Kebarvlakte (kaart 3).

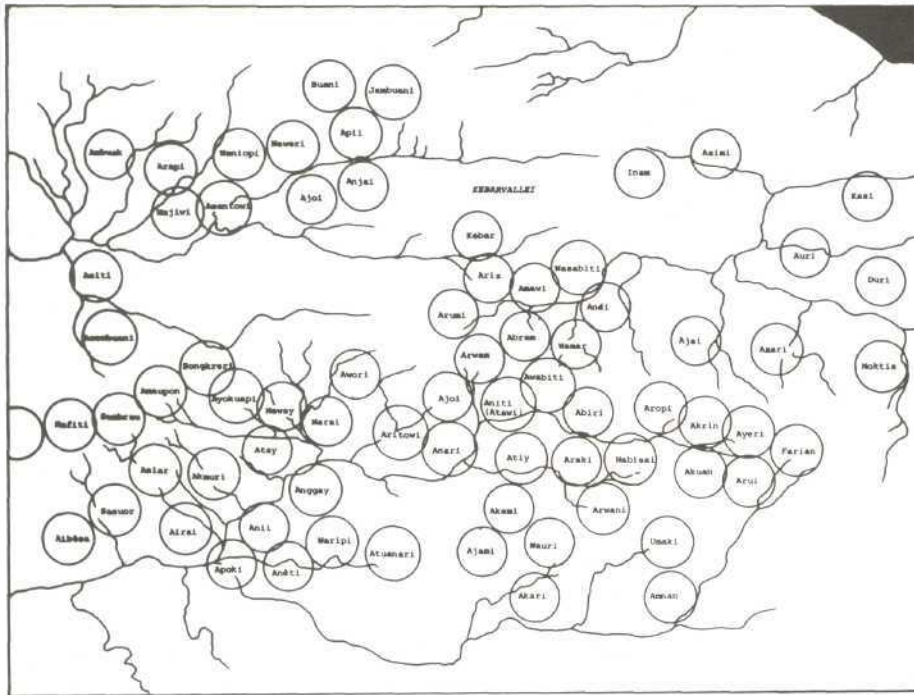
Na deze inventarisatie van op de Kebarvlakte voorkomende clans zal in de volgende paragrafen nader worden onderzocht vanuit welke streken deze clans afkomstig zijn en tot welke taalgroepen ze gerekend moeten worden. Nauwkeurige informatie hierover is, behalve vanuit etnografisch oogpunt, gewenst in verband met het in paragraaf 2 volgende onderzoek naar de omvang en richting van het intra- en intertribale huwelijksverkeer.

### 3. Oorsprongsgebieden en migratieroutes

De meeste clannamen te Kebar komen overeen met de naam van een rivier, berg of streekkenmerk in het gebied van herkomst. Om nu na te gaan uit welk gebied een bepaalde clan afkomstig is zouden we kunnen voortaan met een blik op de kaart van het gebied rond de Kebarvlakte. Helaas bestaat er niet een voldoende nauwkeurige kaart van met name het gebied ten zuiden van de Kebarvlakte, vanwaar de meeste clans afkomstig zijn. De meest bruikbare kaart dateert van 1957 (Topografische Dienst 1957 blad H). Op deze kaart staan slechts de namen van een paar rivieren genoteerd - waarvan sommige foutief -, terwijl de namen van veel rivieren noch de exacte loop ervan bekend zijn.

Om dit gemis aan een nauwkeurige kaart te ondervangen heb ik bij navraag naar de herkomst van clans steeds gevraagd of de clannaam betrekking had op een rivier, berg of streek. Daarbij werd in geval het een rivier betrof steeds naar de namen van naastliggende rivieren gevraagd, in welke hoofdrivier de betreffende rivier uitmondde en of de

KAART 4. OORSPRONGSGEBIEDEN VAN 'KEBAR'-VERWANTENGROEPEN



Van buiten het aangegeven gebied zijn afkomstig de eveneens op de Kebarvlakte vertegenwoordigde niet-Kebar-verwantengroepen:

- a. Manim, Manimbu, Wabia en Warijo, uit het Amberbakengebied ten noorden van Kebar;
- b. Abobi, Aifamas, Wapin, Wariki, Watar en Watut, uit het Anasongebied ten zuiden van Kebar;
- c. Asem, Baru, Kinho, Momo en Sedik-Bawa, uit het Karon-Bawa-/Ayfatgebied ten zuidwesten van Kebar;
- d. Bame, Eisach, Irun, Sedik-Atas en Titit, uit het Karon-Atasgebied ten westen van Kebar;
- e. Yeblo, Yokese en Yeum, uit het Karon-Pantaigebied ten noordwesten van Kebar.

bovenloop richting 'zee' of 'vlakte' (synoniem voor 'noord') dan wel richting 'bergen' (synoniem voor 'zuid': de Kebar kennen geen woorden voor 'noord' en 'zuid', wel voor 'oost' en 'west') moest worden gezocht. Als de clannaam op een berg of bergstreek betrekking had werd dezelfde procedure gevolgd. Op grond van deze informatie en met behulp van de beschikbare kaart uit 1957 kon een werkkaart worden samengesteld, waarop de namen en globale loop van een groot aantal zijstromen van de rivieren Anari en Amnan (kaart 2) konden worden ingevuld. Op basis van die werkkaart werd het mogelijk de herkomstgebieden van een groot aantal clans te lokaliseren: zie kaart 4.

Vergelijken we nu kaart 4 met de uitsnijding van de Kebarvlakte in kaart 3, dan zien we dat de clans die zich primair in een bepaald dorp vestigden allemaal afkomstig zijn uit een bepaald aaneengesloten gebied in de bergen rond de vlakte - met uitzondering van enkele clans als de Kebar en Ariks die, zolang men zich kan herinneren altijd al op de vlakte hebben gewoond. Het blijkt nu dat in de bevolkingssamenstelling van de dorpen, gelet op de clans die zich hier primair - qua tijd en omvang - vestigden, nog gemeenschappelijke herkomstgebieden worden weerspiegeld. Ook valt vast te stellen dat er overwegend een trek vanuit het zuiden naar het noorden, de vlakte, heeft plaatsgevonden. We zullen later zien dat deze trek nog voortduurt en niet is opgehouden bij de vlakte. Op welke wijze de migraties zijn verlopen kan pas later duidelijk worden gemaakt. Intertribale verhoudingen zijn hierop van grote invloed geweest en het is daarom eerst nodig nader te bepalen wie tot de Kebar in engere zin behoren.

#### 4. Taalgroepen

Naast de vele clans is ook het relatief groot aantal talen en dialecten dat op de Kebarvlakte wordt gesproken een opvallend verschijnsel. Bij vraag naar de herkomstgebieden van de clans is steeds ook gevraagd welke taal - eventueel hoofdtal - in die gebieden werd gesproken, eventueel door de (groot)ouders, voor men naar de vlakte trok. Het bleek dat tien verschillende talen en 'dialecten' op de Kebarvlakte worden gesproken. Ze vormen even zovele 'stammen', beter taalgroepen, die in het lokale Indonesisch 'suku' (stam) en in het Kebar *itapak* heten. Deze (taal)groepen zijn: Kebar, Amberbaken, Arfu, Meax (Meyach), Etskebi, Anason, Miun, Ayfai, Karon Dori en Jembun (Karon Pantai).

Voor vrijwel alle clans geldt dat het merendeel van hun leden nog de zelfde taal als hoofdtal heeft als destijds - eventueel door de (groot)ouders - in het gebied van herkomst werd gesproken. Omdat die herkomstgebieden intussen bij benadering zijn gelokaliseerd, valt vrij nauwkeurig te bepalen waar de grens van het Kebartaalgebied annex de grenzen tussen daarop aansluitende taalgebieden moeten hebben gelopen (zie Miedema en Welling 1984).

Een clan of fam heb ik tot één van de bovengenoemde taalgroepen gerekend in geval én in het gebied van herkomst én in het dorp van vestiging de zelfde taal werd gesproken (een criterium dat ook door de betrokkenen zelf werd gehanteerd). Omdat dit - zoals gezegd - voor vrijwel alle clans opging (slechts één clan vormde een uitzondering: de Sufi), kunnen we de clans voorkomend op de Kebarvlakte als volgt opsplitsen naar de taalgroepen:

*Kebar:*

Zuidwest-Kebar: Acembuani, Ayokuapi, Akmuri, Amaupon, Anii, Asiar, Asiti, Yengkreri, Mafiti, Narai en Waripi;  
 Noordwest-Kebar: Ambuak, Arapi, Waniopi;  
 Zuid-Kebar: Ajoj, Anari, Aritowi, Ariks, Asentowi, Atay, Atuanari, Awori, Kebar, Songkreri en Sombrau;  
 Noord-Kebar: Anjai, Apii, Arawuti, (Atuanari), Jambuani, Majiwi, Newori;  
 Zuidoost-Kebar: Abiri, Abram, Akemi, Akuan, Amawi, Anéi, Arumi, Arwam, Atawi, Atiy, Awabiti, Maway, Nabisai, Nekori, Torey, Umaki, Wasabiti en Wauri.

*Amberbaken:* Manum, Marbuan, Wabia en Warijo.

*Arfu:* Manim en Manimbu.

*Arfu-Meax:* Auri, Kasi en Manggapak.

*Meax:* Akrin, Ajami, Amnan, Arui, Asari, Duri, Mektis en Farian.

*Etskebi (Akari) en Anason:* Abobi, Akari, Anason, Anéti, Anggay, Aremi, Ariki, Arwani, Warik, Watar, Watut en Wapin.

*Miun:* Aibèsa, Aifamas, Airai en Apoki.

*Miun - Karon/Ayfat:* Sufi.

*Karon/Ayfat:* Asem, Asmuruf, Kofias, Kofiaga, Kosamach, Sasuor, Wabu en Way.

*Karon Dori:* Bame, Baru, Chae, Eisach, Howay, Irun, Kinho, Momo, Sedik, Tawer, Titit en Turut.

*Jembun:* Yeblo, Yesnath, Yeum, Yewen, Yokese en Yokser.

Vergelijken we de namen van clans in de bovenstaande indeling met die in kaart 4, dan blijkt dat de taal een belangrijke samenbindende en afstotende factor is geweest bij de dorpsvorming; zozeer zelfs dat Senopi en Asiti II in het westen specifieke Karondorpen en Pubuan en Akrin in het oosten specifieke Meaxdorpen kunnen worden genoemd. Dit betekent echter niet dat elke taalgroep vertegenwoordigd op de vlakke nu ook een eigen dorp vormde of zonder uitzondering aansluiting vond bij een aanverwante taalgroep. Zoals we nog zullen zien bestaat er een taalverwantschap tussen het Ayfat, Karon en Jembun. Op grond van die taalverwantschap is het begrijpelijk dat clans uit de betreffende gebieden zich bij de dorpsvorming in elkaars buurt vestigden en zo uiteindelijk gemeenschappelijke dorpen gingen vormen: Senopi, Asiti II en voor een deel Arapi. Er bestaat echter ook een taalverwantschap tussen de Miun, Anason en Etskebi en Meax. Ondanks die taalverwantschap vestigden zich op de Apoki na alle Miunclans in de 'Karon'-dorpen terwijl één daarvan - de Sufi - het Karon zelfs als hun hoofdtal zijn gaan gebruiken.

De samenbindende factor tussen de Miun- en de Karonclans is hier niet taalverwantschap maar de gemeenschappelijke 'agama baru' (nieuwe

godsdienst): zowel het Miungebied als de Karongebieden werden (vanuit het vroegere Tintum en het ten zuidoosten daarvan gelegen Wofmana, beide in 1979 niet meer bestaand) door de missie bewerkt. Om die reden hebben de Miun aansluiting gezocht bij de "Rooms-Katholieke" dorpen Senopi en Asiti II en niet bij de "Protestantse" dorpen, waarbij aan de Miun taalverwante clans aansluiting vonden.

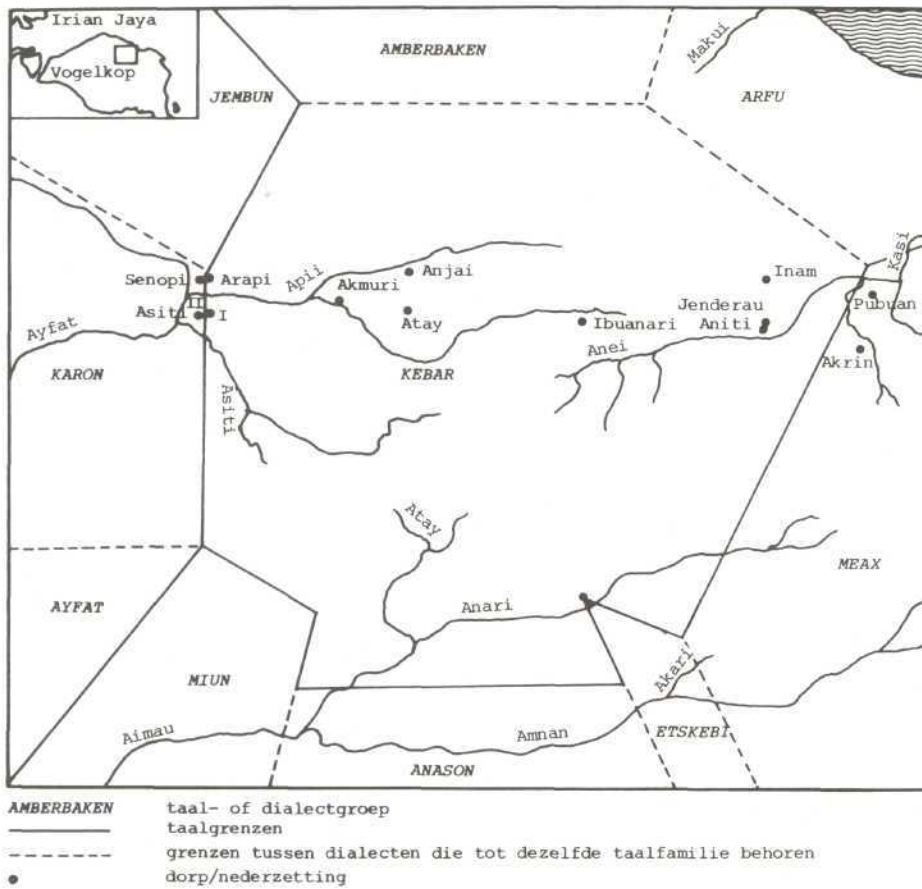
In hoeverre huwelijksrelaties een rol speelden in het proces van dorpsvorming komt in hoofdstuk III.2. aan de orde.

De namen van de bovengenoemde taalgroepen zijn ten dele afkomstig van de Biak-Numforese kustbevolking, die al heel vroeg (handels-)contacten onderhield met de binnenlandbevolking van de Vogelkop (zie hoofdstuk I). Volgens hun nakomelingen op de kuststrook te Amberbaken betekent het woord *kebar* in het Biak-Numforees "aan de andere kant" (van het kustgebergte). Volgens de Kebar zelf betekent het woord "bamboe moeras" (*keb*: bamboe; (*w*)*ar*: water). Amberbaken is een woord van Numforese origine: *amber* betekent "vreemdeling" en *baken* "lichaam" (Kamma 1978:40). Volgens een van de U.Z.V.-zendingen is *arfoe* (*arfu* volgens de huidige spelling) waarschijnlijk een verbastering van de algemene term *halifoer* of *alfoe*. Hij merkt hier over op dat in het Papoes van de Dorehbaai de L ontbreekt en door een R wordt vervangen (Rinnooij 1876:1009; zie ook Van Oosterzee 1906:143-4). Rinnooij bericht ook dat op zijn tochten met Papua's uit de Dorehbaai naar Amberbaken tot aan het zuidoostelijke deel van de Geelvinkbaai toe het antwoord op zijn vraag naar de namen van de bevolking in het binnenland steeds luidde: Arfoe. Waarschijnlijk is hiermee de verklaring ook gegeven voor de gelijke benaming van een binnenland-groep ten westen van de Karon, vermeld op kaarten daterend van de eerste militaire patrouilles (Helb 1903). Behalve met 'Arfu' worden de binnenlanders van de Vogelkop ook aangeduid met de term Arfak. Het betreft hier meer specifiek groepen in het gelijknamige gebergte in de Oost-Vogelkop. Tot deze Arfakgroepen behoorden ook de Meax. Omdat ze behalve Arfak ook wel *mansibaber* (naaktlopers) werden genoemd, deden ze ooit aan het Nederlandse Bestuur een verzoek voortaan naar een rivier in hun gebied van herkomst genoemd te worden (Pouwer 1958:49:58). Etskebi, Anason en Miun zijn lokale benamingen die aan de kust onbekend zijn. De herkomst van het woord Karon werd mij niet duidelijk. Zelf gebruiken de Karon een ander woord. Jembun is wel weer een lokale term. De Karon, Kebar en Meax gebruiken zelf de in tabel 4 opgegeven termen ter aanduiding van de eigen dan wel 'naburige' bevolkingsgroepen.

Tabel 4.  
Karon-, Kebar- en Meax-termen voor bevolkingsgroepen.

Algemene term	Karon	Kebar	Meax
Kebar	Mira	Mayé	Murumir
Arfu	Jimbab	Pur	Memosyumu
Amberbaken	Nasasu	Déwyot	Mosmukwar
Meax	Aysaju	Andèr (Oost) Anason (Zuid)	Meyachir
Moskona	-	Ajiwu	Moskonnèr
Meybrat/Maré	Laymaré	Meré	Meymoisin
Karon	Darfat (berg) Jembun (kust)	Dumon (berg) Abun (kust)	Mo(d)smir

KAART 5. HET KEBARTAALGEBIED MET AANGRENZENDE TALEN EN DIALECTEN





Dus: de Karon noemen de Kebar: Mira; de Kebar noemen zichzelf: Mayé etc. Moskona is een groep in de centrale Oost-Vogelkop; de Meybrat en Maré vinden we in de centrale West-Vogelkop.

Ten behoeve van het onderzoek - naar onder meer de huwelijksrelaties tussen de diverse taalgroepen - heb ik, om een globale indruk te verkrijgen van de eventuele taalverwantschap tussen deze groepen, van elke taal een veertigtal vaste woorden verzameld tijdens tournees ook buiten het Kebargebied. Als standaardlijst heb ik de woordenlijst gebruikt die Voorhoeve in zijn "checklist" van de talen van Irian Jaya hanteert (Voorhoeve 1975). Ik heb in mijn "checklist" ook de Moskonataal opgenomen, omdat aan de noordgrens van het Moskonawoongebied (centrale Oost-Vogelkop; district Merdey) het oorsprongsgebied van de Meax ligt. Voor een overzicht van de vergelijkende woordenlijsten verwijs ik naar bijlage 5.

Hoewel het buiten mijn competentie ligt uit te maken in hoeverre we hier met afzonderlijke dan wel overeenkomstige talen of dialecten te maken hebben - een lijst van slechts veertig woorden is mogelijk hiervoor ook een te smalle basis -, lijken de verkregen woordenlijsten de conclusie te rechtvaardigen dat het Meax, Etskebi, Anason, Miun en Moskona oorspronkelijk tot één taalgroep hebben behoord. Hetzelfde was al bekend voor het Kebar, Amberbaken en Arfu. Het Jembun komt overeen met het Kust-Karon (Karon Pantai; zie Voorhoeve 1975:118).

### 5. Demografische gegevens

Hoewel demografische gegevens op zich zelf al inzicht verschaffen in allerlei facetten van een samenleving, zal ik mij in deze paragraaf vooral bezig houden met de vraag of en eventueel in hoeverre er in Kebar een vrouwentekort heeft bestaan of nog bestaat. Tijdens mijn onderzoek spraken de Kebar zelf herhaaldelijk over een vrouwentekort - een verschijnsel dat ook wordt genoemd door bestuursambtenaren uit de jaren vijftig. De laatsten hadden in die jaren vijftig geen bevredigende verklaring voor dat tekort, in tegenstelling tot mijn Kebar-informanten die dit tekort wijten aan het eenzijdig dan wel onevenredig weghuwen van Kebarvrouwen naar niet-Kebar-bevolkingsgroepen; met name naar respectievelijk de Amberbaken-Arfu en Meax. Omdat deze verklaring een mogelijke samenhang tussen allerlei verschijnselen deed vermoeden heb ik gemeend een nader onderzoek naar de geldigheid van de Kebarverklaring in het totale onderzoek te moeten betrekken. Dit is dan ook de reden waarom ik mij bij de analyse van reeds beschikbare bevolkingscijfers van de jaren vijftig en het begin van de jaren zestig en verkregen cijfers van de jaren zeventig speciaal afvraag of er inderdaad ooit sprake is geweest van een vrouwentekort.

#### 5.1. Bevolkingscijfers 1947-1952

Het Kebargebied - voor zover al onder bestuur gebracht - kwam na de Tweede Wereldoorlog te ressorteren onder het district Amberbaken. Voor het jaar 1947 heb ik de volgende cijfers kunnen vinden (tabel 5).

Tabel 5.

Bevolkingscijfers Kebar-Amberbaken (Verkerke 1947:17).

	mannen	vrouwen	jongens	meisjes	totaal
Kebar	340	297	170	141	948
Amberbaken	767	644	257	225	1893
totaal	1107	941	427	366	2841

Uit latere gegevens blijkt dat de grens tussen volwassenen en kinderen bij achttien jaar gelegd werd. Uit bovenstaande tabel blijkt inderdaad een vrouwentekort in Amberbaken en Kebar zowel in de leeftijdscategorie van zeventien jaar en jonger als achttien jaar en ouder.

Voor het (totale) district worden voor de jaren 1947-1952 de volgende bevolkingsaantallen genoemd (Eibrink-Jansen:1953):

Tabel 6.

Bevolkingscijfers district Amberbaken 1947-1952.

	volwassenen		kinderen		totaal
	m	v	m	v	
1947	1051	895	468	371	2785
1948	923	835	500	327	2603
1949	948	764	445	333	2490
1950	992	838	611	382	2825
1952	834	707	484	400	2425

We moeten ons realiseren dat het proces van dorpsvorming nog maar recent op gang was gekomen. Aan dit feit schrijf ik de verschillen in cijfers voor het jaar 1947 tussen tabel 5 en tabel 6 toe. Hoe betrouwbaar de cijfers van tabel 6 zijn is zeer de vraag. Volgens bijlage 1 van de Memorie van Overgave van Eibrink-Jansen (1953) ressorteerden nog maar pas de Kebar dorpen Inam, Anjai en Wabaniki (Nisandau?) onder het district Amberbaken. Het is echter niet duidelijk of de cijfers van tabel 6 over genoemde jaren steeds betrekking hebben op hetzelfde aantal dorpen of dat ook eventueel nieuw gevormde dorpen werden opgenomen. Wel wordt expliciet vermeld dat tot de Kebar groep niet werden gerekend de Meax, 'Masoom' (waarschijnlijk Anason) en de Karon (in Asiti en Senopi; Eibrink-Jansen 1953:16). De bovenstaande cijfers van tabel 6 hebben dus slechts ten dele op de bevolking van de Kebarvlakte betrekking. Toch zijn ze interessant omdat ze niet alleen - totaal genomen - voor de volwassen bevolking een daling aantonen, maar ook weer een vrouwentekort zowel boven als onder de achttien jaar.

Over de jaren 1947 en 1952 bestaan echter ook nog - slechts enkele - meer specifieke cijfers: voor 1952 wordt in de Memorie van Overgave van 1953 nog een specificatie naar leeftijdsgroepen beneden de achttien jaar voor heel het district Amberbaken gegeven (tabel 7), terwijl voor 1947 nog een telling bestaat voor en het hele district Amberbaken en de regio Kebar, nu gespecificeerd naar dorpen (Galís 1947). Ook in 1952 is er weer sprake van een vrouwentekort. Wat de oorzaak hiervan is geweest, valt niet te zeggen omdat geboorte- en sterftcijfers slechts zeer fragmentarisch werden - konden worden - ingewonnen. Toch is er waarschijnlijk niet sprake van een noemenswaardig verschil in geboortecijfers tussen jongens en meisjes gezien de cijfers voor de leeftijdsgroep 0-6 jaar. Wel wordt vermeld dat als gevolg van een griepepidemie in

Tabel 7.  
Bevolkingscijfers district Amberbaken 0-17 jaar (1952).

kinderen	m	v
0 - 6	193	180
6 - 12	209	152
12 - 17	82	68
	484	400

1949 hoge kindersterfte en veel kampongverplaatsingen voorkwam(en). Het babysterftcijfer werd geschat op vijftig procent.

Bovenstaand beeld van een vrouwentekort beneden de achttien jaar is echter weer niet representatief voor de regio Kebar in 1947 volgens de cijfers van Galis. Behalve dat hij in 1947 voor het hele district weer andere cijfers opgeeft dan Verkerke en Eibrink-Jansen (Galis: m 988, v 797, j 468 en m 421), noemt hij voor specifiek Kebar dorpen de totalen genoemd in tabel 8.

Tabel 8.  
Bevolkingscijfers regio Kebar (Galis 1947).

	m	v	j	m
Anjai	77	58	29	33(!)
Jambuani	22	18	6	13(!)
Asiti	49	43	27	23
Wabaniki (Nisandau?)	25	20	7	11(!)
Ibuanari	16	13	11	9
Wasaniki	11	10	6	6
Inam	38	33	26	15
	238	195	112	110(!)

Deze meer specifieke cijfers maken duidelijk dat in Kebar in 1947 wel sprake is van een vrouwentekort boven maar niet onder de achttien jaar. Met andere woorden: alleen in de huwbare groep is in Kebar sprake van een vrouwentekort. Interessant is verder dat - met het oog op een verband dat de Kebar leggen tussen het vrouwentekort en kain timur - in de Memorie van Overgave van 1953 wordt opgemerkt dat het kain timur-gebruik in Kebar blijkt te zijn uitgegroeid tot een "instituut" dat "ontwrichtend" wordt genoemd, omdat door de toenemende schaarste aan doeken "dikwijls" mannen en vrouwen in de zelfde kampong tot hun dood ongehuwd zouden blijven. Over de Amberbaken wordt opgemerkt dat "zelden" een Numforese vrouw trouwt met een Amberbaken man, maar dat het omgekeerde "vaak" voorkomt (Eibrink-Jansen 1953:18).

### 5.2. Bevolkingscijfers Kebar 1956-1958

In de jaren 1956-1958 zijn opnieuw volkstellingen in Kebar (en Amberbaken) gehouden. De cijfers betreffen hier vier dorpen op de vlakte (tabel 9) en twee bergnederzettingen (tabel 10). Voor de fase waarin de dorpsvorming zich bevindt verwijs ik naar bijlage 1: onder 1940 en 1980 staan in deze bijlage de dorpen genoteerd die zich al op de vlakte bevonden of daar in de loop der jaren gevormd zijn uit bergnederzettingen.

Tabel 9.  
Bevolkingscijfers van vier dorpen op de Kebarvlakte (Zevenbergen 1957a).

Dorpen	0-17 jaar		18 jaar en ouder		totaal
	m	v	m	v	
Inam	9	7	31	17	64
Anari (Jenderau)	32	14	74	53	173
ibuanari	37	30	50	44	161
Anjai	50	37	78	60	225
	128	88	233	174	623

We zien voor deze dorpen opnieuw een vrouwentekort, ook weer in de nog niet huwbare groep (de huwelijksleeftijd voor vrouwen lag in 1980 in Kebar tussen de vijftien en achttien jaar). Voor dit tekort wordt geen verklaring gegeven. Veelzeggend is het echter te vernemen dat voor dat zelfde jaar 1956 in verband met een tournee ter bestrijding van framboesia het (vooraf) wenselijk werd geacht dat van bestuurswege geen georganiseerde volkstelling zou worden gehouden en dat de bevolking over het jaar 1956 niet in de belasting zou worden aangeslagen (Desain 1956). Helaas zijn van dat framboesiatournee slechts de cijfers van twee dorpen bekend (tabel 10).

Tabel 10.  
Bevolkingscijfers van twee Kebar bergnederzettingen (Desain 1956).

Dorpen	0-17 jaar		18 jaar en ouder	
	m	v	m	v
Atay	7	15(!)	19	18
Aniti	11	8	22	16
totaal	18	24(!)	41	34

Hier zijn twee conclusies mogelijk: a. in deze bergnederzettingen deed zich alleen in de huwbare leeftijdsgroep een vrouwentekort voor, terwijl beneden de achttien jaar zelfs sprake is van een vrouwenoverschot; b. de cijfers verkregen tijdens framboesiabestrijdingscampagnes zijn kennelijk betrouwbaarder dan die verkregen tijdens georganiseerde bestuurstellingen. Het laatste werd bevestigd door de voormalige administratief ambtenaar Zevenbergen in een gesprek dat ik in 1982 met hem had. Ook vertelde hij dat bevolkingscijfers niet altijd tijdens bestuurstournees werden verzameld, maar soms werden opgevraagd bij of meegebracht door de districtsbestuurder (die in Amberbaken woonde).

In een tourneeverslag van het daarop volgende jaar vinden we - samengevat - de volgende bevolkingscijfers voor de Kebar (tabel 11). Ook hier weer een vrouwentekort, zowel boven als onder de achttien jaar. Verder wordt vermeld dat van de 302 mannen boven de achttien jaar er 92 nog ongehuwd waren. In het dorp Atay werden 26 volwassen mannen geteld waarvan 11 nog ongehuwd. Als reden werd opgegeven: 'susah kain timur' (hier: gebrek aan kain timur); de kain timur-doeken zijn belangrijk voor de bruidsprijs).

Bovendien werd een onderzoek ingesteld naar de geboorte- en sterftecijfers. Op 182 moeders werden 515 kinderen geteld, waarvan nog in leven 166 jongens en 175 meisjes en overleden 87 jongens en 87 meisjes. Hieruit blijkt dat het vrouwentekort waarvan soms ook onder de achttien

Tabel 11.  
Bevolkingscijfers Kebar gespecificeerd naar leeftijdsgroep (Labree 1957).

Leeftijdsgroep	mannen	vrouwen
0 - 17	225	195
18 - 35	222	192
36 - ouder	80	69
overige	6	7 (geen vaste verblijfplaats)
totaal	533	463

jaar sprake is niet geweten kan worden aan een verschil in geboorten- en sterftcijfers zoals Eibrink-Jansen in 1953 suggereerde. In het tourneeverslag van Labree is een specificatie naar twee leeftijdsgroepen, en naar de dorpen te vinden (zie tabel 12). We zien weer het vertrouwde beeld. Het vrouwentekort beneden de achttien jaar is relatief kleiner dan boven de achttien jaar. In één dorp is sprake van een evenwicht en in twee dorpen zelfs van een vrouwenoverschot beneden de achttien jaar.

Tabel 12.  
Bevolkingscijfers Kebar gespecificeerd naar dorpen en twee leeftijdsgroepen (Labree 1957).

	0-17 jaar		18 jaar en ouder (samengevat)	
	m	v	m	v
Anjai	59	50	73	62
Aniti	26	20	30	24
Ibuanari	38	24	48	46
Atay	13	13	24	23
Inam	26	28	36	32
Nisandau	29	19	37	34
Jenderau	37	41	54	40
totaal	225	195	302	261

In de Memorie van Overgave van 1958 worden voor 1957 voor Kebar echter andere cijfers genoemd.<sup>7</sup> De totalen daarvan vergelijk ik in tabel 13 gelijk met de - helaas ongespecificeerde - totalen geregistreerd tijdens een framboesiatournee in 1958 (Winia 1958, bijlage). Hier zien we dat in de leeftijdsgroep beneden de achttien jaar niet sprake is van een vrouwentekort, maar zelfs van een vrouwenoverschot. Hoe deze cijfers zich verhouden tot die van Labree was niet te achterhalen. Duidelijk blijkt uit tabel 13 dat tijdens een framboesiabestrijdingscampagne zich meer mensen lieten registreren dan tijdens een tournee van een bestuursambtenaar. Zelf wijzen tournerende bestuursambtenaren er ook herhaaldelijk op dat de bevolking van het Keberggebied hoger geschat moet worden dan het aantal semi-permanente bewoners van de dorpen op de vlakte. Met name in het berggebied ten zuiden van de vlakte zouden nog veel mensen in tuinnederzettingen verblijven.

Tabel 13.

Bevolkingscijfers Kebar afkomstig van bestuurstellingen (1957) en een framboesiatournee (1958; Winia 1958).

	1957		18 jaar en ouder		totaal	1958 totaal
	0-17 jaar		m	v		
	m	v				
Anjai	44	47	80	73	244	292
Aniti	23	22	29	25	99	115
Ibuanari	25	29	58	52	164	174
Atay	11	9	26	27	73	97
Inam	18	28	41	40	127	175
Nisandau <sup>1</sup>	23	22	42	30	117	185
Jenderau	26	29	59	58	172	200
	<u>170</u>	<u>186(!)</u>	<u>335</u>	<u>305</u>	<u>996</u>	<u>1238</u>
Roembetsu						28
						<u>1266</u>

<sup>1</sup>voor 1958 inclusief Asiti

### 5.3. Bevolkingscijfers 1960-1961

Tijdens een bestuurstournee in 1961 werd de bevolking van Kebar opnieuw geregistreerd, waarbij men zich deels baseerde op cijfers uit 1960 afkomstig van de districtsbestuurder te Amberbaken (tabel 14).

Opnieuw valt een vrouwentekort in de cijfers waar te nemen, maar of deze cijfers een reëel beeld geven van de werkelijkheid moet intussen sterk worden betwijfeld. Voor het eerst zijn nu ook meer volledige cijfers beschikbaar over aantallen ongehuwden (achttien jaar en ouder). Het blijkt dat meer mannen ongehuwd zijn dan vrouwen. Vergelijken we de totale bevolkingscijfers van 1960-1961 met die van 1957 - Tintum Baru (Senopi) buiten beschouwing latend - dan is het aantal bewoners van de dorpen teruggelopen.

Tabel 14.

Bevolkingscijfers Kebar 1960-1961 (Munters 1961).

	0-17 jaar		18 jr en ouder		totaal		ongehuwd	
	m	v	m	v	m	v	m	v
Anjai	61	50	75	63	136	113	19	10
Aniti <sup>1</sup>	-	-	-	-	-	-	-	-
Ibuanari	34	25	57	48	91	73	15	12
Aremi (Atay)	7	5	13	14	20	19	3	3
Inam	24	24	33	41	57	65	7	7
Nisandau (Asiti)	31	21	56	38	87	59	23	7
Jenderau	29	32	72	63	101	95	21	12
	<u>186</u>	<u>157</u>	<u>306</u>	<u>267</u>	<u>492</u>	<u>424</u>	<u>88</u>	<u>51</u>
Tintum Baru <sup>2</sup>								
(Senopi)	23	18	37	28	60	46	12	3
	<u>209</u>	<u>175</u>	<u>343</u>	<u>295</u>	<u>552</u>	<u>470</u>	<u>100</u>	<u>54</u>

<sup>1</sup> waarschijnlijk opgegaan in Jenderau.

<sup>2</sup> niet inclusief de internaatsjeugd.

In 1962 vond de overdracht van Nieuw-Guinea aan de Republiek Indonesië plaats. In de daarop volgende jaren trok een deel van de bevolking van de Kebarvlakte zich weer in de bergen terug. Er zijn in die onstabiele jaren geen bevolkingscijfers verzameld. De eerstvolgende cijfers die ik heb kunnen achterhalen dateren pas van 1977. Omdat hier een "gat" valt van vijftien jaar, zal ik eerst nagaan welke conclusies uit de bevolkingscijfers van de jaren 1947-1962 getrokken kunnen worden, welke verklaringen voor de waargenomen verschijnselen gegeven kunnen worden en of er nog aanvullende "losse" gegevens zijn die deze verklaringen kunnen ondersteunen.

Mijn voornaamste conclusie is dat de verkregen cijfers weliswaar matig betrouwbaar geacht moeten worden gezien de fase waarin de dorpsvorming zich bevond en het kennelijke wantrouwen dat tegenover de tellingen van bestuurszijde bestond vanwege belastingaanslagen, maar dat er niettemin sprake is geweest van een vrouwentekort. De cijfers wijzen echter ook uit dat er wel voortdurend van een vrouwentekort boven de achttien jaar sprake was, maar niet beneden de achttien jaar. Genoemd tekort gold dus voornamelijk de groep huwbare vrouwen. Dit tekort kan inderdaad - in overeenstemming met de verklaring van de Kebar zelf voor dit tekort - in verband worden gebracht met weghuwen van Kebar-vrouwen naar met name Amberbaken. Winia vermeldt namelijk in 1955 dat bij de bevolkingstellingen in Amberbaken "menigmaal" personen werden aangetroffen die met vrouwen uit Kebar gehuwd waren (Winia 1955:3, 27). Dit weghuwen kan ook de reden zijn waarom er ook beneden de achttien jaar soms sprake was van een vrouwentekort, omdat de huwelijksleeftijd voor vrouwen - volgens mijn informanten - altijd al beneden de achttien jaar heeft gelegen.

Een andere oorzaak voor het soms optredende vrouwentekort beneden de achttien jaar is waarschijnlijk geweest dat meer schooljongens dan -meisjes deel uitmaakten van de permanente dorpsbevolking:

Tabel 15.  
Schoolbezoek onderscheiden naar sexe (Winia 1957).

	j	m
Anjai	20	11
Ibuanari	13	6
Jenderau (	15	8
+ uit Inam)	22	18
	<u>70</u>	<u>43</u>

Meisjes worden ook elders in de Vogelkop eerder in het productieproces betrokken dan jongens (vgl. ook Pouwer 1958:5). Het is aannemelijk dat zij tijdens bestuursstellingen vaker met de moeders afwezig waren - in de tuinen verbleven - dan jongens. Op deze manier valt ook te verklaren waarom bij framboesiabestrijdingstournees het "vrouwentekort" beneden de achttien jaar ineens verdwijnt en boven de achttien jaar relatief lager ligt dan de bestuurscijfers uitwijzen en ook waarom de framboesiacamagnes hogere bevolkingstotalen te zien geven.

Tenslotte is het waarschijnlijk dat een "vrouwentekort" onder de achttien jaar mede een gevolg is van foutieve leeftijdsschattingen. De Kebar zijn hierin zeer slordig. Meisjes gaan - gezien de lagere huwelijksleeftijd - eerder voor volwassen door dan jongens. Dit zou impliceren dat het soms in cijfers uitgedrukte vrouwentekort onder de achttien jaar fictief

is en boven de achttien jaar in feite hoger zou moeten zijn.<sup>8</sup>

Voor het vrouwentekort en mannenoverschot boven de achttien jaar zou ook als oorzaak aangemerkt kunnen worden de mogelijkheid dat de overlevingskansen voor vrouwen minder zijn toegenomen dat voor mannen na de pacificatie. Door de pacificatie zal de sterftetekans voor mannen door het verdwijnen van oorlogen en rooftochten sterker zijn verminderd, terwijl dit voor vrouwen minder het geval zal zijn geweest.<sup>9</sup> Kraamvrouwensterfte komt nog steeds geregeld voor in Kebar (cijfers hierover waren in de plaatselijke polikliniek niet bekend). Ook zelfmoord onder gehuwde vrouwen - door het drinken van 'akar boré' (het giftige sap van de derriswortel) - komt wel voor, maar onder mannen niet.<sup>10</sup>

Tenslotte is het niet uitgesloten dat vrouwen gemiddeld minder oud worden dan mannen. Terwijl de mannen periodiek zwaar werk verrichten doen de vrouwen dit dag in dag uit. De dagelijkse tuinarbeid, het sjouwen van zware vrachten tuinprodukten of brandhout of bamboekokers gevuld met water is nog voornamelijk het werk van vrouwen, die bovendien meestal ook nog een klein kind meedragen.

Zijn er gegronde aanwijzingen dat er in Kebar in de jaren 1947-1962 inderdaad sprake is geweest van een tekort aan (huwbare) vrouwen, dit tekort kan behalve op het aantal vrouwen ook betrekking hebben op het aantal "beschikbare" en "betaalbare" vrouwen. Het verkregen genealogische materiaal wijst namelijk uit dat in oudere generaties polygynie meer voorkwam dan in jongere generaties. Bovendien valt in de Memorie van Overgave van 1953 te lezen dat zowel mannen als vrouwen ongehuwd bleven tot hun dood door schaarste aan voor de bruidsprijs benodigde kain timur-doeken (Eibrink-Jansen 1953). Wat echter het laatste betreft kan ik Eibrink-Jansen op grond van mijn genealogische materiaal niet gelijk geven. In een ander verslag uit de jaren vijftig valt ook te lezen dat mannen doorgaans later huwden dan vrouwen, maar dat allen na hun dertigste gewoonlijk wel gehuwd waren.

#### 5.4. Bevolkingscijfers 1977-1980

Onder Indonesisch bestuur werden in 1977, 1978 en 1980 in Kebar nieuwe bevolkingsregistraties verricht. De cijfers betreffende 1977 en 1978 werden verkregen op het districtskantoor in Anjai (Kebar werd in 1965 weer een zelfstandig district), terwijl de cijfers betreffende 1980 werden verkregen via het kantoor voor 'Onderwijs en Cultuur' in Manokwari (het betreffen hier cijfers verzameld in het kader van de nationale volkstelling in 1980 gehouden in Indonesië).

In tegenstelling tot vóór de overdracht wordt de bevolking tegenwoordig niet meer per dorp maar per desa geteld (voor de desa-indeling zie bijlage 1). De cijfers voor de desa's West-, Midden- en Oost-Kebar heb ik ondergebracht in een afzonderlijke bijlage: bijlage 6. Deze cijfers naar desa's gespecificeerd zijn voor 1977 wat leeftijdsgroepen betreft slechts uitgesplitst naar "volwassenen" en "kinderen", terwijl de cijfers voor 1978 en 1980 naar meerdere leeftijdsgroepen zijn uitgesplitst.

Voor 1977 ontdekte ik echter ook nog bevolkingsstatistieken die niet naar desa's (noch dorpen) maar wel naar meerdere leeftijdsgroepen bleken te zijn uitgesplitst. Wel betroffen het hier andere leeftijdsgroepen dan bij de tellingen in 1978 en 1980. De presentatie van deze naar variërende leeftijdsgroepen gespecificeerde cijfers in een afzonderlijke tabel (tabel 16) laat zien dat deze cijfers toch tot op zekere hoogte vergelijkbaar zijn. Voor 1977 hebben we dus te maken met twee series bevol-



kingscijfers: één gespecificeerd naar desa's en slechts twee leeftijds-groepen (bijlage 6) en één niet gespecificeerd naar desa's maar wel naar meerdere leeftijdsgroepen (tabel 16). Afgaande op de leeftijdsgroepen van tabel 16 moet voor 1977 in bijlage 6 de grens tussen "volwassenen" en "kinderen" bij 18 jaar worden getrokken.

Tabel 16.  
Bevolkingscijfers Kebar 1977, 1978 en 1980 gespecificeerd naar leeftijds-groepen.

1977			1978			1980		
groep	m	v	groep	m	v	groep	m	v
0-9	372	346	0-4	167	150	0-4	136	145
10-17	258	214	5-14	369	299	5-9	147	149
18-25	161	175	15-24	182	169	10-14	209	129
26-39	283	290	25-54	376	367	15-24	182	178
40+	141	128	55+	37	21	25-49	367	353
						50+	55	42
	1215	1153		1131	1006		1096	986
totaal	2368		totaal	2137		totaal	2082	

Omdat de cijfers in bijlage 6 en tabel 16 elkaar voor 1978 en 1980 overlappen zal ik beide tegelijk bespreken.

Als we de leeftijdsgrens tussen huwbare en nog niet huwbare vrouwen voor 1977 bij 18 jaar en voor 1978 en 1980 bij 15 trekken (volgens de bij de tellingen gehanteerde grenzen; in feite ligt de gemiddelde huwelijksleeftijd tussen de 14 en 18 jaar), dan krijgen we het volgende beeld:

Tabel 17.  
Het vrouwentekort in Kebar in de jaren zeventig.

	1977		1978		1980		
	m	v	m	v	m	v	
0-17	639	560	0-14	536	449	492	413
18+	585	593	15+	595	557	604	573

We zien dan in de leeftijdscategorie van 17 of 14 jaar en jonger voor alle jaren een vrouwentekort en voor boven de 17 respectievelijk 14 jaar voor 1977 een vrouwenoverschot, maar voor 1978 en 1980 weer een vrouwentekort. Voor 1977 moet het waarschijnlijk worden geacht dat bij de leeftijdsschatting rond de leeftijd van zeventien à achttien jaar fouten zijn gemaakt. Meisjes worden rond die leeftijd omdat ze vaak al getrouwd zijn ouder geschat dan jongens. In feite zal de groep vrouwen in de categorie zeventien jaar en jonger groter en in de categorie achttien jaar en ouder navenant kleiner zijn geweest.

Wat het vrouwentekort beneden de veertien jaar voor 1978 en 1980 betreft kan de oorzaak nauwelijks worden gezocht in een verschil in geboorte- of sterftcijfers als we zien naar de groep van 0-4 jarigen in tabel 16 voor 1978 + 1980.

Onmiddellijk moet ik hierbij aantekenen dat deze cijfers niet een honderd procent zuiver beeld geven van het werkelijke aantal overlevenden in de genoemde groep, omdat juist de afgelopen jaren nieuwe groepen families uit de bergen op de grens van het Anason - Miun - Ayfat/Ka-

rongebied zich in de dorpen Akmuri maar vooral Asiti II hebben gevestigd. Om hoeveel mensen het hier gaat kon niet worden achterhaald. Ze vormen het dorp Asiti II, maar hier hebben zich ook Sufi gevestigd die eerder naar Senopi waren getrokken. De groep nieuwe migranten is bovendien nog semi-permanent: een aantal jongere mannen en jongens trok alvast vooruit om huizen te bouwen en tuinen aan te leggen, terwijl een deel van hen bij de vrouwen en meisjes achterbleef omdat men de oude tuinen niet kan opgeven zolang de nieuwe nog geen vrucht geven. Ook heb ik kunnen constateren dat jongens van bergfamilies (alvast) bij verwanten op de vlakte introkken om de (nieuwe) missieschool in Asiti II te kunnen bezoeken. Beide factoren acht ik verantwoordelijk voor het feit dat in 1980 in West-Kebar in de groep 5-14 jarigen relatief veel meer jongens dan meisjes voorkomen dan in Midden- en Oost-Kebar:

Tabel 18.

Vergelijking tussen West-, Midden- en Oost-Kebar van het aantal jongens en meisjes in de leeftijdsgroep 5-14 jaar voor 1980 (bijlage 6).

	m	v
West-Kebar	139	78
Midden-Kebar	116	105
Oost-Kebar	101	85

Totaal gezien is er in feite slechts sprake van een licht vrouwentekort. Vergeleken bij de cijfers van de jaren 50 is dit tekort teruggelopen en van 1977 tot 1980 - naarmate de dorpsvorming meer in een eindfase terecht kwam - vrijwel verdwenen.

Vanaf 1977 is de bevolking van de Kebarvlakte sterk in aantal teruggelopen. Deze terugloop kan niet worden geweten aan trek naar urbane centra als Manokwari of Sorong. Het aantal van de Kebarvlakte afkomstige personen dat zich in Manokwari als politiemann, militair of onderwijzer heeft gevestigd bedraagt niet meer dan tien personen. Het zelfde geldt voor elders in Irian Jaya gevestigde uit Kebar afkomstige mensen. Bovendien waren die personen al voor 1977 elders woonachtig.

De terugloop in de groep 0-9 jarigen mag schrikbarend genoemd worden: het aantal jongens is van 372 tot 283 met 23% en het aantal meisjes van 346 tot 284 met 17% teruggelopen in drie jaar tijds. De grote terugval tussen 1977 en 1978 en later is voor een groot deel veroorzaakt door een kinkhoest-epidemie die in 1978-79 in Kebar heerste en aan tientallen jonge kinderen het leven kostte. Hiervan zijn noch door de lokale gezondheidsdienst, noch de kerk, noch de overheid cijfers bijgehouden. Zelf was ik echter in deze periode geregeld in Kebar en noteerde - of hoorde van - minstens acht à twaalf sterfgevallen per dorp, zodat het totale aantal overleden kinderen - op een bevolking van 2368 in 1977 en 2082 (!) in 1980 - op minstens 100 en waarschijnlijk veel meer geschat moet worden.

#### Case 5. Een kinkhoestepidemie

De stemming in de dorpen was naargeestig. Overdag klonk het luiden van de lege gascilinder bij de kerk ten teken dat er (weer) een kind was overleden, 's nachts het rauwe hoesten van de kinderen. Omdat 'batuk-batuk' (hoesten) en longontsteking veel voorkomt en in combinatie met malaria vaak fatale gevolgen heeft, begreep men aanvankelijk in

Kebar niet wat er aan de hand was. Maar het buitengewoon grote aantal sterfgevallen onder kinderen bleef aanhouden. Omdat de verplegers van de gezondheidsdiensten van de overheid en de missie in Anjai en Senopi niet in actie kwamen, nam de predikant van Kebar via de pas geïnstalleerde radiozender van de kerk contact op met de arts van de G.K.I. in Angguruk. Nadat de symptomen waren genoemd kwam deze arts tot de conclusie dat kinkhoest niet uitgesloten diende te worden. Onmiddellijk heb ik toen een echtpaar met een alsmaar hoestend kind met het M.A.F.-vliegtuig meegenomen naar het ziekenhuis in Manokwari. Hier wilde de directeur-arts en hoofd van de plaatselijke gezondheidsdienst het kind en de ouders niet onderzoeken, omdat we geen verwijsbriefje hadden van de verpleger in Kebar. Mijn verweer was dat die dat niet nodig had gevonden, omdat hij in Manokwari toch nooit gehoor vond voor zijn problemen, waarop de arts antwoordde dat dit zijn eigen schuld was omdat hij nooit rapporten schreef. Dit gesprek op de gangderij van het ziekenhuis leidde tot een olopje, waarop de arts toch opdracht gaf aan een verpleger om de betreffende familie te onderzoeken. Een duidelijke uitslag van het onderzoek werd niet verkregen. Na terugkeer naar Kebar overleden twee kinderen uit dit gezin (later ook de vrouw in het kraambed van haar vijfde kind). Er werd geen uitslag van het onderzoek gegeven, wél kreeg ik een relaas te horen over de beperkte financiële mogelijkheden van de plaatselijke gezondheidsdienst "zoals ik immers wel wist". (Een aantal keren had ik met een M.A.F.-G.K.I.-vlucht pakketten medicijnen opgestuurd of zelf meegenomen op toernees naar het binnenland waar ze werden afgegeven bij de lokale polikliniek, omdat de gezondheidsdienst - naar eigen zeggen - vaak het geld niet had deze medicijnen zelf per vliegtuig of prauw naar het binnenland of afgelegen kuststreken te sturen.) Ik heb daarop aangeboden op kosten van de kerk de Kebar op te komen zoeken om ter plaatse een onderzoek in te stellen of een vaccinatie te organiseren. Van dit aanbod werd geen gebruik gemaakt. Pas ruim een maand later, toen de epidemie al bijna was uitgewoed en al veel slachtoffers had geëist, kwam een team van twee artsen naar Kebar voor een vaccinatie-tournee. Het vaccin dat werd gebruikt was ruim "over tijd" (wat niet wil zeggen dat het niet meer werkzaam geweest zou kunnen zijn), maar kwam te laat. Toen de bevriende G.K.I.-arts in Angguruk bij gelegenheid aan het hoofd van de provinciale gezondheidsdienst vroeg of niet beter ook omliggende gebieden konden worden bezocht, luidde het antwoord: '*Bjar, mereka mau lihat perhatian saja*' (Laat maar, ze willen alleen maar aandacht hebben). Deze 'aandacht' kwam wel te laat en pas na een brief over de toestand in Kebar van de bisschop van de Vogelkop te Sorong (aldus een pater uit Manokwari).<sup>11</sup>

De terugloop van de bevolking in een tijd van drie jaar van 2368 naar 2082 zielen is groter geweest dan deze cijfers aantonen, omdat - zoals gezegd - in deze jaren nieuwe families zich vanuit de bergen in (West-) Kebar vestigden.

Wat de invloed van de in hoofdstuk I genoemde ziekten of epidemieën over enkele generaties is geweest op de omvang van de bevolking in de Noordoost-Vogelkop in het algemeen, is moeilijk te schatten. Naast het eerder voor 1945 vermelde hoge babysterftcijfer (50 %) in het Amberbakendistrict (voor 1945 inclusief enkele Kebardorpen), is het opmerkelijk dat in 1855 de bevolking van het Amberbakengebied door Fabritius - die in die tijd jaren achtereen handel dreef op onder andere Amber-

baken en drie jaar lang met vrouw en kinderen op Nieuw-Guinea had gewoond - werd geschat op 20.000 zielen (De Vereeniging 1855:720). Als dit cijfer bij benadering klopt zou dit niet alleen wijzen op een sterke terugval van de bevolking in de Noordoost-Vogelkop, maar ook (mede) een verklaring kunnen vormen voor de relatief geringe omvang van sommige verwantengroepen als vermeld in hoofdstuk 1, c.q. bijlage 4.

## Hoofdstuk III

### SOCIALE RELATIES: INTER- EN INTRATRIBALE HUWELIJSBETREKKINGEN

#### *1. De betekenis van de kain timur voor de huwelijksbetrekkingen*

In de inleiding is opgemerkt dat een van de vragen die een leidraad vormde bij dit onderzoek is geweest: wat waren en zijn de invloeden van staatsvormingsprocessen in de Oost-Indonesische Archipel op het leven van een tribale samenleving in de Vogelkop van 'Nieuw-Guinea' - een gebied dat aanvankelijk op de grens lag van die archipel, maar er later zelf deel van ging uitmaken.

Vanuit deze invalshoek raakte ik vanaf het begin van mijn onderzoek bijzonder geïnteresseerd in het door de Kebar opgeworpen probleem van een vrouwentekort en de verklaring die zij hiervoor hadden. Nadat in het voorgaande hoofdstuk dat vrouwentekort nader is onderzocht, ga ik mij in deze paragraaf bezighouden met de verklaring die de Kebar voor dat tekort geven. Volgens hen zou het een gevolg zijn geweest van het uithuwen van Kebarvrouwen naar de Amberbaken en Arfu (de noordkust) en naar de Meax (het oostelijke binnenland). Deze vrouwen zouden zijn uitgehuwd om in het eerste geval aan 'kustgoederen' en in het tweede geval aan kain timur te komen. In beide gevallen gaat het om goederen die de Kebar verkregen via het instituut van de bruidsprijs.

Moeten we echter uit het bovenstaande concluderen dat we hier met twee elkaar uitsluitende categorieën goederen te maken hebben, en dat de kain timur niet via de Amberbaken werden verkregen? Met andere woorden: voor het beantwoorden van vragen over intertribale huwelijksrelaties is het nodig dieper in te gaan op de aard en herkomst van handelsgoederen, met name de kain timur doeken. Bereikten deze geïmporteerde doeken alleen via de vanuit het zuiden noordwaarts migrerende Meax de Kebarvlakte, of eventueel ook via de noorderburen - de Amberbaken?

#### *1.1. Aanvoerroutes van kain timur naar de Vogelkop*

Als we de Zweed Elmberg, die in de jaren vijftig in de West-Vogelkop antropologisch onderzoek deed, mogen geloven dan waren Sausapor aan de noordwestkust en de Dorehbaai (Manokwari) aan de noordoostkust van de Vogelkop - naast plaatsen aan de zuidkust - "starting-points for a certain trade in cloth..." (Elmberg 1968:139). Elmberg is tamelijk vaag als hij spreekt over "certain trade in cloth", maar uit de namen van doeken die hij in dit verband noemt - als de Woké, Mon en Oan Safe - valt op te maken dat hij wel degelijk ook kain timur heeft bedoeld. Als Elmberg gelijk heeft dat deze doeken ook via Manokwari (de Dorehbaai) het binnenland van de (Noordoost-)Vogelkop bereikten, dan zou het voor de hand liggen dat ze ook in het bezit kwamen van de Amberbaken dankzij de handelsbetrekkingen die vanouds vanuit de Dorehbaai met Amberbaken hebben bestaan (zie hoofdstuk I). In dat



geval valt echter niet in te zien waarom de Kebar, die steeds nauwe relaties (ook huwelijksrelaties) hebben onderhouden met de Amberbaken, zo nodig vrouwen naar de Meax moesten uithuwen om in het bezit te komen van kain timur.

Het probleem van de herkomst van de kain timur voor de Kebar valt van drie kanten te benaderen:

- a. de handel vanuit de Oost-Indonesische archipel op zowel de zuid- als noordkust van de Vogelkop;
- b. de benamingen van doeken die in die handel in de loop der tijd dienst deden als handelswaar;
- c. de kain timur-ruilhandelcircuits in de Vogelkop zelf.

Aan de handel op de noordkust van de Vogelkop is al uitvoerig aandacht besteed in hoofdstuk I. Omdat voor de tracering van de herkomst van de kain timur enig begrip van de handel op de zuidkust belangrijk is, is een kort overzicht van de handelsbetrekkingen die met die zuidkust werden onderhouden wenselijk. Het is in dit verband vooral de verdienste geweest van Elberg dat hij een overzicht heeft gegeven van de handel vanuit het westen op de Molukken en van daaruit op de zuidkust van Nieuw-Guinea in het algemeen en de Vogelkop in het bijzonder. Omdat ik echter geïnteresseerd ben in de namen van doeken die behalve op de zuidkust ook op de noordkust werden geruild, heb ik niet slechts kunnen volstaan met een verwijzing naar Elberg, maar behalve de door hem genoemde bronnen ook andere bronnen bestudeerd.

*Een kort overzicht van de kain timur-handel op de Molukken en de zuidkust van Nieuw-Guinea en de Vogelkop*

De handel op de kusten van Nieuw-Guinea droeg eeuwenlang het karakter van een slavenhandel. Al zeker in de tiende eeuw is slavenjacht op Papoea's bekend en komen op Java en elders Papoeaslaven voor (Van Leur 1967:335, noot 64).

In de dertiende eeuw was Banda bekend om haar nootmuskaat, foelie, massooi en kleine zwarte slaven. Toen de Spanjaarden en Portugezen in de zestiende eeuw en de Hollanders in de zeventiende eeuw de specerijen-eilanden in de Oost-Indonesische archipel 'ontdekten', werden ze geconfronteerd met al veel langer bestaande handelsbetrekkingen vanuit Buton, Makassar, Java en Malakka op Banda in de Molukken. Vanuit Banda bestonden er weer handelsbetrekkingen met de meer oostwaarts gelegen eilanden Ceram-laut, Goram en Keffing, van waaruit vervolgens weer vaste handelsrelaties werden onderhouden met Onin: de zuidkust van Nieuw-Guinea. Deze vaste handelsrelaties werden 'sosolot' genoemd. Volgens de reiziger en botanicus Müller was Onin een 'sosolot' van Ceram-laut, Nottan (Zuidwestkust Vogelkop) een 'sosolot' van Keffing en Goram en het district Amalas (Noordwest-Vogelkop) de 'sosolot' van de Sultan van Tidore (Müller 1857:101). Een 'sosolot' werd door hem omschreven als een "landstreek, op welke, met uitsluiting van alle naburen, slecht door hen mag handel gedreven worden. Dit voorrecht ontstaat meestal uit het toevallige eener eerste landing van eene Moluksche prauw." (Müller 1857:100-101; zie ook Leupe 1875:117.)

De mensen van Onin onderhielden op hun beurt weer vaste handelsrelaties met hoofden van Ati-Ati, Fatagar, Rumbati en Patiti aan de zuidkust van de Maccluer golf, terwijl deze hoofden weer relaties hadden met handelspartners op de tegenoverliggende kust van de golf: de zuidkust van de Vogelkop. Toen de Hollanders in de Molukken handel wilden drijven en ook zelf slaven in Onin wilden opkopen, moesten ze

dit op dezelfde condities doen als anderen, namelijk tegen het ruilen van 'kleedjes'. Veel slaven werden in de Molukken aangevoerd door de Cerammers. De Hollanders die voor hun notencultures in de Molukken veel slaven nodig hadden probeerden in de zeventiende eeuw wel het monopolie van de Cerammers in deze slavenhandel te doorbreken, maar erg succesvol waren ze niet (zie ook bijlage 7).

Wat de 'kleedjes' betreft heeft onder andere Van Leur uitvoerig laten zien dat deze doeken, zogenaamde ikat-doeken, van oorsprong afkomstig waren van de West- en Oostkust van India: Gujerat en Coromandel. De fijnere zijden doeken van de Coromandellkust waren doorgaans bestemd voor - de vorsten van - Java (en werden vanwege die bestemming wel 'Javaansche kleedjes' genoemd), terwijl de grovere katoenen doeken van de Gujerat-kust meer bestemd waren voor de handel in de Oost-Indonesische archipel, met name Ambon, Banda en Ternate. Ze zullen om die reden - evenals de Javaanse kleedjes wel kain timur (*kain*: doek; *timur*: oost) naar de plaats van bestemming zijn genoemd. Het is een misverstand te geloven, zoals veel Irianezen doen, dat de kain timur alleen afkomstig zouden zijn van het eiland Timur. Hoewel die mogelijkheid niet is uitgesloten bereikten, behalve vanuit Gujerat, ook doeken uit Bali, Sumbawa, Bima en Lombok de Molukse archipel. Genoemde eilanden liggen op de handelsroute van Java naar de Molukken en hier kochten de handelaars de grovere doeken op voor de handel in het 'oosten' (zie ook bijlage 7).

In de zeventiende eeuw gingen de Hollanders zich ook met de export van de doeken uit India bemoeien om volop over voldoende betaalmiddelen te kunnen beschikken voor het verkrijgen van nootmuskaat, kruidnagels, foelie, massooi en slaven in de Molukken. Toen ze hier in 1609 nog maar pas handel kwamen drijven hadden handelaars van Gujerat, behalve eigen contacten op Java, ook een eigen kwartier op Banda (Van Leur 1967:195). Was het met deze contacten toen snel afgelopen, de 'solasolot'-betrekkingen tussen Ceram en 'Nieuw-Guinea' bleven tot het midden van deze eeuw bestaan (Elmberg 1968:129).

In de (slaven)handel op de zuidkust van de Vogelkop waren dus andere handelspartners betrokken dan in de handel op de noordkust van de Vogelkop. De handel op de noordkust vond - zoals we in hoofdstuk I hebben gezien - vooral plaats vanuit Tidore en de Papoeese eilanden, die op de zuidkust vanuit Ternate, Ceram(-laut), Keffing en Goram.

Gingen met deze verschillen in handelscircuits en -partners ook verschillen in handelsgoederen, met name wat doeken of 'kleedjes' betreft, gepaard? Om deze vraag te kunnen beantwoorden heb ik een inventarisatie gemaakt van namen van doeken die op de zuid- en op de noordkust de eeuwen door werden verhandeld. Deze inventarisatie - waarschijnlijk niet uitputtend wat de handel op de zuidkust betreft - is weergegeven in bijlage 7. Ze biedt tevens aanvullende informatie over aard van de handel op zowel de zuid- als noordkust.

*Een vergelijking van benamingen voor doeken die een rol speelden in de handel op de zuid- en noordkust van de Vogelkop*

Uit het overzicht in bijlage 7 wordt duidelijk dat voor doeken als handelswaar naast de term 'kleedjes' ook de term 'lijnwaad' werd gebezigd. Het gebruik van beide termen is echter dermate algemeen, dat we niet kunnen zeggen dat ze specifiek naar kain timur verwijzen. Onder kain timur wordt door de Kebar - en algemeen in de Vogelkop - namelijk een speciaal soort doeken verstaan: oude katoenen weefseis met patronen



verkregen door toepassing van de ikat-techniek.<sup>1</sup>

Dient de term 'kleedje' echter soms algemeen als synoniem voor 'kain' (doek), dan weer is er sprake - in één adem - van 'kleeden (lijwaat)' - zie bijlage 7 -, terwijl in een opsomming uit 1855 'kleedjes' ook afzonderlijk naast 'lijnwaden' worden genoemd. We kunnen hooguit zeggen dat het woord 'kleedje' eerder naar kain timur verwijst dan het wel heel algemene woord 'lijnwaad'.

Beginnen we echter van de andere kant bij de in de Vogelkop voorkomende doeken als omschreven door Van Oosterzee, Van der Goot, Ruys en Crockett - door hen 'oude weefsels' of 'kain timoer' genoemd -, dan is het uit de beschrijving van die 'oude weefsels' zonder meer duidelijk dat hier steeds dezelfde soort doeken is bedoeld: geweven ikats.

Uit wat als bekend mag worden verondersteld over weeftechnieken in Indonesië, kan op grond van de meer specifieke benamingen voor doeken die in de handel op de zuidkust van Nieuw-Guinea en de Vogelkop een rol speelden - benamingen als: 'Kain Bali', 'Kain Kori van Bima', "Gujarat Cloth", 'katoen van Bali en Sumbawa', 'Ceramische en Goramische kleedjes'; zie bijlage 7 - worden geconcludeerd dat we hier a. met bovengenoemde 'oude weefsels' of 'kain timoer' te maken hebben, en b. dat deze weefsels of kain timur onder andere afkomstig zijn van de bovengenoemde eilanden. Weliswaar worden met betrekking tot de handel op de Molukken en van daaruit op de zuidkust van de Vogelkop nog diverse andere benamingen voor doeken gebezigd, maar de betekenis van die namen of de herkomst van de betreffende doeken kon niet worden achterhaald. Verder onderzoek zou binnen het kader van deze studie ook weinig relevant zijn, omdat met de bovengenoemde benamingen de herkomst van de kain timur al werd vastgesteld en de ongeïdentificeerde doeken niet in de handel op de noordkust worden genoemd.

De enige benamingen van de hiervoor genoemde doeken die wel met betrekking tot de handel in noordelijke streken van de Molukken en de Papoeze eilanden worden genoemd, zijn uitsluitend de algemene termen 'kleedje' of 'lijnwaad'. Nog afgezien van de vraag of hiermee kain timur zijn bedoeld, worden ze sporadisch genoemd en dan betreft het de handel tussen Gebe, Ternate, Tidore en de Papoeze eilanden en zeer zeker niet de noordkust van Nieuw-Guinea.

Benamingen voor 'lijnwaden' of doeken die we tegenkomen in de handel op de noordkust van Nieuw-Guinea zijn: "Surat blue cloth" of "blue Surat bafas", "chintz", 'grof katoen (*tjeloppa*)', 'stukken blauw of rood katoen', 'sarongs', 'blauw linnen' en "modern exports from Makassar, very different from the old pieces" (zie bijlage 7). Daarnaast staat vast dat o.a. ook Salawattiërs '*patelas*' opkochten op Ceram - en dat Van der Goot een bepaald type doek bij de Madik (Noordwest-Vogelkop) - naast de kain timur - classificeerde als 'kain-partola'. De vraag is nu of al deze benamingen ook in verband gebracht kunnen worden met kain timur of geweven ikat-doeken. Deze vraag kan in z'n algemeenheid alleen positief worden beantwoord voor de '*patola*', omdat dit doek oorspronkelijk een ikat-geweven doek is afkomstig uit India. Alleen betrof het hier - oorspronkelijk - een zijden doek (Rouffaer en Juynboll 1899-1914:26, 417 en 423; Gulati 1951:11). In de veertiende eeuw is er echter volgens een Chinese bron ook vraag naar katoenen '*patola*'-doeken op Banda (Van Leur 1955).

Moeten we de '*patola*' waarvan sprake is in de Vogelkop nu wel of niet tot de kain timur rekenen? Kennelijk niet: immers Van der Goot onderscheidt ze duidelijk van de kain timur als zijnde "later ingevoerd en

van geringere waarde" (zie bijlage 7). Het is heel goed mogelijk dat we hier met de categorie "modern exports from Makassar" (Crockett 1942; zie bijlage 7) te maken hebben. Omdat er sprake is van "later ingevoerd" en "modern exports" is het zeer waarschijnlijk dat de betreffende 'patola' in feite imitatie-'patola' zijn, die in Europa of elders in Azië ook werden gemaakt. Crocketts verwijzing naar Makassar als plaats van herkomst wijst ook in die richting: de Makassaren voeren tussen Singapore, de Molukken en Nieuw-Guinea. Nu weten we echter dat in 1705 de zeevaarders van o.a. Salawatti al 'patola' en andere lijnwaden' op Ceram, Ceram-laut en Keffing opkochten en ook dat juist de Raja van Salawatti een centrale positie innam in de slavenhandel op de noordkust van de Vogelkop (zie hoofdstuk 1). De kans echter dat de Salawattiërs katoenen 'patola' aan de noordkust hebben geruild tegen slaven of rijst is gering. Immers, we hebben eerder ook gezien dat de 'handel' van de Salawattiërs en anderen in de achttiende eeuw niet werd gekenmerkt door ruilhandel, maar door roof- en hongitochten; ten tweede dat 'kleedjes' niet werden gebruikt voor de handel op de noordkust van Nieuw-Guinea en ten derde dat tot zeker 1863 boslemmer messen een voordeliger "debouché" vonden onder de Papoeze stammen van de noordkust van Nieuw-Guinea (Goldman 1866-67). Met andere woorden: als via de Salawattiërs 'patola'-doeken de noordkust van de Vogelkop bereikt mochten hebben, dan zou dat na 1863 geweest moeten zijn. Wat de 'patola' betreft zouden dat dan na 1863 zeker imitaties zijn geweest en wat de macht van Salawatti betreft hebben we gezien dat deze in genoemd jaar al beperkt was tot 'Kaap de Goede Hoop', zoals de kaap ten westen van Saukorem op oude kaarten wordt genoemd.

Genoemde omstandigheden laten dus eigenlijk alleen de mogelijkheid van een aanvoer van imitatie-'patola' vanuit Salawatti naar eventueel plaatsen op de noordkust van de Vogelkop open.

De vraag is waarom imitatie-'patola' en wat moet hieronder worden verstaan? Interessant in dit verband is dat, met betrekking tot in de Vogelkop voorkomende doeken, Van Oosterzee al in 1904 onderscheid maakt tussen 'oude weefsels' en 'sits' (waarnaar Elmberg in 1968 ook refereert), en Van der Goot in 1939 spreekt van 'kain-timor' en 'kain-partola' (waarnaar Elmberg evenwel niet verwijst). Hier werd - wat de Vogelkop betreft - de term 'patola' dus al begin deze eeuw gereserveerd voor een andere categorie doeken dan de 'oude weefsels' of kain timur, en werden deze 'patola'-doeken ook wel 'sits' genoemd.

Oorspronkelijk zijn de 'sits' (waarvan ook sprake is langs de noordkust van de Vogelkop: zie bijlage 7, Forrest 1780), evenals de echte 'patola'-doeken, afkomstig uit India (Coramandekust). Het betreffen hier echter geen geweven doeken maar batiks bestemd voor Java. Na 1830 werd de export naar Java gestopt en legden de Javanen zelf zich meer op het batikken toe. In de periode 1813-1825 kwam vervolgens de import van Europese 'fabriekskatoendrukken' op. Ook voor deze fabrieksprodukten werd de term 'sits', 'chits' of 'chints' gebruikt. In de Vogelkop worden ze ook wel 'kain tjita' genoemd. Het is in deze zin dat Elmberg in 1968 drie categorieën 'patola' onderscheidt: a. de oorspronkelijke soort uit India, b. "wax-resist or (block) printed" imitaties van de oorspronkelijke doeken, gemaakt in Azië en Europa, en c. Indonesische 'ikat'-doeken van katoen (Elmberg 1968:146). Hoewel hij zegt alle drie typen 'patola' bij de Meybrat in de West-Vogelkop aangetroffen te hebben<sup>2</sup>, onderscheidt hij toch algemeen de kain timur van de 'kain patola' - die hij elders typeert als "resist dyed patola imitation on fine

cotton cloth ... technically called chintz" (Elmberg 1968:146).

Een andere categorie doeken die een rol speelde in de handel op de noordkust vormde de 'baftas' (zie bijlage 7; Forrest 1780). In 1603 worden de 'baftas' omschreven als "witte en swarte cattoene lywaeten lanc 6 vadem ... Oock soecken die van Seeram dese cleetgens diese vercoopen aan die van pappouas ..." (geciteerd in: Rouffaer en Juynboll 1899-1914, bijlage III:XI). Maar ook worden onder 'baftas' verstaan "gedrukte roode-en-witte katoenen, tweekleurig dus ... gelijk heden ten dage Europeesche katoenfabriekanten onder 'Surats' ook altijd nog dergelijke rood-op-witte prints verstaan" (Rouffaer en Juynboll 1899-1914:207).

Tussen 1603 en 1914 is er in de handel op de noordkust van de Vogelkop herhaaldelijk sprake van stukken rood en blauw katoen. De "Surat blue baftas" genoemd door Forrest vallen stellig in deze categorie. Deze effen-gekleurde of tweekleurige geblokte doeken heten bij de Biak-Numforese kustbevolking van Nieuw-Guinea *kruben* of *tjelópen* (zie ook bijlage 7). In meer recente bronnen is, naast de termen *kruben* en *tjelópen*, nog een derde benaming te vinden, namelijk *robenai*: "stukken blauw of rood katoen ter lengte van 10 1/2 vadem" (Feuilletau de Bruyn 1947a:5). Behalve als betaalmiddel worden van oudsher stukken van de *tjelópen* gebruikt voor het maken van schaamdoeken of "schaamlappen" (Feuilletau de Bruyn 1947a:6). Elders worden "*kroeben*" omschreven als "blokken blauw of rood katoen van 20 yards" (Van Milligen 1954:140).

Aangenomen mag worden dat al deze doeken vallen in de door Van Oosterzee en Van der Goot - naast de 'oude weefsels'/'kain timur' en de 'kain-partola'/'sits' - genoemde categorie 'rood en blauw katoen'. Ook deze katoenen stoffen zijn dus geen kain timur maar bedrukte fabrieksproducten.

Het onderzoek naar de aanvoerroutes van de kain timur naar Nieuw-Guinea, beperkt tot de benamingen van de doeken die een rol speelden in de handel op de zuid- en noordkust van de Vogelkop, kunnen we, wat de informatie in geschreven bronnen van voor de Tweede Wereldoorlog betreft (waarna de aanvoer van kain timur ophield), afronden met de conclusie dat in deze bronnen geen aanwijzingen zijn te vinden die er op duiden dat de befaamde 'oude weefsels' of kain timur - behalve via de zuidkust - ook via de noordkust het binnenland van de Vogelkop hebben bereikt.

Het probleem van de eventuele aanvoer van kain timur via de noordkust van de Vogelkop moet echter nog vanuit een andere invalshoek worden benaderd.

#### *De 'inheemse koopvaardij' en de doekenruil op de noordkust*

De beschikbare geschreven bronnen handelen vooral over de koloniale geschiedenis, maar geven zeer weinig informatie over de 'inheemse koopvaardij' (zie hoofdstuk I). Derhalve vinden we in de bestudeerde bronnen ook weinig informatie over de handelswaar die in de 'inheemse koopvaardij' een rol speelde. Toch is hierover wel het een en ander te zeggen.

Eerder is vermeld dat de opkomst van de 'inheemse' handel op de noordkust van Nieuw-Guinea rond het midden van de vorige eeuw werd voorafgegaan door de komst van handelaars van Europese huize: Deygh-ton en Van der Hoeven van Menado en Kema op Noord-Celebes, Renesse van Duyvenbode en (diens schoonzoon) A.A. Bruyn en Fabritius van Ternate. Zij hadden goede betrekkingen met de Sultans van Ternate en Tidore en bleven van 1830 tot ongeveer 1850 op Noord-Nieuw-Guinea

dan ook nagenoeg vrij van mededinging (Broersma 1934:12). Daarna vonden ook de Makassaren, Buginezen, Amboinezen, Cerammers en Chinezen hun weg naar de Doreh- en Geelvinkbaai.

De vraag kan worden gesteld of de kain timur - met name Indonesische geweven ikat-doeken - zich niet toch onder de handelswaar van deze inheemse handelaren hebben bevonden. Ik meen dat ook deze mogelijkheid uitgesloten kan worden. Verondersteld mag worden dat indien kain timur voor de opkomende inheemse handel van na 1850 belangrijke handelsartikelen zouden zijn geweest, ze dit ook geweest zouden moeten zijn voor de van oorsprong Europese handelslieden van Ternate en Noord-Celebes - zowel voor als na 1850. Dat blijkt echter niet het geval te zijn geweest: ze worden nergens door Fabritius, Laglaize, Raffray, de zendingen van de Utrechtse Zendingsvereniging noch Ruys genoemd.

Wel laat het feit dat ook Cerammers op de Dorehbaai begonnen te varen op het eerste gezicht een aanvoer van kain timur via deze baai nog open; immers de handel in geweven Indonesische ikat-doeken liep vooral via Ceram-laut en Goram. Hierop moet worden gezegd dat de handel van de Cerammers op de Dorehbaai in de tweede helft van de vorige eeuw voor hen van ondergeschikt belang moet zijn geweest, vergeleken met de eeuwenlange vaste handelsbetrekkingen die ze met de zuidkust onderhielden en in welke handel ze een monopoliepositie innamen. Vervolgens is het onwaarschijnlijk dat de Cerammers - mogelijk niet eens Oost-Cerammers - die na 1850 de Dorehbaai bezochten, kain timur meebrachten naar een kust waar de 'Mafoese' contactpersonen zelf meer gesteld waren op oude bordes en porselein.

Zouden de Doreërs dan toch kain timur hebben kunnen gebruiken in hun handel met de 'haliforen', dan zouden we mogen verwachten dat de kain timur vooral in de handelscontacten met de Arfakkers een rol zouden hebben gespeeld omdat deze doeken bij hen zeker na 1850 al de gewilde artikelen moeten zijn geweest. Echter, wanneer de Arfakkers door hun voedselruil met de Doreërs voldoende voorzien zijn van bijlen, (kap)messen e.d. krijgen ze van de Doreërs geen kain timur toegevoerd maar ... slavinnen (BUZV 1885, 1886).

We kunnen dus concluderen dat noch door de 'gezanten van de Sultan van Tidore' (zie hoofdstuk 1), noch via 'Europese' handelshuizen, noch in de 'inheemse' handel kain timur op de Noordoostkust van de Vogelkop werden geruild. Elmerg's bewering dat Manokwari (Dorehbaai) - naast Sausapor en plaatsen op de zuidkust - een aanvoerplaats is geweest van kain timur kan op grond van de geraadpleegde historische bronnen niet worden bevestigd.

### *1.2. Kain timur-ruilcircuits in de Vogelkop*

De vraag vanuit welke richting de kain timur de Kebar bereikten is met het voorafgaande nog niet beantwoord. Nagegaan moet nog worden wat er bekend is over kain timur-ruilcircuits in de Vogelkop zelf. Hoewel de kennis over intertribale ruilcontacten in de Vogelkop nog beperkt is, vinden we hierover - behalve in vooroorlogse bronnen (zie bijlage 7) - ook gegevens in naoorlogse bronnen als tourneeverlagen, bestuursrapporten en enkele wetenschappelijke publikaties. Ook heb ik zelf hierover informatie ingewonnen tijdens tournees in zowel de Oost- als de West-Vogelkop.

Beginnen we bij Elmerg en gaan we na waarop hij bovenstaande be-

wering baseert, dan blijkt dat deze berust op informatie uit de tweede hand: zijn Meybrat (West-Vogelkop/Ayamuru) informanten zeiden dat ze hun kain timur onder andere betrokken van de "Wapan", die ze op hun beurt weer uit Manokwari zouden krijgen. Nu blijkt elders uit Elmergs studie (1960:166), dat met deze "Wapan" geen andere groep bedoeld kan zijn geweest dan de Wapin aan de bovenloop van de rivier Aimau aan de zuidgrens van het Kebartaalgebied (zie kaart 5). Als nu de Wapin aan Elmergs Meybrat informanten gezegd hebben dat zij hun kain timur kregen uit Manokwari, dan zullen ze daarmee bedoeld hebben de Meax in-de-richting-van Manokwari, omdat de Wapin - volgens mijn informanten van deze groep zelf - oostwaarts geen andere contacten kennen dan met de Meax. Daarmee komen we, wat de herkomst van de kain timur in de Noordoost-Vogelkop betreft uit op de door de Kebar ook al genoemde centrale positie van de Meax.

In hoeverre eventueel Sausapor aan de noordwestkust van de Vogelkop een rol zou kunnen hebben gespeeld als aanvoerhaven van kain timur voor het achterliggende binnenland - waaronder Karon en meer oostelijk Kebar -, is een vraag die steeds interessanter wordt: immers het zou het argument van de Kebar dat ze vrouwen naar de Meax moesten uithuwen om kain timur te verkrijgen nog kunnen ondermijnen. Om deze vraag te kunnen beantwoorden zijn drie aspecten van belang: a. hoe waarschijnlijk is het dat Sausapor als aanvoerhaven van kain timur heeft gefungeerd, b. vanwaar kregen de Karon hun kain timur, en c. hoe waren de relaties tussen de Karon en Kebar?

Wat Sausapor als eventuele toevoerhaven betreft kan Elmerg gelijk hebben (hoewel bronnen van voor de Tweede Wereldoorlog, waarna de toevoer van kain timur ophield, niets in die richting aantonen). De positie van Sausapor aan de noordwestkust verschilt namelijk met die van Manokwari aan de noordoostkust hierin, dat Sausapor langer onder de invloedssfeer van de raja van Salawatti bleef (zie hoofdstuk I). Het is daarom, en ook gezien de geringere afstand van Sausapor tot de Raja Ampat eilanden en de Molukken, niet uitgesloten dat handelaars van laatstgenoemde streken op Ceram of Goram opgekochte gewezen ikatdoeken meebrachten, maar om eerder genoemde redenen is dit niet waarschijnlijk. Wat ook niet pleit voor een aanvoer van kain timur via Sausapor is het feit dat Van der Goot de kain timur bij de Madik - in het achterland van Sausapor (zie kaart 6) - '*kain hoetan*' noemt. En hoewel algemeen in Indonesië doeken zowel naar de plaats van bestemming als naar de plaats van herkomst zijn genoemd, heb ik in de Vogelkop de uitdrukking '*kain hutan*' nooit anders dan in de laatste betekenis horen gebruiken: het woord '*hutan*' (oerwoud) verwijst in de Noord-Vogelkop naar het binnenland - voor de Madik het zuiden - en niet naar de (noord)kust. Tenslotte wil ik er nogmaals op wijzen dat Laglaize, die in 1877 de Karon aan de kustzijde van het Tamraugebergte bezocht (en blijk gaf oog te hebben voor de materiële cultuur), met geen woord repte over het voorkomen van kain timur.

Wat de vroegste herkomst van de kain timur voor de Karon betreft, is het Elmerg die er op wijst dat de Karon hun kain timur behalve van Sausapor, betrokken uit het Aitinyogebied (West-Ayfat) in het zuidoosten van de Vogelkop. Hier verkochten de Karon kopal en ruiden ze bij die gelegenheid ook slaven tegen kain timur (Elmerg 1968:138). Zelf heb ik kunnen constateren dat de Karon in Senopi (West-Kebar) precies de weg langs de rivier de Ayfat naar het zuidelijke Ayata (zie kaart 6) wisten<sup>3</sup>, terwijl hun Kebarburen in het aangrenzende Arapi en Asiti I

hier niet van op de hoogte waren. Verder vermeldt Elberg dat men in de West-Ayfat dorpen Kauf en Framesa juist de Manikion- en nog zuidelijker Mantiungebieden in de Oost-Vogelkop (zie kaart 6) noemde als plaatsen waar volop kain waren (Elberg 1968:138). Elberg had naast de genoemde dorpen ook nog het West-Ayfat dorp Fuog kunnen noemen. Van hieruit werd ooit een kind als slaaf aan de Mantiun verkocht. Toen dezen in 1956 dat kind teruggaven vroegen ze de daarvoor betaalde kain timur Bokek retour (Dubois 1955-1957). Het is opmerkelijk dat Elbergs informanten uit dorpen ten noorden van de Ayamaru-meren (West-Vogelkop) juist het Wapingebied noemen via welk gebied doeken - behalve afkomstig van "Manokwari" - van Sausapor verkregen zouden zijn. Het feit dat Sausapor hier wordt genoemd zou betekenen dat die Wapin in verbinding zouden hebben moeten staan met de noordkust. Uit eigen onderzoek is echter gebleken dat die verbinding alleen gelopen kan hebben via de Miun of rechtstreeks de Karon. Maar eerder zegt Elberg zelf dat voor de Karon juist zuidelijke streken belangrijke aanvoerroutes waren voor kain timur. Kortom, het blijft zeer onwaarschijnlijk dat Sausapor een rol heeft gespeeld als aanvoerplaats.

Tenslotte is er nog het aspect van de relaties tussen de Karon en Kebar in het algemeen. De Kebar zelf zeggen namelijk niet alleen dat ze vrijwel nooit vrouwen uithuwden aan de Karon omdat die over minder kain timur beschikten dan de Meax, maar ook dat over en weer niet gehuwd maar geroofd werd; een argument dat na de berichten van Laglai-ze niet ongeloofwaardig klinkt. In dit verband is het - vooruitlopend op het genealogische materiaal - niet zonder betekenis dat in de Kebar-genealogiën wel 'budak' (slaven en slavinnen) van Karon- en zelfs Ayamaru-afkomst voorkomen, maar geen 'budak' van de Meax. Bij de behandeling van de waarde van de kain timur-doeken in Kebar zal bovendien nog blijken dat deze waarde soms wordt uitgedrukt in 'een kind'. Deze kinderen werden geroofd van de Karon en doorverkoofd naar de Meax en wel tegen kain timur.

Samenvattend kan worden gezegd dat er geen enkele aanwijzing te vinden is waaruit zou kunnen worden opgemaakt dat de kain timur via de noordkust de Kebar hebben bereikt. Dit maakt inderdaad de bewering van de Kebar aannemelijk dat ze van oudsher hun kain timur vooral van de Meax betrekken.

Wanneer de kain timur mogelijk voor het eerst de Kebar bereikten, kan worden afgeleid uit de vestiging van de eerste Meax aan de Arfunoordkust. Een hoofd van het gemengde Arfu-Meaxdorp Sidei aan deze kust vertelde mij dat de lokale bevolking in mannelijke lijn afstamt van de Meaxman Modsjoi en in vrouwelijke lijn van de Arfuvrouw Warmod (zie hoofdstuk IV, 1.7.). Deze Modsjoi was volgens mijn informanten de eerste Meaxman die vanuit het Noord-Moskonagebied de noordkust bereikte. Uit de verkregen afstammingsreeks blijkt dat deze Modsjoi acht generaties terug leefde. Schatten we nu een generatie op gemiddeld 20 tot 25 jaar (de huwelijksleeftijd van mannen ligt aanmerkelijk hoger dan die van vrouwen), dan zullen de eerste Meax zich ongeveer tussen 1777 en 1817 aan de noordkust gevestigd hebben.<sup>4</sup> De migratieroute van deze Meax liep langs Oost-Kebar. Dit betekent dat de Kebar al rond 1800 in het bezit kunnen zijn gekomen van hun eerste kain timur.

In het perspectief van de herkomststroute van de kain timur voor de Kebar - parallel lopend met de migratieroute van bovenbedoelde Meax - passen nu een aantal op zichzelf staande, willekeurige en vaak korte opmerkingen die ik verspreid in uiteenlopende naoorlogse bronnen ben

tegengekomen:

In de Ibori-legende van de Manikion (de zuiderburen van de Meax) worden onder andere de mensen van de Kebarvlakte uitgenodigd voor een dans- en eetfeest (Winia 1958:26).

Van Oosterzee ontmoette in 1904 in Neney (een Oost-Manikion-bergdorp ter hoogte van Ransiki aan de oostkust van de Vogelkop) mensen afkomstig uit het Kasigebied ten oosten van Kebar.

In 1911 was de bevolking van de Anggi-meren (zie kaart 6) bekend met de bewoners van de Kebarvlakte, Amberbaken en het stroomgebied van de Sebjar. Van Arcken - van wie deze informatie met verwijzing naar een patrouilleverslag uit 1911 afkomstig is - merkt in 1934 op dat genoemde contacten in dat jaar waren vervaagd.

Arfakkers haalden in tochten van veertien dagen lopen goederen op van de noordkust van de Maccluegolf (Feuilletau de Bruyn 1954:11).

Voor de Hatam (zie kaart 6) waren de waardevolste kain timur "slechts ver uit het bergland te betrekken" (Pans 1957; voor bergland moet men hier lezen het binnenland van de Vogelkop).

Volgens Manokwari-informanten van Pouwer waren de meest waardevolle kain timur afkomstig uit het Boven-Sibena-(Noord-Moskona-)gebied. Daarvoor zouden de doeken afkomstig zijn van Inanwatan (zuidkust Vogelkop<sup>5</sup> en Fak-Fak (Onin; zuidkust Nieuw-Guinea) (Pouwer 1958:69).<sup>6</sup>

Kebarjongens op de G.K.I.-timmerschool in Ransiki (zie boven) vertelden mij dat er onder de in Ransiki wonende kust-Manikionvrouwen waren die Kebar spraken of verstonden, omdat hun moeders uit Kebar afkomstig zouden zijn. Deze informatie werd ter plaatse door Manikion-informanten bevestigd.

Tenslotte wil ik erop wijzen dat kain timur niet alleen via de zuidoostelijke Meax de Kebarvlakte bereikten, maar ook via het meer zuidwaarts gelegen Boven-Merdey(Sibena)/beneden-Aimau/Amnangebied (zie kaart 2). In 1958 merkt Schultz al op dat er 'bevolkingspaden' lopen vanuit het Boven-Sibenagebied naar de Kebarvlakte (Schultz 1956:80). In het Noordwest-Sibenagebied moeten we ook de Wapin plaatsen; de groep die - behalve met de Meax en Kebar - ook contacten had en heeft met de West-Ayfat zoals eerder is vastgesteld. De (formeel) (huwelijks)contacten tussen de Kebar en Wapin (Anason) zijn echter van recentere datum en van een geringere omvang dan die tussen de Kebar en Meax (zoals nog zal blijken). Het zelfde geldt voor de Karon. De indirecte ruilbetrekkingen tussen de West-Vogelkop (Ayamaru) en Kebar welke Kamma noemt, zullen waarschijnlijk via de bovengenoemde Ayfat-, Karon- en Anason-(Wapin-)groepen hebben gelopen (Kamma 1970:134).

Ik kom dan ook tot de conclusie dat voor het verkrijgen van kain timur via althans het instituut van de huwelijksgift de Kebar tot ver in het verleden primair afhankelijk waren van de Meax. Er zijn aanwijzingen dat deze kain timur van de Meax ook voornamelijk werden verkregen via huwelijksrelaties. Dit punt zal in een volgend hoofdstuk dan ook verder worden onderzocht. De Meax betrokken de kain timur op hun beurt, via de Manikion, van de zuidkust van de Oost-Vogelkop (Bintuni) of via de Moskona, uit het beneden-Ayfatgebied. Daarnaast is er sprake van een ruilcircuit vanuit het beneden- en West-Ayfatgebied noordwaarts naar de Anason en Karon. Ook via dit circuit kwamen de Kebar in het bezit van kain timur. In deze ruilbetrekkingen domineerde echter niet het uithuwen van vrouwen, maar het uitwisselen van geroofde slaven en slavinnen.

## 1.3. De kain timur in Kebar

De Kebar-, Karon- en Meaxbewoners van de Kebarvlakte onderscheiden de volgende categorieën en soorten kain timur, in tabel 19 gerangschikt naar de volgorde van belangrijkheid.

Tabel 19.

Kebar-, Karon- en Meaxbenamingen voor categorieën en soorten kain timur voorkomend in het district Kebar.

Kebar	Karon	Meax	(Kebar)
1 Toba	1 Wan	1 Mohkeni	(Toba)
2 Toba Set	2 Toba	2 Metsyip	(Toba Set)
3 Toba Win	3 Toba Fiaf	3 Moson	(Cerbom Iruk)
4 Cerbom Iruk	4 Toba Boch	4 Meyfèna	(Cerbom)
5 Cerbom	5 Wamasèn	5 Meyfenaksa	(Cerbom Sambor)
6 Cerbom Sambor	6 Wechati	6 Meymekowu	(Siwoni)
7 Cerbom Ituam	7 Wechsasu	7 Ichuos	(Dikantin)
8 Cerbom Iknyem	8 Amon	8 Meymensira	
9 Cerbom Iwin	9 Pukek	9 Karok	
10 Cerbom Birau	10 Karok		
11 Cerbom Ceboru	11 Sarim		
12 Cerbom Yaw	12 Bèfur		
13 Sarim	13 Safach		
14 Sarim Tak	14 Jentah		
15 Karok	15 Cerbom		
16 Karok Far			
17 Karok Bièk			
18 Karok Pebuak			
19 Siwoni			
20 Dikantin			
21 Bèfur			
22 Tok			
23 Cita			
24 Sip			
25 Kambuni			
26 Jentah			

Omdat mijn onderzoek vooral gericht was op het Kebar-sprekende deel van de bewoners van de Kebarvlakte, is de lijst van de Karon- en de Meaxbenamingen voor kain timur waarschijnlijk niet uitputtend. Wat opvalt is dat onder de Kebar- en Karonbenamingen een aantal keren dezelfde termen voorkomen. Opmerkelijk was dat voor doeken waarvan de benamingen niet overeenkwamen, de Karon en Kebar elkaars benamingen voor kain timur niet kenden, maar de Kebar en Meax wèl. Dit feit duidt erop dat er tussen de Meax en Kebar sprake is (geweest) van een intensiever ruilverkeer dan tussen de Karon en Kebar.

De gegevens die over de in Kebar voorkomende kain timur konden worden verkregen zijn tamelijk fragmentarisch. Dit had te maken met de omstandigheid dat de kain timur-ruilhandel min of meer in een privé-sfeer terecht is gekomen als gevolg van de afwijzende houding van de zijde van de overheid en kerk. De doekentransacties zouden de 'voortgang' belemmeren; mannen op zoek naar kain timur zouden te lang



aan het arbeidsproces worden onttrokken; de verspreiding van besmettelijke ziekten zou in de hand worden gewerkt; huwelijken zouden bemerkerd kunnen worden dan wel gedwongen huwelijken zouden tot stand kunnen komen etc. Wat die privésfeer betreft: bij een huwelijk waarbij de bruidgevende en bruidnemende partij vaak vertegenwoordigd zijn door twee *momwor* (rijke kain timur-'bezitters'), ruilen dezen tegenwoordig vaak onderling- en rechtstreeks - niet publiekelijk - kain timur uit. Het kostte mij aanvankelijk dan ook moeite gesprekken over de kain timur op gang te brengen en informanten voor enige tijd tot dit onderwerp te bepalen (zie ook J.M. Schoorl 1979:9). Het is daarom zinvol iets te zeggen over de methode die bij het onderzoek naar de kain timur in Kebar werd gebruikt.

Hoewel ik geen gebruik heb gemaakt van contactgoederen - afgezien van het feit dat de Kebar mij als vertegenwoordiger van de G.K.I. nodig hadden voor een radiozender of een vliegveld in Oost-Kebar of andere, niet-materiële zaken -, maakte ik een uitzondering voor foto's. De Kebar kwamen graag in het bezit van een foto waarop zij zelf - of een inmiddels overleden familielid - stonden afgebeeld. In ruil voor een foto lieten kain timur-'bezitters' zich dan ook graag - met hun kain timur - fotograferen. Op deze manier kwam ik in het bezit van een collectie van 26 kleurenfoto's van kain timur, omvattende 10 categorieën doeken: 7 Toba, 2 Toba Set, 3 Cerbom Iruk, 2 Cerbom, 1 Cerbom Sambor, 4 Sarim, 1 Karok Far, 1 Wan (Karon), 3 Befur en 1 Jentah. Deze collectie foto's - waarbij ik de eigenaars en omstanders zorgvuldig had weggeknippt - had ik altijd bij mij. Per dorp liet ik mijn collectie zien of er werd ook wel naar gevraagd. De gesprekspartners maakten er een sport van de afgebeelde doeken te classificeren en hun classificatie te toetsen aan de namen die ik in de andere dorpen had genoteerd. De nieuwsgierigheid was geprikkeld en op deze manier kreeg ik niet alleen informatie over de betreffende doeken, maar ook over de kain timur in het algemeen. Het bleek niet mogelijk om van alle soorten of categorieën kain timur een foto te bemachtigen. De doeken die niet werden gefotografeerd waren nooit voorhanden. Volgens de Kebar kwamen ze amper meer voor, omdat ze als kain timur-'kecil' (kleine kain timur) van geringe waarde en daarom nauwelijks gewild waren.

Gezien het bovenstaande zal duidelijk zijn dat niet over alle categorieën doeken evenveel informatie kon worden verkregen. Mijn vragen over de kain timur spitsten zich vooral toe op de benamingen, criteria op grond waarvan de waarde werd bepaald en de doeken werden geclassificeerd (ten opzichte van elkaar), en de herkomst van de doeken. Deze aspecten zal ik - voor zover mogelijk - eerst bespreken. Behalve specifieke informatie over bepaalde soorten of categorieën doeken betreffende bovengenoemde aspecten, werd ook meer algemene informatie verkregen over nog andere facetten als intertribale handels- of ruilrelaties, de hoogte van de bruidsprijs in kain timur per (taal-)groep en de actieradius van het ruilcircuit van bepaalde doeken. Wat het laatste betreft was mij gebleken dat bepaalde doeken bij de ene (taal-)groep of meer gewild waren dan bij een andere, of daar niet voorkwamen en soms zelfs volledig onbekend waren. Onder de (taal-)groepen hier heb ik, behalve de Kebar, Karon en Meax - en zijdelings de Amberbaken, Arfu en Akari - ook de Meybrat in het Ayamaru-gebied van de West-Vogelkop betrokken.<sup>7</sup> Het leek mij interessant de mening van de Meybrat over de Oost-Vogelkop 'Kebar'-kain timur te horen, juist omdat het Ayamarugebied wel als het brandpunt van de kain timur-handel in de Vogelkop

wordt gezien.<sup>8</sup>

*De lokale waarde van de doeken*

Toba: De Toba is voor de Kebar en Meax de 'grootste' kain timur. 'Groot' heeft geen betrekking op de afmetingen maar op de waarde die dit doek voor de Kebar en Meax heeft. Deze waarde kan variëren van tien tot vijftien 'barang'. Behalve dat de term 'barang' algemeen 'goederen' betekent ('barang pantai': kustgoederen), fungeert ze ook als een soort rekeneenheid. Een Toba met een waarde van tien 'barang' wordt gelijk gesteld aan zes varkens (drie zeugen en drie beren) en een uiteenlopend aantal sieraden als zilveren of schelpen armbanden, grote glaskralen, een lange rode, zwarte of donkerblauwe lap katoen, of 'manik-manik' (een verzamelnaam voor kleinere sieraden als kralenkettingen, voorhoofdsbanden, van gras gevlochten armbanden e.d.). De samenstelling van de tegenwaarde van een Toba - en ook andere kain timur - kan variëren. Een Toba van vijftien 'barang' werd door de eigenaar naar waarde geschat op een Cerbom Sambor, drie varkens (twee zeugen en een beer) en "veel" *paseda* (het Indonesische verzamelwoord voor alle bovengenoemde sieraden). Omstanders en informanten elders schatten de waarde van het betreffende doek echter op twee Cerbom, twee varkens (een zeug en een beer), twee 'kain panjang' (hier: lappen rood of blauw katoen) en 'manik-manik'. Het aantal varkens dat gevraagd kan worden hangt af van het feit of zich hieronder een zeug bevindt en het aantal keren dat deze jongen heeft geworpen. Men vraagt bijvoorbeeld één varken als het één keer heeft geworpen en twee varkens als die nog niet hebben geworpen. In de ruilbetrekkingen met de Karon stond - naar zeggen - de waarde van een Toba gelijk met een kind. Bij ruiltransacties kan een Toba tegenwoordig alleen tegen een andere Toba of een Cerbom Iruk worden geruild (met eventueel aanvullende betalingen).

Als criteria voor het bepalen van de waarde van een doek in 'barang' gelden ouderdom (kleur en slijtage) en het aantal geïkatte banen of velden. Hoe meer de kleur van een doek verschoten is en het doek slijtage vertoont, hoe waardevoller het is, zo redeneren de Kebar. Daarnaast telt ook het aantal geïkatte banen en velden van een doek: hoe groter dat aantal hoe waardevoller een kain timur is. Een doek met alleen tien geïkatte banen werd geschat op tien 'barang'. Heeft een kain timur minder geïkatte banen, maar ook geïkatte velden dan kan de waarde hoger zijn. Daarbij let men ook op de vorm van de motieven in de velden of eventueel de afsluiting van het ikatgedeelte.

Toba Set: Wat de waardebepaling van de doeken betreft gelden over het algemeen de criteria die hierboven zijn genoemd. Naarmate een kain timur minder geïkatte banen of velden, minder opvallende motieven van een bepaalde vorm of helderder kleuren heeft (nieuwer is), is de waarde ervan geringer. De waarde van de Toba Set ligt rond de negen à tien 'barang'. In tegenstelling tot de Toba bevat de Toba Set ook ongeïkatte banen. Een Toba Set kan geruild worden tegen een 'grote' Cerbom.

Toba Win: De Toba Win is de 'kleinste' Toba en staat qua waarde tussen de Toba Set en de Cerbom Iruk in.

Cerbom Iruk: Van de Cerbom categorie is de Iruk de waardevolste kain timur. De waarde ervan varieert van vijf tot tien 'barang'. Een 'kleine' Iruk kan worden geruild tegen een Cerbom Sambor, terwijl een 'grote' Iruk geruild kan worden tegen een kleine Toba of een Cerbom

plus vijf varkens.

Cerbom: De Cerbom volgt in waarde op de Cerbom Iruk en wordt getaxeerd op een (wit) varken; een kleine Toba of een kleinere Cerbom aangevuld met vier à vijf varkens. Over de waarde van de Cerbom varieerden de meningen (zie ook 'classificatie' hierna).

Cerbom Sambor: De Sambor wordt doorgaans lager gewaardeerd dan de Cerbom, maar kan niettemin - naar zeggen - in waarde oplopen tot acht '*barang*'. (Een Sambor in Iluanari werd op acht '*barang*' geschat omdat dit doek acht geïkatte baantjes bevatte.)

De Sambor van 'Iluanari' (Midden-Kebar) werd in West-Kebar hoger gewaardeerd (zie 'classificatie').

Sarim: In Kebar heb ik drie Sarim gezien en gefotografeerd. De meningen over de waarde van deze Sarim liepen uiteen. In Anjai varieerde de waardering van de waarde van één bepaalde Sarim van één tot tien '*barang*', terwijl dezelfde Sarim in Iluanari op een kind of acht '*barang*' werd geschat.

Karok: De waarde van een Karok kan variëren van een half-wit - half-zwart varken tot acht '*barang*' of een kind. (Een wit varken is meer waard dan een zwart varken).

Dikantin en Siwoni: Deze doeken werden gerekend tot de 'kleine' kain timur waarvan de waarde één '*barang*' of iets meer kan bedragen.

Tok, Sip en Kambuni: Deze doeken vormen een 'rest-categorie'. Ze werden ook wel omschreven als '*kain toko*' (winkelstoffen): gekocht door relaties in winkels te Manokwari, Sorong of zelfs Jayapura. De waarde van deze doeken wordt niet uitgedrukt in '*barang*' maar in '*manik-manik*'.

Wan, Befur en Jentah: Deze doeken vormen een afzonderlijke categorie. De Kebar rekenen ze tot de "*kain Karon*". Van deze categorie kwamen alleen de Befur en de Jentah onder de Kebar voor. De waarde van deze doeken drukken de Kebar uit in '*manik-manik*', wat betekent dat ze voor hen van geringe waarde zijn voor hun onderlinge ruilbetrekkingen. De Befur is echter wel gewild omdat deze bij de Meax gelijk staat aan de Toba Set.

#### Lokale classificatie

Toba: Over het algemeen hadden zowel de Kebar, Karon, Meax als de Meybrat - ook bij een soms slecht gezichtsvermogen of bij een niet optimale kwaliteit van de foto - weinig moeite de doeken die door de 'eigenaars' als Toba werden gekwalificeerd eveneens als Toba te classificeren. Door een enkele Karon en Meybrat informant werd een Toba ook wel voor een Wan aangezien, terwijl mensen van de 'Zuid-Kebar' clan Anari het soms op een Toba Set of een Befur en sommige Akari het bij één Toba op een Cerbom hielden.

Toba Set: De Toba Set werd vaker dan een Toba aangezien voor een Cerbom, Cerbom Iknym (Akari) of zelfs een Karok (in Anjai); doeken die over het algemeen bij de Kebar lager in waarde genoteerd staan. Dat de notering per taalgroep kan verschillen bleek uit het feit dat diverse Karoninformanten een Toba Set gelijk stelden aan een Befur, een doek dat voor de Kebar veel minder waarde heeft, maar voor de Meax weer niet (zie boven).

Toba Win: Dit doek zou de naam vooral te danken hebben aan de dominerende kleuren geel (*win*) of wit (*kwo*). Dit doek kreeg ik in Kebar niet te zien, omdat het - naar zeggen - niet voorhanden was.

Cerbom Iruk: Met de herkenning en classificatie van de Cerbom Iruk

hadden de meeste Kebar en Meax geen moeite. Een enkele Meax classificeerde een Iruk als een Meyfena, wat overeenkomt met een Cerbom (zie tabel 19). De Akari herkendende de Cerbom Iruk niet, terwijl de raja van Kambuaya (Ayamaru) de Iruk classificeerde als een Pokek (zie Elmborg 1968:162).

Cerbom: Van de Cerbom werden twee exemplaren gefotografeerd, een in Anjai en een in Ibeanari. De 'Anjai'-Cerbom hield men in Ibeanari voor een Karok (lager in waarde), terwijl de Ibeanari-Cerbom in Anjai werd aangezien voor een Karok Far (nog lager in waarde), maar ook voor een Cerbom Sambor. Mensen in Inam hielden het op een Sarim. De Karon en Meax herkenden beide doeken onmiddellijk als een Cerbom, evenals de Akari. De laatsten zeiden zelf nooit dergelijke doeken te hebben gehad, maar zeiden ook dat ze in Ayamaru Ceboro werden genoemd. Mijn Ayamaru-informanten - waaronder de *bobot* (rijke kain timur-bezitters), tevens raja's van de dorpen Kambuaya en Jitmau - noemden één Cerbom echter een Toba.

Hoewel zonder uitzondering alle gefotografeerde kain timur oude doeken waren, stuitte ik op één uitzondering. Een kain timur van een Karonhoofd te Senopi zag er zo opvallend nieuw uit dat ik hem vroeg hoe hij er aan was gekomen. Het doek bleek door zijn zoon in 1978 in Jayapura te zijn gekocht. Dit doek rekende hij tot de Cerbom, maar anderen die een foto ervan onder ogen kregen classificeerden het als een Karok en lachten schamper toen ze hoorden dat dit volgens de eigenaar een Cerbom moest voorstellen.

Cerbom Sambor: Hiervan werd slechts één exemplaar gefotografeerd en wel in Ibeanari. Het viel mij op dat dit doek in West- en Midden-Kebar hoger werd gewaardeerd dan in Oost-Kebar en tot de Toba werd gerekend (op één uitzondering na, die het op een Cerbom Iwin hield; zie tabel 19).

Sarim: Van de drie Sarim die werden gefotografeerd werd één door Meax in Oost-Kebar herkend als een Mohkeni (Toba; zie tabel 19), terwijl een andere Sarim in eerste instantie een Karok werd genoemd - vanwege het geringe aantal geikatte banen -, vervolgens Sarim - vanwege de dominerende kleur blauw -, en tenslotte Toba Set. In Anjai werd een Sarim voor een Cerbom en in Inam voor een Cerbom Iruk (met een waarde van tien '*barang*') aangezien, terwijl één *momwor* in Anjai een Sarim voor een Tok aanzag - vanwege een "stippel"-patroon, waardoor het doek slechts één '*barang*' waard zou zijn. Meax-informanten hadden over het algemeen echter niet veel moeite twee van de drie Sarim ook als een Sarim te herkennen. De Akari en Meybrat konden ze helemaal niet classificeren, hoewel de laatsten het woord Sarim als zodanig ter aanduiding van bepaalde kain timur wel kennen (Elmborg 1968:157). Volgens de raja van Kambuaya ruilen de Meybrat een Toba, genaamd Furfur, tegen Sarim van de Ayfat, omdat de Meybrat aan Sarim de voorkeur geven boven Toba Furfur die voor de Ayfat weer van meer waarde is. Overigens zou de Sarim van de Ayfat verschillen van die van de Meybrat en eerstgenoemden vooral voorkeur hebben voor '*kain hitam*' (donkere doeken, genaamd Sammèn). Ook hieruit blijkt weer dat de waardering van gelijknamige soorten doeken per taalgroep kan verschillen. Een exemplaar van de Sarim Tak kon men in Kebar niet tonen. Van dit type doek werd alleen bekend dat *tak 'cabang'*: tak, vertakking zou betekenen.

Karok: Van deze categorie was slechts één type, de Karok Far beschikbaar tijdens de duur van mijn onderzoek. (*E)far* betekent 'bloed'

of 'rood' en heeft betrekking op de overheersende rode kleur van dit doek. Daarnaast kent men ook nog de Karok Bièk en de Karok Pebuak. Bièk betekent donkerrood, terwijl *pebuak* betrekking heeft op een motif dat als 'bekas *kaki anjing*' (afdruk van een hondepoot) werd omschreven. De betreffende Karok Far was niet bekend bij de Anari en Akari (Zuid-Kebar).

Dikantin en Siwoni: Ook van deze doeken kon geen enkel exemplaar worden getoond. De Dikantin werd omschreven als een lange rode doek en de Siwoni als een korte grove lap stof. Beide werden ook wel als 'kain *cit(a)*' aangeduid: *cit* heette een verbastering te zijn van het Indonesische 'cat', dat 'verf' betekent.

Tok, Sip en Kambuni: Dit zijn benamingen voor lappen stof die in de winkels aan de kust worden gekocht. De Tok en Tak werden omschreven als "gespikkelde" lappen stof, de Sip als een bont gekleurde doek. Algemeen werden ze 'kain toko' (winkelstoffen) genoemd, maar één informant rekende de Kambuni tot de 'kain *cit*'.

Wan, Befur en Jentah: De Wan worden alleen bij de Karon aangetroffen en is hier een 'kain *pusaka*': dit zijn doeken die alleen worden overgeërfd en niet geruild. Hooguit worden ze tijdelijk als onderpand afgestaan wanneer een (beschuldiging van) moord moet worden afgekocht met - overige - kain timur. De Karon kennen aan de Wan een sacrale betekenis toe. 'Kain *pusaka*' of doeken met een sacrale waarde komen bij de Kebar niet voor. Een gefotografeerde Wan werd door en de Kebar en de Meax wel als zodanig herkend: Kain Karon Wan.

#### Lokaal-regionale herkomst

Toba: Volgens de Kebar werden de Toba in de tijd van de paradijsvogeljacht (zie hoofdstuk I) in ruil voor negen paradijsvogels verkregen van de Meax, die op hun beurt die vogels aan de Arfukust verruilden tegen 'kustgoederen' als messen, bijlen, kralen, armbanden en lappen rode, blauwe of zwarte stof. De Toba werd ook wel 'Kain Arfak' genoemd, wat betekent dat ze afkomstig is uit het Arfakgebied ten zuidoosten van Kebar.

Cerbom: Ook de Cerbom zijn volgens de Kebar afkomstig van de Meax. Ze werden verkregen via: het uitruilen van 'budak' (slaven), de verkoop van een gif afkomstig van de Karon - dat bekend staat als *teram* (zie hoofdstuk IV) -, of het uithuwen van vrouwen.

Dikantin: Paradijsvogels werden ook wel rechtstreeks door de Kebar zelf aan de Amberbakenkust geruild tegen goederen. Voor twee vogels kreeg men van de handelaren uit het "westen" ("waar de zon onder gaat") een geweer of 'kain timur *macam kain merah*' (kain timur omschreven als lappen rode stof van tien tot twintig meter lang). Andere Kebarinformanten stelden dat men voor twee paradijsvogels een Dikantin kreeg en voor vier vogels een geweer. Volgens de Kebar werden de Dikantin vooral gebruikt om kinderen van de Karon te kopen. Dit werd door Karoninformanten bevestigd.

Tok, Sip en Kambuni: Dit zijn dus lappen stof die in de winkels in de kustplaatsen Manokwari, Sorong of Jayapura worden gekocht.

Befur en Jentah: Deze doeken zijn afkomstig van de Karon en kwamen in het bezit van de Kebar in ruil voor 'manik-manik'.

#### Aanvullende informatie over de herkomst van de kain timur

Volgens de Kebarinformanten werden vroeger "toen de mensen nog verspreid woonden" vaak kinderen van de Karon, maar ook wel van de Ke-

barvlakte, geroofd. Wat de laatsten aangaat betroffen het vooral leden van de clan Ariks:

"Die Ariks-mensen in Ibuani waren gemakkelijk te overvallen omdat ze daar op de vlakte in bamboehuizen woonden. Wij hier in Newori [ten noorden van het huidige Anjai in de bergen] vormden de '*mata jalan*' (poort) tot de vlakte en woonden zelf in sterke hoge huizen van hout en niet van bamboe". (Aldus Jafet en Jance Ajoin, oud-oorlogshoofden in Anjai.)

De geroofde slaven werden geruild aan de Amberbaken-Arfukust en in het binnenland. Aan de Arfukust en in het binnenland waren het vooral de Meax die ze opkochten tegen kain timur:

"De Meax hebben véél kain timur. Die krijgen ze uit de Arfak. In Amberbaken zijn maar weinig kain timur. De slaven werden aan de kust geruild en vandaar door de 'orang-[mensen] Numfor' verder verhandeld. In de tijd van de paradijsvogeljacht werden ook wel kain timur van de Meax afkomstig aan de kust verruild om daarvoor geweren te kunnen kopen."

Tijdens tournees in het Amberbakengebied bleek dat hier niet kain timur, maar (geïmporteerde) oude borden en schalen van porselein of aardewerk - ook onder de oorspronkelijke bevolking - het meest gewild waren als bruidsprijsgoederen (zie ook Case 8). Kain timur kwamen in Amberbaken nauwelijks voor. Voorzover aanwezig waren ze volgens de Amberbaken afkomstig van de Meax, Kebar en Karon. Voor de Amberbaken waren en zijn de kain timur van ondergeschikt belang in verhouding tot bovengenoemde borden en schalen, die voor hen van veel meer betekenis waren in de vele (huwelijks-)verbintenissen die ze aangingen met de van oorsprong Biak-Numforese kust(strook)bewoners. Op hun beurt kwamen de Kebar door huwelijksverbintenissen met de Amberbaken in het bezit van deze oude borden en schalen. De oude rijkard en *momwar* Jafet Ajoin in Kebar vertrouwde mij toe dat hij als betaling bij huwelijken of voor schulden bij ontbinding van huwelijken al lang geen 'kleine' kain timur, '*paseda*' of '*manik-manik*' meer vroeg, maar alleen nog 'grote' kain timur, varkens of borden. Deze borden had hij nodig in de betrekkingen die hij met de Amberbaken van vooral Saukorem onderhield (zie genealogie Jafet Ajoin; bijlage 8). Volgens hem zouden de Kebar zich in de toekomst meer hebben te oriënteren op de (noord-)kust, "en daar zijn borden gewild en kain timur niet". Hij werd in deze mening gesterkt door het huwelijk van zijn oudste zoon - politieagent in Manokwari - met een '*perempuan pantai*' (kustvrouw). Haar familie vroeg als bruidsprijs (onder andere) oude borden en geen enkele kain timur (zie Case 8).

Interessant is tenslotte - als informatie rechtstreeks afkomstig van Kebarinformanten - dat met betrekking tot het onderscheid 'grote' en 'kleine' kain timur informanten in Ibuani onderscheid maakten tussen naar waarde drie categorieën: "*kain timur benar*", "*kain cit*" en "*kain toko*" (echte kain timur, '*kain cit*' en winkelstoffen).

Op mijn vraag aan de Karon in West-Kebar waar zij hun kain timur van oudsher vandaan kregen, luidde het antwoord soms: "Kebar", of "Waibeem" (noordkust), maar in veruit de meeste gevallen: "*dari bawah*" (letterlijk: van beneden - hier in de betekenis van het gebied ten zuiden en zuid-westen van het Tokhirigebergte: dus het binnenland van de West- en Midden-Vogelkop). Vanuit Senopi - en de meer westwaarts gelegen voormalige nederzettingen Rufmot, Waikat, Tintum en Ases - heeft men steeds ruilcontacten onderhouden met de West- en Zuidwest-

Vogelkop via Ayawasi en met de Midden-Vogelkop via Ayata (zie noot 3). Via Ayawasi en Ayata werden relaties onderhouden met het Ayamaru en het ten zuiden daarvan gelegen Aitinyo-gebied (zie kaart 6). Ook hadden de Karon wel rechtstreekse contacten met Ayamaru en Aitinyo. Men vertelde mij dat wanneer de mensen daar niet vlot betaalden er een kind werd geroofd. (Daarbij werd vriendelijk naar de oude Alex Bame gelachen: diens vader werd als kind in Ayamaru geroofd door de Sufi en verkocht aan de Bame-mensen. Alex leed niet onder zijn status als 'anak-budak' (kind van een slaaf), omdat zijn zoon als eerste 'Karon' de universiteit in Jayapura bezoekt.) De Karon vertelden ook dat de Kebar graag kinderen kochten van de Karon "untuk tanam biji" (letterlijk: een zaadje planten - hier in de betekenis van het versterken van de eigen gelederen via adoptie). Deze kinderen werden aan de Kebar verkocht in ruil voor Dikantin en varkens. Ook werd wel eens een kind van de Kebar aan de Karon verkocht, maar "satu satu saja" (slechts een enkeling).

Tenslotte de Meax. De Meax van Oost-Kebar zeggen dat de kain timur oorspronkelijk via de dorpen Igomu en Testega de Noordoost-Vogelkop bereikten. Nu liggen beide dorpen aan de noord- en oostgrens van het Moskona-taalgebied met als hoofdplaats Merdey (zie kaart 6). Tijdens een bezoek aan Merdey vertelden de Moskona op hun beurt dat zij hun kain timur kregen van de Manikion en via het westelijk gelegen dorp Meysieta. De mensen van dit dorp onderhouden nog steeds contacten met Kokas-Arandai aan de zuidkust van de Vogelkop.

#### 1.4. De kain timur en de hoogte van de huwelijksgift

Een laatste aspect dat door informanten zelf werd genoemd met betrekking tot de kain timur-ruilrelaties is dat er een verschil in hoogte van de bruidsprijs voor een Meax- en Kebarvrouw zou bestaan. Voor een Kebarvrouw zou gewoonlijk slechts één grote kain timur (een Toba, Cerbom Iruk of Cerbom) gevraagd en betaald worden - naast overige goederen. Indien men arm was kon ook worden volstaan met alleen kleinere kain timur, terwijl voor een dochter van een *momwor* daarentegen wel twee tot drie grote kain timur moesten worden betaald. In 1980 stond de bruidsprijs voor een vrouw uit een arme familie op ongeveer honderd 'barang' genoteerd en voor een vrouw uit een rijke familie op ongeveer tweehonderd 'barang'.

Hoewel over de hoogte en samenstelling van de bruidsprijs in de Case studies meer informatie zal volgen, wil ik in dit verband hier één voorbeeld noemen. Een man van de (bergtak van de) clan Ajoï had sinds zijn huwelijk in 1977 voor zijn vrouw van de clan Anari tot 1980 het volgende betaald:

- 10 'kain sarong',
- 28 'paseda',
- 79 'manik-manik',
- 2 varkens,
- 7 handdoeken,
- 12 winkelborden ('piring toko'),
- 1 groot bord.

Totaal zou hij aan bruidsprijsgoederen 158 'barang' moeten betalen, waaronder een Toba. Deze had hij nog niet kunnen betalen. Hij rekende zich zelf tot de armere Kebar.

Ter vergelijking geeft ik hier een opgave van de in 1958 in twee Ke-

bardorpen gevraagde bruidsprijs. Deze opgave is afkomstig uit een tourneeverslag van de toenmalige ressort-predikant van Manokwari, R.G. ten Kate (archief G.K.I. Kebar):

Inam (1958):	Ibuanari (1958):
4 kain timur	2 kain timur
3 'kain cit'	3 'gelang'
10 'manik-manik'	2 varkens
5 'paseda' ('gelang')	sarongs
20 'kain toko'	1 bijl
2 varkens	1 kapmes
10 winkelborden	winkelborden
25 gulden Nieuw-Guinea	5 gulden Nieuw-Guinea

Dit voorbeeld uit 1958 is om diverse redenen interessant. Ten eerste werden er - vooral in Inam - veel kain timur gevraagd. We moeten ons wel realiseren dat ze werden gevraagd. Of ze ook werden betaald valt uit genoemd verslag niet op te maken. Wel merkt ook Ten Kate op dat in Kebar zowel mannen als vrouwen ongehuwd bleven juist omdat de gevraagde bruidsprijs te hoog was. (Helaas vernemen we niet door wie de genoemde bruidsprijzen werden gevraagd, zodat niet valt uit te maken of ze representatief waren voor die tijd en plaats.) Ten tweede is het veelzeggend dat hier - kennelijk door Ten Kate's informanten - onderscheid werd gemaakt tussen drie categorieën stoffen: "kain timur", "kain cit" en "kain toko". (Ik kom hier straks nog op terug.) Ten derde is het interessant dat Ten Kate verder nog vermeldt dat de 'Inam'-bruidsprijs veertig 'barang' en die van Ibuanari dertig 'barang' bedroeg. Als dit juist is betekent dit dat men rond 1958 voor minder 'barang' meer kon krijgen dan tegenwoordig. Nu zouden 4 grote kain timur - en daar gaat het hier om vanwege het feit dat ze onderscheiden worden van 'kain cit' - alleen al veertig 'barang' waard zijn.

Wat vervolgens de hoogte van de bruidsprijs voor een Meaxvrouw betreft, werd de mening van de Kebar dat Meaxvrouwen (te) duur zijn bevestigd door èn de Akari in Zuid-Kebar èn de gemengde Arfu-Meaxbevolking in Oost-Amberbaken. Hiervan ook enkele voorbeelden:

Dipani Akari betaalde voor zijn eerste (Meax-)vrouw:

4 kain timur-'besar' (groot): een Toba en drie Cerbom,

10 varkens: 2 zeugen die respectievelijk twee keer en een keer geworpen hadden en 8 biggen,

'paseda',

'kain panjang Dikantin'.

Naar blijkt wordt ook hier weer onderscheid gemaakt tussen kain timur en andere doeken, in dit geval 'kain panjang' met de toelichting: Dikantin. In Kebar is de term 'kain panjang' (letterlijk: lang doek) de aanduiding voor lange modernere lappen stof).

Een andere Akariman (Manduk Awabiti, zie genealogie Akari, bijlage 8) betaalde voor zijn vrouw, eveneens uit de bergen ten zuidoosten van Kebar afkomstig, drie kain timur (een Toba Set en twee Cerbom; zie Case 11).

In aanvulling hierop geef ik hieronder een opgave van de hoogte van de bruidsprijs in het Arfakgebergte (Anggi) in de jaren 1955-1959.

"De grootte der bruidschat varieert, afhankelijk van o.a. het aantal dochters der bruidgevende vader, tussen:



"kain-timoer"	4 - 20 stuks
winkeldoeken	20 - 182 stuks
lendedoeken	2 - 30 stuks
kralen	onbekend, doch veel snoeren
schelpen armbanden	8 - 20 stuks
varkens	1 - 5 stuks

Althans voorzover de omvang der bruidsschat tijdens het etnologisch onderzoek aan de Anggimeren werd genoteerd. Borden en bijlen werden hier niet vermeld, doch komen elders zeker in de bruidsschat voor." (Zevenbergen 1962:38-9.)

Arfu-Meaxinformanten vertelden mij dat voor een (Arfu-Meax-)vrouw aan de kust een à twee Toba (aangevuld met overige goederen) de normale prijs was, maar dat voor een Meaxvrouw uit de bergen minstens drie à vier Toba werden gevraagd. Op mijn vraag of zij inzake de bruidsprijs nu de adat van de Kebar - waarmee de Arfu qua taal en afkomst verwant zijn - of de adat van de Meax volgden, luidde het antwoord dat de bruidsprijs in Arfu en Kebar ongeveer gelijk is, maar dat de 'berg-Meax' altijd veel grote kain timur vroegen. Met andere woorden: de opvattingen van de Kebar over de hoge bruidsprijs voor een Meaxvrouw gelden kennelijk alleen voor een 'bergvrouw' en niet voor de 'kustvrouw'.<sup>9</sup>

Wat het gebruik van de kain timur betreft ben ik in het voorafgaande al vooruit gelopen op de betekenis ervan voor het intra- en intertribale huwelijksverkeer. Dit aspect komt bij de behandeling van de thema's huwelijk en verwantschap in de volgende paragrafen uitvoeriger aan de orde.

Voor ik deze paragraaf afrond wil ik de bovenstaande informatie over de kain timur als zodanig nog aanvullen met enkele opmerkingen over de doeken die ik bij de Kebar aantrof.

### 1.5. Een korte beschrijving van de belangrijkste kain timur

Wil men een goede beschrijving kunnen geven van kain timur in de Vogelkop dan vergt dat een grondige bestudering van de betreffende doeken en een uitgebreide kennis van Indonesische weeftechnieken. Voor een dergelijk onderzoek ontbrak de gelegenheid. Op grond van de verkregen collectie foto's konden de doeken achteraf slechts bij benadering naar type of oorspronkelijke herkomst worden geclassificeerd of gelokaliseerd. Foto's zijn niet geschikt om bijvoorbeeld vast te stellen of bepaalde doeken tot schering- dan wel inslagikats gerekend moeten worden, of het een heel of half doek betreft en of twee aan elkaar genaaide helften oorspronkelijk ook één doek vormen. Ook omdat van sommige categorieën doeken slechts één foto werd gemaakt, valt moeilijk te zeggen hoe representatief dat ene doek qua uiterlijke kenmerken is voor een bepaalde categorie of soort kain timur of in hoeverre de Kebar-classificering overeenkomt met mogelijke oorspronkelijke gebieden van herkomst.

Binnen het kader van deze studie zijn de voorafgaande vragen echter van ondergeschikt belang. Wel van belang is de vraag of de kain timur - behalve via de zuidkust - mogelijk ook via de noordkust de Kebar hebben bereikt. Voor de beantwoording van deze vraag is echter niet de kennis van de oorspronkelijke herkomstgebieden van de doeken belangrijk, maar inzicht in de handelsroutes en -betrekkingen en kennis van de handelsprodukten die tussen de handelaars van buiten de Vogel-

kop en de inheemse bevolking van de Vogelkop zelf werden uitgewisseld.

Ik beperk mij hier dan ook tot enkele algemene opmerkingen over de uiterlijke kenmerken van de doeken die ik onder ogen kreeg. Voor een indruk van de desbetreffende doeken verwijs ik naar de foto's.

De eerder opgesomde kain timur hebben op één na allemaal gemeen dat ze oude geïkatte katoenen weefsels zijn. De Toba en de Wan onderscheiden zich van alle andere doeken door in verhouding grote velden met -geïkatte - sprekende motieven. Aan de vorm van deze motieven hechten de Kebar geen speciale symbolische betekenis zoals de Meybrat in de West-Vogelkop. De Wan- en Toba-doeken die ik te zien kreeg zijn scherping-ikats. De grondkleur van de Toba is steenrood tot rose, de kleur van de motieven wit. Deze kleuren zijn erg verschoten: de Toba en Wan zijn in verhouding tot de andere kain timur de meest oude en versleten doeken, soms gerepareerd met opgestikte lapjes stof. De Wan heeft aan weerszijden en in het midden smalle en bredere baantjes, al dan niet voorzien van geïkatte motiefjes op een onderkleur van verschoten groen. De grondkleur van de velden is donkerrood tot paars met daarin gewezen witte motieven, 'opgevuld' met rode vlakken. De motieven van de Toba en de 'onderste' helft van de Wan vertonen overeenkomst met weefmotieven van Kisar. Eén Toba wijkt af van de andere zes door een tamelijk geometrisch ruit-motief zonder krullen. De Toba Set heeft dezelfde grondkleur als de Toba, maar onderscheidt zich van de laatste door een brede donkerrode tot zwarte baan zonder motief aan één zijde van het doek. De Toba Set heeft bovendien slechts één veld met geïkatte motieven. Deze zijn afwisselend geblokt en gekruld en wijken daarin af van de Toba die in de meeste gevallen alleen de 'Kisar'-krulmotieven te zien geven. Opvallend is ook dat het veld met geïkatte motieven wordt afgesloten met tumpals: speerpuntige driehoeken. Deze tumpals ontbreken bij de Toba. (Eén Toba Set komt op veel punten overeen met een doek uit de collectie van het Rijksmuseum voor Volkenkunde in Leiden: collectie no. 3439/27, afkomstig uit Timor of Flores.)

De Cerbom Iruk. Het meest kenmerkende van de Cerbom Iruk zijn drie tot vier groepen van zeven tot negen smalle banen, die dwars op de eigenlijke banen en velden van dit doek staan. In deze dwarsbaantjes vinden we geïkatte ruitjes-, streepjes- en bloemmotieven per baan. De meest sprekende zijn de baantjes met de bloemmotieven waaraan dit doek dan ook de soortnaam Iruk dankt: *iruk* ('bunga-bunga': bloemen). Alle drie Cerbom Iruk die mij werden getoond bestaan uit twee delen die elkaars spiegelbeeld zijn (met uitzondering van de dwarsbaantjes). De grondkleuren variëren van donkerblauw-paars tot donkerbruin. Deze doeken vertonen veel overeenkomst met een doek van Ceram in de collectie van het Rijksmuseum in Leiden (collectie no. 3439/5). De motieven in het hoofdveld verschillen van die van de Toba. Hebben de laatste veel krullen, de motieven van de Iruk doen strak geometrisch aan.

De Cerbom komt sterk overeen met de Cerbom Iruk, maar heeft niet zoals de laatste dwarsbaantjes. Twee Cerbom vertonen overeenkomst met doeken van eveneens Ceram in de collectie van het Rijksmuseum in Leiden (collectie no. 3439/32 en 3439/42).

De Sarim, waarvan vier exemplaren werden getoond en gefotografeerd, komen onderling qua uiterlijke kenmerken weinig overeen. Wel wijken ze qua kleur en motief af van alle andere kain timur. Twee van de vier Sarim hebben velden of banen met uitsluitend geïkatte stippel-

motieven, met daarnaast nog enkele smalle banen met onduidelijke, eveneens geïkatte motieven. Eén Sarim komt weer overeen met een doek van Ceram (Rijksmuseum in Leiden collectie no. 3439/4).

De enige Karok Far die viel te bewonderen is een eentonig rood weefsel, bestaande uit veel smalle zwart en geel gekleurde banen, met slechts op één zwarte baan een onduidelijk ikatmotief.

Van de Béfur konden drie exemplaren worden getoond. Ze vertonen veel overeenkomst met de Toba Set, maar óf de brede zwarte baan van de Toba Set ontbreekt, óf de afwisselende gekrulde en geblokte motieven in het enige brede ikatgedeelte. Evenals bij de Toba Set wordt het ikatgedeelte van de Befur afgesloten met tumpals. Deze zijn in één geval naar binnen gericht. Ook heeft deze ene Befur in tegenstelling tot de andere een 'vogeltjes'-motief.

De Jentah heeft evenals de Cerbom Iruk dwarsbanen, maar deze zijn nu talrijker. Onder deze dwarsbanen domineren banen met vloeiend in elkaar overlopende kleuren geel, rose-rood, groen, wit en blauw zonder dat er van enig motief sprake is. Verder wijkt de Jentah af van alle andere kain timur doordat de velden allemaal bezet zijn met tumpalachtige motieven.

De Kebar gebruiken de term kain timur in twee betekenissen: 'grote kain timur' en 'kleine kain timur'. De grote kain timur zijn de geïkatte en oude katoenen weefsels. Het zijn deze doeken die de Kebar hebben verkregen of nog verkrijgen van de Meax en de Karon, dat wil zeggen vanuit het binnenland van de Vogelkop en niet via de noordkust. Integendeel, men bracht wel kain timur náár de noordkust om ze daar te verruilen tegen geweren (in de tijd van de paradijsvogeljacht). Dit duidt op een tussenhandel van de Meax in Arfu, want bij de kustbevolking waren en zijn de kain timur nauwelijks gewild.

De enige kain timur die wel aan de noordkust werd verkregen is de Dikantin. De Dikantin wordt echter met de Siwoni tot de 'kleine kain timur' gerekend en behoren volgens de Kebar niet tot de 'echte' (de kain timur-'betul'). Ik heb dan ook het vermoeden dat de Dikantin en de Siwoni in de categorie 'sits' thuishoren, omdat juist deze beide doeken ook wel als 'kain cit' worden aangeduid. *Cit* is volgens de Kebar zelf een verbastering van het Indonesische woord 'cat', wat 'verf' betekent. Dit is een aanwijzing dat de eventuele motieven van de Dikantin en de Siwoni niet zijn geïkat maar geverfd - lees: achteraf (fabrieksmatig) bedrukt.

Een tweede aanwijzing waarop bovengenoemd vermoeden is gebaseerd is het feit dat de oude weefsels, de echte kain timur als de Toba de Cerbom, de Sarim en Karok, de Jentah, Wan en de Befur niet één keer werden geassocieerd met de Dikantin en de Siwoni.

Een derde aanwijzing berust op informatie afkomstig van de Akari die de Dikantin omschreven als 'kain panjang'. Deze doeken vallen bij de Kebarbevolking echter beslist niet onder de 'echte' kain timur. In feite is het de aanduiding voor de lange lappen stof van rood, donkerblauw of zwart katoen. De Dikantin horen thuis in óf de categorie 'sits', óf de categorie 'rood of blauw katoen'. Op grond hiervan moeten we concluderen dat ook onder de benaming Dikantin of Siwoni geen 'echte' kain timur via de noordkust de Kebar bereikten. Dat deze doeken toch kain timur worden genoemd heeft te maken met hun functie als bruidsprijsgoederen. Om deze reden worden zelfs recent gekochte en nieuwe winkelstoffen wel kain timur genoemd.

Van Karon-, Kebar-, Meax- en Moskona-informanten zijn wel aanwijzingen verkregen die overtuigend aantonen dat de 'echte' kain timur alleen via de zuidkust het binnenland van de Vogelkop hebben bereikt. Alle beschikbare informatie wijst erop dat deze kain timur behalve via de kust ten westen van het huidige Inanwatan vooral ook via de kust ten oosten van de monding van de Ayfat (Kamundan) en Aimay het binnenland bereikten: immers de Karon vermeldden naast het Aitinyo-, het Manikiongebied als belangrijk toeleveringsgebied van kain timur.

Ook de - bij Kebar vergeleken - hoge bruidsprijs die in de Oost-Vogelkop bij de Manikion en de Meax werd en nog wordt gevraagd duidt erop dat de Kebar gelijk krijgen met hun bewering dat er niet alleen sprake is (geweest) van een vrouwentekort, maar ook dat dit tekort (mee) is ontstaan door het onevenredig uithuwen van Kebarvrouwen naar de Meax om via het instituut van de bruidsprijs de daar volop aanwezige kain timur te kunnen bemachtigen. De aanwijzingen die er bestaan ten aanzien van verschillen in de hoogte van de bruidsprijs - in kain timur - voor een Kebar- en Meaxvrouw maken aannemelijk dat dit tekort inderdaad (mede) is ontstaan door onevenredige huwelijksrelaties tussen de Kebar en Meax: de Meaxvrouwen zijn te "duur" voor Kebarmannen, terwijl tegenover de voor de Kebar aantrekkelijke 'Meax'-kain timur voor de Meax het 'voordeel' staat van een 'goedkopere' Kebarvrouw.

Of er inderdaad sprake is (geweest) van onevenredigheid in de huwelijksrelaties tussen de Kebar en Meax zal in hoofdstuk IV daarom verder worden onderzocht. Wel is intussen duidelijk geworden waarom voor het weghuwen van Kebarvrouwen naar de noordkust (Amberbaken) niet het argument "*untuk cari kain timur*" kon gelden. Was kennelijk vooral het uithuwen van vrouwen voor de Kebar het 'middel' om kain timur van de Meax te bemachtigen, we weten intussen dat kain timur óók, zowel van de Meax als van de Karon, werden verkregen via handel in mensen en gif. Er is dan ook alle reden om in hoofdstuk IV na te gaan hoe de huwelijksrelaties tussen de Kebar en Meax enerzijds zich (hebben) verhouden tot die tussen de Kebar en Karon anderzijds. Wat het laatste betreft is al duidelijk geworden dat in de vorige eeuw tot de pacificatie in de jaren veertig/vijftig van deze eeuw toe, tussen de Karon en Kebar (kennelijk) veel werd geroofd en vermoord. Hierbij was sprake van een roofhandel in mensen en tuinprodukten. Deze roofhandel schijnt geleidelijk overgegaan te zijn in een handel waarbij mensen en goederen tegen onder andere kain timur werden verruild. Zo kwamen de Kebar in het bezit van 'Karon'-kain timur en omgekeerd. Op hun beurt verkochten ook de Kebar wel Karon-'slaven' aan de Meax tegen kain timur.

De bewering van de Kebar dat ze voor het verkrijgen van kain timur vooral waren aangewezen op de Meax, lijkt te worden ondersteund door a. bovengenoemde aard van de - aanvankelijke - ruilbetrekkingen tussen de Karon en Kebar (roofhandel, waarvan in de relaties tot de Meax geen sprake is), en b. het feit dat de kennis van elkaars doeken bij de Meax en Kebar veel groter is dan bij de Karon en Kebar.

De verkregen gegevens wijzen uit dat er niet alleen een verschil in ruilsfeer bestaat tussen de 'kust' en het 'binnenland', maar ook in het binnenland zelf. Niet alleen spelen aan de kust vooral oude bordes en in het binnenland oude weefsels een voorname rol als bruidsprijsgoederen, ook hebben we gezien dat niet alle weefsels overal even bekend zijn of vóórkomen. Bepaalde kain timur uit de Oost-Vogelkop zijn onbekend voor de Meybrat in de West-Vogelkop en omgekeerd. Dit duidt op

een zekere scheiding van ruilcircuits tussen West- en Oost-Vogelkopbewoners. Het zou interessant zijn om uit te zoeken of deze tot op zekere hoogte gescheiden ruilsferen verband houden met de vroegere - gescheiden - 'sosolot'-handelsbetrekkingen tussen de zuid- en noordkust van de Maccluer golf (zie ElMBERG 1968:127). De verbindingen tussen deze beide ruilcircuits lopen naar het zich laat aanzien vooral via het boven- en beneden-Ayfat-(Kamundan-) en Aimaugebied. (Het midden Ayfat - Aimaugebied is zowel volgens West-Ayfat- als Moskona-informatanten vrijwel onbewoond, wat ook mijn indruk was tijdens - vele - vluchten per vliegtuig of helikopter over dit gebied tussen Manokwari en Ayamaru.

Tenslotte dient erop gewezen te worden dat men wel in de West-Vogelkop het instituut van sacrale doeken kent, maar niet in de Oost-Vogelkop.

#### 1.6. *De kain timur-ruilhandel als spel: participanten, regels, doelstelling en manipulaties*

Conflicten draaien volgens de Kebar vrijwel altijd om twee zaken: kain timur en vrouwen. Daartussen hoeft niet noodzakelijk een verband te bestaan. Kain timur kunnen als betaalmiddel fungeren zonder dat er vrouwen in het spel zijn. Maar primair als bruidsprijsgoederen nemen de kain timur een centrale plaats in in het leven van de Kebar: zonder kain timur kan er niet getrouwd worden. Ze hebben onder de bruidsprijsgoederen zelfs de varkens van de eerste plaats verdrongen. Bij een huwelijk "betaalt" de groep van de man een deel van de tevoren overeengekomen bruidsprijs aan de groep van de vrouw.

Zoals we in de voorafgaande paragraaf hebben gezien wordt de waarde van de bruidsprijs uitgedrukt in 'barang'. De hoogte van die bruidsprijs is afhankelijk van de rijkdom der betrokken partijen en kan variëren van 100 tot 200 'barang'.

Voor zover er van 'regels' kan worden gesproken, worden gedurende het huwelijk aan de zijde van de echtgenoot door de vadersgroep 2/3 en de moedersgroep 1/3 van de overeengekomen bruidsprijsgoederen opgebracht; aan de zijde van de echtgenote ontvangt de vadersgroep 2/3 en de moedersgroep 1/3 van de binnenkomende bruidsprijsgoederen. In werkelijkheid zijn de 'varianten' legio en kan bovenstaande regeling beter worden beschouwd als een norm op basis waarvan een verrekening van al bestaande schulden tussen partijen bij gelegenheid van een nieuwe huwelijksalliantie opnieuw wordt bekeken.

Bovenstaande regel gaat alleen op als tussen de verwanten van de vader en de moeder van zowel de bruidegom als de bruid geen schulden bestaan. Deze situatie wordt het dichtst benaderd als alle groepen ver uiteen wonen en de bruidgevende en bruidnemende partijen voor het eerst een huwelijksalliantie aangaan. Men kent elkaar dan minder goed en komt de verplichtingen over en weer stipter na - qua hoeveelheid te betalen goederen en de fasering van de 'betalingen' - dan wanneer men in dezelfde streek of hetzelfde dorp woont en er al eerder huwelijken gesloten zijn tussen de betrokken partijen (vgl. Sahlins 1965:149-152). Betreft het een nieuwe alliantie dan zal men de betrekkingen niet direct op de proef willen stellen door bruidsprijsbetalingen te langzaam - of te snel - te verrichten. De bruidsprijs is dus als regel maximaal hoog als een dochter ver uithuwt naar een groep waarmee nog niet eerder (huwelijksrelaties werden gelegd.

Omgekeerd is de bruidsprijs minimaal laag als een dochter "dekat" (dichtbij) huwt. Dat betekent dan meestal een compromis met de familie van de man, omdat er dan vaak sprake is van een zekere dubbele verwantschap. Bestaan er al oude schulden van de bruidgevende partij aan de bruidnemende partij, dan worden die schulden in mindering gebracht op de bruidsprijs.

Bestaan er echter schulden van de bruidnemende groep aan de bruidgevende groep, dan kan de bruidsprijs weer relatief hoog uitvallen. Twee stabiliserende factoren zijn hier evenwel dat a. de bruidsprijs voor een vrouw doorgaans niet veel hoger kan zijn dan die betaald voor haar moeder, en b. niet alle eventuele schulden door middel van de bruidsprijs vereffend kunnen worden: de bruidsprijs is 'gebonden' aan een minimum en maximum van globaal 100 tot 200 'barang' (in de loop der tijd kan er sprake zijn van een inflatoire ontwikkeling, waarop eerder is gewezen). Zou de bruidnemende groep willen afzien van bruidsprijsbetalingen vanwege al bestaande schulden aan de zijde van de bruidgevende groep, dan worden de onderhandelingen in een negatieve sfeer getrokken (zie Case 11).

Het geven van een volledig overzicht van welke regelingen onder welke omstandigheden worden getroffen is vrijwel ondoenlijk omdat per huwelijk de condities zowel bij aanvang als tijdens het huwelijk kunnen (gaan) variëren. Maar inzicht in het kain timur-ruilsysteem kan ook worden gegeven door in een beschrijving het accent te leggen op de werking van het systeem. We omzeilen dan ook het gevaar dat de kain timur-ruilhandel wordt afgeperkt tot een op zich zelf staand systeem, waarmee we de nauwe verwevenheid met bijvoorbeeld het verwantschaps-systeem tekort zouden doen.

De werking van het kain timur-systeem binnen het instituut van de huwelijksgift wil ik demonstreren aan de hand van een aantal complicaties die zich kunnen voordoen. (We zullen zien dat er - naast de vier eerder genoemde partijen: de bruid en de bruidegom en de vaders- en moedersgroep van beiden - nog een vijfde partij is die in het doekenspel een rol speelt: de *momwor* ("big man"); de 'bankier' in doeken. Als we hem even buiten beschouwing laten, kunnen de volgende complicaties zich voordoen - waarbij ik in de beschrijving uitga van een mannelijke ego: de echtgenoot; de plaats van de vrouw bij een huwelijk komt dan automatisch ter sprake in de positie van zijn zuster, dochter of echtgenote.)

Vaak slaagt de vadersgroep van ego er niet in de meeste van de vereiste bruidsprijsgoederen op te brengen en moet er een extra beroep worden gedaan op zijn moedersgroep. De verwanten van de vader komen daarmee bij de verwanten van de moeder in de schuld te staan. Deze schuld wordt dan weer vereffend als na ego zijn zuster huwt. De moedersgroep mag dan een relatief groter deel van de binnenkomende huwelijksgift claimen. Volgt niet het huwelijk van ego's zuster, dan wordt de vereffening van de schuld ook wel uitgesteld tot de volgende generatie: de moedersgroep claimt dan een relatief groter deel van de bruidsprijs van ego's dochter (die naar men hoopt geboren zal worden). "Zuster" en "dochter" moet hier ruim opgevat worden. Een huwelijk is een groepsaangelegenheid. Binnen de groep zijn ook de parallel cousins broers en zusters (zie hierna onder 3.3.).

Hebben leden van de moedersgroep niet bijgedragen aan de bruidsprijs die ego bij zijn huwelijk moet betalen, dan hebben zijn broers en zusters van dezelfde moeder later geen recht op een deel van de

bruidsprijs die voor ego's dochter wordt betaald. Bij overlijden van de ouders gaan hun rechten en plichten over op de eigen kinderen. Als ego's moeder overleden is en ook haar broer - die als regel haar groep vertegenwoordigt -, dan zal eventueel ego's zuster haar moedersverwanten mobiliseren om haar broer te helpen bij zijn huwelijk om daarmee haar eigen belangen en die van haar kinderen veilig te stellen. Hoe meer men zijn of haar verplichtingen nakomt, des te talrijker en verspreider de aanspraken zijn die men zelf kan laten gelden of die later de kinderen kunnen doen gelden en des te gemakkelijker kan later een eigen zoon bruidsprijsgoederen verzamelen. Om die reden dragen vaak ook stiefmoeders en halfzusters bij tot de '*harta maskawin*' (bruidsprijsgoederen) van een stiefzoon of halfbroer. Is bij polygynie van de vader het contact met de groep van de eigen moeder vervaagd en heeft de groep van de stiefmoeder meer bijgedragen aan de '*harta maskawin*' die ego moet overdragen, dan zullen de betreffende halfzusters of -broers bij het huwelijk van ego's dochter een groter deel van de bruidsprijsgoederen kunnen claimen dan ego's volle broers en zusters.

De verhoudingen liggen weer anders als ego's vader de bruidsprijsbetalingen bij zijn eigen huwelijk niet of onvoldoende is nagekomen. De term 'bruidsprijs' is in zoverre misleidend omdat weliswaar tijdens het sluiten van het huwelijk een groot deel van de te betalen goederen worden overgedragen, maar daarna volgen aanvullende "betalingen" bij de geboorte van een kind of als de groep van de vrouw een beroep op de schoonzoon doet omdat in de eigen groep bruidsprijsgoederen bijeen gebracht moeten worden. De Kebar noemen dit "*bayar sampai mati*" (betalen tot de dood volgt). Heeft ego's vader onvoldoende betaald dan kan zijn moedersgroep er van afzien ego te helpen met de door hem te betalen bruidsprijs, maar toch later een relatief groot deel van de bruidsprijs van ego's zuster of dochter komen opeisen. Maar omdat in het laatste geval ook de familie van de zijde van ego's echtgenote recht heeft op een deel van de bruidsprijs voor ego's dochter, zal ego's moedersgroep niet altijd zolang willen wachten en de schuld van ego's vader willen vereffenen door de bruidsprijs voor ego's zuster gedeeltelijk of geheel te claimen. De moedersgroep stelt haar belangen vaak bij voorbaat veilig door een zuster van ego in de eigen clan op te nemen. Tot een generatie terug betekende dit dikwijls dat vrouwen zich tot hun moeders groep rekenden en de clannaam van die groep en niet die van de vader gebruikten. Werden er als in bovengenoemd geval geen dochters uit een huwelijk geboren, dan nam de moedersgroep ook wel een zoon in de eigen gelederen op met oog op de dochters welke die zoon later zou kunnen krijgen. Dit is een belangrijke reden waarom Kebarvrouwen en in een aantal gevallen ook mannen soms moeite hebben met het opgeven van hun clannaam. Van de zijde van overheid en kerk wordt er op aangedrongen consequent dezelfde clannaam te hanteren en liefst die van de vader omdat dit het overheersende patroon is. Maar volgens de adat is dat niet altijd reëel. Hier ligt ook een belangrijke reden waarom in de genealogieën afstamming en verwantschap - tot voor de huidige generaties - niet zelden via ook de vrouwelijke lijn wordt getraceerd.

Complicaties treden ook op als de vrouw - na vroegtijdig overlijden of scheiding van haar echtgenoot - hertrouwt en de kinderen uit haar eerdere huwelijk nog jong zijn. De bruidsprijsbetalingen gelden voor de vrouwen en de kinderen die uit haar geboren kunnen worden. Wanneer een vrouw nog jong is als ze weduwe wordt of door haar man wordt

verlaten, hangt de positie van haar kinderen - vooral meisjes - af van de hoeveelheid bruidsprijsgoederen die al is betaald door de groep van de man. Is door de groep van de overleden of gescheiden echtgenoot relatief veel betaald dan zal die groep een deel van die goederen terug vragen van hetzij de groep van de vrouw of die van haar nieuwe echtgenoot. Lukt dat niet dan zal de groep van de oude echtgenoot een dochter uit het oude huwelijk vragen: het "*kasi anak*". Dit houdt in dat de moedersgroep gedwongen is een dochter te "geven" met dien verstande dat als zij later trouwt haar vadersgroep de volle bruidsprijs mag houden. Is er bij ontbinding van een huwelijk te weinig betaald dan vindt het omgekeerde plaats en moet de vadersgroep afzien van zijn deel op de bruidsprijs als de dochter huwt. Bij scheiding hangt het er bovendien van af wie als schuldige partij wordt gezien (door de gemeenschap). De partij welke schuld treft moet verhoudingsgewijs meer 'inleveren'.

Worden uit een huwelijk veel kinderen geboren - en blijven er veel kinderen in leven - dan 'gunt' de groep van de vrouw deze 'meevaller' - vooral als er veel meisjes zijn - de groep van de man nauwelijks en wordt het jongste kind niet zelden overgedragen aan de groep van de vrouw. (Een bijkomende factor kan zijn dat de verwantengroep van de vrouw relatief klein is en haar rechten op tuingronden zoveel mogelijk op eigen nazaten wil overdragen.)

Als er alleen jongens uit een huwelijk worden geboren voelt de verwantengroep van de man dit als een 'tegenvaller' en volgt meestal een soepeler betaling, of volgen tegengiften van de groep van de vrouw in de vorm van biggen zodat hier later kain timur voor gekocht kunnen worden als de jongens willen trouwen. Als er een uitgebreid netwerk van relaties is opgebouwd (waarop men kan terugvallen voor het verzamelen van goederen) maakt het de ouders niet veel uit of er meer jongens dan meisjes worden geboren.

Toch is men er mee ingenomen als de geboorte van een meisje niet te lang op zich laat wachten. Er worden dan toespelingen op latere "*kekaya-an*" (rijkdom) gemaakt. De voorkeur voor meisjes komt het duidelijkst aan het licht bij de geboorte van een tweeling als het een jongen en meisje betreft. Tot voor de invloed van zending, missie en bestuur doodde men de laatstgeborene van een tweeling. Betrof het echter een jongen en meisje dan werd de jongen gedood ongeacht hij eerst- of laatstgeborene was. Ook is volgens de mening van de Kebar de positie van een weesjongen veel moeilijker dan die van een weesmeisje. In de laatste stelt de familie vaak meer belang met oog op de latere huwelijks-gift.

In geval er geen kinderen worden geboren oefenen de verwanten van de man soms druk op hem uit om te scheiden, een tweede vrouw te trouwen, of werd er in het verleden van de groep van de vrouw een slaafje of slavinnetje gevraagd. Uit de genealogieën bleek dat kinderloze huwelijk (bij jonge huwelijkspartners) niet altijd ontbonden werden, noch leidden tot polygynie.

Overlijdt een man vroegtijdig dan hertrouwt de weduwe soms met een (classificatorische) broer van de overleden echtgenoot. Zijn groep moet dan opnieuw kain timur en andere goederen betalen. De bruidsprijs is gewoonlijk lager bij een tweede huwelijk van een vrouw. Het 'leviraats-huwelijk' betekent - naast het voordeel dat een lid van de mansgroep 'goedkoop' en gemakkelijk aan een vrouw komt - dat de kinderen uit het eerste huwelijk in de groep van de vader kunnen blijven.



Overlijdt de vrouw eerder dan komt het voor dat de weduwnaar hertrouwt met de zuster van zijn overleden echtgenote. Voorschrift is dit niet en bovendien moet er opnieuw een bruidsprijs worden betaald. De hoogte daarvan is afhankelijk van het aantal kinderen uit het eerdere huwelijk, de leeftijd van de zuster van de overleden echtgenote en de omstandigheid of die zuster al eerder getrouwd is geweest. Zijn er uit het eerdere huwelijk weinig kinderen geboren, dan valt bij een "soro-raat" de bruidsprijs ter compensatie vaak lager uit.

Heel anders ligt de situatie als de vrouw zelfmoord heeft gepleegd. De reden hiervoor is naar zeggen in de meeste gevallen miskenning van de kant van de echtgenoot. De daad zelf is een laatste protest waarmee de vrouw haar man en zijn familie zwaar treft: voor het "*tutup mata*" en "*tutup kepala belakang*" ('*tutup*': sluiten; '*mata*': ogen; '*kepala belakang*': achterhoofd) moeten drie kain Toba betaald worden en als smar-tegeld ('*tutup hati*') bovendien nog een kain Cerbom en *poseda* (zilve-ren of schelpen armbanden).

Soms wordt een vrouw er van verdacht een '*orang-mabuak*' (heks) te zijn die verantwoordelijk wordt gesteld voor het plotseling overlijden van veel kinderen. Ze wordt er dan van beschuldigd "de geest van de kinderen gegeten te hebben" ("*jiwa anak-anak sudah dimakan*"). Uit schaamte pleegt ze zelfmoord en anders volgt er eerst een proces (zie ook Case 15). Als de *mabuak*-vrouw schuldig is bevonden wordt ze gedwongen '*akar boré*' (het giftige sap van de derriswortel) te drinken. De familie van de vrouw speelt hierin een actieve rol. Zoniet, dan wordt die familie aansprakelijk gesteld voor de overleden kinderen waarvoor ze dan moeten betalen met kain timur, een slaaf of een eigen kind. Komt er echter na de terechtstelling van de *mabuak*-vrouw geen einde aan de sterfgevallen, dan kan de familie van de vrouw op haar beurt voor het verlies van de vrouw vergoeding vragen van de mensen die bij het proces waren betrokken (zie ook Bergh 1964:38).

Bij overspel van de echtgenoot of echtgenote vraagt de tegenpartij betaling in kain timur voor de geschonden eer. Volgt op sexuele omgang tussen een jongen en meisje geen huwelijk dan moet de familie van de jongen een boete betalen waaronder minstens één kain timur.

De kain timur-ruilhandel is in zekere zin te vergelijken met een kansspel. Men weet van tevoren niet als echtpaar en verwantengroep hoeveel jongens en meisjes er worden geboren en in leven blijven. Het hebben van meer dochters dan zonen versterkt de positie op kortere termijn op de kain timur-markt. Toch is er een manier (geweest) om het 'lot' in eigen hand te nemen: dat gebeurde door het opnemen van '*budak*' (slavin of slaaf) in de eigen groep. '*Budak*' zijn personen die als kind zijn geroofd of gekocht uit gebieden ten westen van Kebar. Meestal zijn ze afkomstig van de Karon, maar ook treffen we '*budak*' uit het Aya-marugebied (centrum West-Vogelkop) onder de Kebar aan. Deze '*budak*' werden tot de komst van bestuur en 'kerk' door de Kebar oostwaarts doorverkocht aan de Meax tegen kain timur of '*obat suangi*' ("black-magic" medicijnen). Ze werden echter ook wel achter de hand gehouden als 'handelskapitaal', bijvoorbeeld voor het afkopen van een moord, of als '*anak-piara*' (pleegkind) opgenomen in de eigen clan. Wat het laatste betreft waren vooral slavinnen gewild. Ze konden uitgehuwelijkt worden of werden de echtgenote van een eigen zoon. Voor de ouders had het laatste het grote voordeel dat er geen bruidsprijs betaald hoefde te worden; voor de zoon had een dergelijk huwelijk het voordeel dat de bruidsprijs later voor zijn dochter niet gedeeld hoefde te worden met

zijn moeders familie. Hiertegenover stond het nadeel dat zonen van een Kebar-vader en 'budak'-moeder voor het verzamelen van de bruidsprijs bij hun eigen huwelijk doorgaans niet terug konden vallen op de moedersgroep. Het opnemen van 'budak' in de eigen gelederen kan het potentieel aan contacten en daarmee de invloed op de kain timur- en huwelijksmarkt verzwakken. Niettemin kon een zoon van een Kebarvader en een moeder van slavenafkomst het brengen tot oorlogs- en adathoofd in Midden-Kebar (zie Case 8 en bijlage 8: genealogie Jafet Ajoin).

De kain timur zijn niet gelijk verdeeld onder de Kebar, die zelf onderscheid maken tussen de *momwor* en *nyiwat* (rijken en armen). Voor het aangaan van een lening in doeken zijn de armen, behalve op de eigen familie, aangewezen op de *momwor*. Elke *momwor* heeft zijn eigen invloedsgebied dat zich uitstrekt tot buiten het eigen woongebied en soms de eigen streek.

De invloed van de *momwor* is slechts ten dele vergelijkbaar met die van de *bobot* in het Ayamarugebied, als beschreven door Elmberg. Bij de Kebar ontbreekt in het kain timur-ruilverkeer een sacraal element als aanwezig bij de Meybrat (en ook de Karon). Ook is er het verschil dat de Kebar niet het instituut van een 'adathuis' kennen (zie hoofdstuk IV), in tegenstelling tot de Meybrat. In dit instituut neemt de *bobot* een belangrijke plaats in. Hoewel deze zaak buiten het bestek van deze studie valt, moet worden opgemerkt dat de Karon (en eveneens de Aifat) ook adathuizen ('*rumah Wuon*') kennen. Maar de rol van de Karon-*bobot* - *yepasye* genoemd - is volgens mijn informanten veel minder uitgesproken dan die van de *bobot* in het Ayamarugebied. Het zelfde werd eerder ook opgemerkt door de bestuursambtenaar Winia (1955:24).

We hebben eerder gezien dat Oost-Kebarhoofden onder invloed stonden van een 'Kepala Besar' (een 'Groot Hoofd', als zodanig door het bestuur erkend) aan de Amberbakenkust: Josef Manggapak. Waaruit bestond zijn invloed? In een Memorie van Overgave uit de jaren vijftig lezen we dat hij een zaak, die al was voorgeschiedt aan de landschapsrechtbank, niet door die rechtbank maar in de adatsfeer afgehandeld wilde zien. Het laatste hield in dat hij voor afdoening van de zaak door het bestuur een straf geaccepteerd wenste te zien in de vorm van betaling van kain timur en andere '*harta*'-goederen. Manggapaks invloed was vooral te danken aan het feit dat hij een rijk kain timur-bezitter was. Zelf van Arfu-Meax-afkomst was hij bekend tot in het voormalige dorp Nisandau op de grens van Midden- en West-Kebar. De Amberbakenbevolking was bang voor hem want hij dreigde dat als zij niet een afhandeling van de zaak in de adatsfeer wilden accepteren, hij de hele Amberbakenbevolking met zijn '*suangi*' (hekserij en toverij) zou straffen.

"... de bedoeling van het e.e.a. is duidelijk. Afhandeling van de zaak W. alleen d.m.v. het doen van adatbetalingen betekent een wezenlijke versterking van het adatgezag van het adathoofd, bij wie men uiteindelijk terecht komt voor het aangaan van een lening, indien de nodige Kain-Timoer ontbreken." (Winia 1958:131.)

Precies zo werkt (nog) op kleinere schaal de invloed van lokale Kebarhoofden. Het bovenstaande laat al zien dat hun macht berust op twee belangrijke pijlers: de kain timur en de '*suangi*'.

We hebben eerder ook al met zo'n Kebarhoofd kennis gemaakt: Sobuat (Paulus) Auri in Oost-Kebar (zie ook Case 1). Twee andere adat- en tevens voormalige oorlogshoofden waren Jafet Ajoin en Frans Auri, de

laatste een zoon van bovengenoemde Sobuat Auri. Beide belangrijke informanten overleden tegen het einde van mijn veldwerkperiode. Met hun dood werd de tijd van de "*waktu perang*" (onderlinge oorlogjes) definitief afgesloten. Een ander reeds eerder overleden hoofd was een Apoki in West-Kebar. Deze hoofden dankten hun invloed aan contacten met achtereenvolgens de Anari-Anason, Meax en de Miun. Via huwelijksbanden met deze groepen, die zich vanuit het zuiden en zuid-oosten in Midden-, Oost- en West-Kebar vestigden, kwamen ze vooral in het bezit van kain timur. Voor dit bezit werd de basis gelegd door hun vaders.

De geschiedenis van de invloed van de Ajoin luidt als volgt. Oorspronkelijk zijn ze afkomstig uit een gebied aan de gelijknamige rivier, een noordelijke bronrivier van de Anari. Ze huwden dochters uit aan een groep die zich al eerder op de Kebarvlakte in Anjai had gevestigd en die zich later opsplijste in de Anjai en de Jambuani (zie genealogie Jafet Ajoin, bijlage 8). Blijkbaar was de vlakte toen nog dunbevolkt, want de Ajoin verwierven grondenrechten in Jafai ten zuidwesten van het huidige dorp Anjai. Ze splitsten zich af van een - kleinere - groep die aanvankelijk in het berggebied bleef wonen, zodat nog onderscheid wordt gemaakt tussen de Ajoin-'*Jembah*' (vlakte) en de Ajoin-'*gunung*' (berg). De laatsten hebben zich op een enkeling na nadien ook op de vlakte gevestigd. Door dochters uit te huwen aan de eveneens noordwaarts migrerende Anari, deels van Anason afkomst (zie genealogie Albertus Anari, bijlage 8), kwamen de Ajoin in het bezit van veel kain timur want de Anari waren rijk. Door deze huwelijken konden de Anari zich in volgende generaties op de vlakte vestigen, waar ze tuinen mochten aanleggen op de Ajoin-gronden. (Tot op heden hebben de Anari geen eigen grondenrechten in Midden-Kebar.)

De Ajoin versterkten hun positie door gedurende de laatste drie generaties dochters uit te huwen naar de Amberbakenkust. Via deze contacten kwam men in het bezit van '*barang pantai*' (kustgoederen) waaronder vooral oude borden, welke onder de kustbevolking als bruidsprijsgoederen meer gewild zijn dan kain timur. Naast genoemde factoren vormde het huwelijk van Jafets vader, met een kind van een slaaf uit Karon, een consolidatie van het bezit aan doeken. Jafet zelf breidde zijn invloed onder de Ajoin uit door zich onder andere ook over de kinderen van zijn (volle) zuster, gehuwd met een Anjai die zijn bruidsprijsbetalingen niet nakwam, te ontfemen: ze werden opgenomen in de fam Ajoin "*saya ambil anak-anak*" (ik heb de kinderen genomen).

Tenslotte moet zijn, naar Kebar maatstaven, grote kennis van verwantschapszaken - een vereiste voor een succesvolle loopbaan als hoofd - worden genoemd, en zijn durf (versterkt door het bezit van een geweer: met dit machtsmiddel schaakte hij in de late jaren veertig zijn vierde vrouw).

Het bezit aan goederen - vooral doeken - wordt door de *momwor* niet opgepot maar voortdurend uitgeleend, ook aan niet-verwanten die een bruidsprijs hebben te betalen of een schuld moeten afkopen. Bij gelegenheid van een huwelijk van een zuster of dochter ontvangt de schuldenaar later zelf doeken waarmee hij de lening terugbetaalt. De 'rente' bestaat uit voedselgiften en werkzaamheden in de tuin van de *momwor*. Deze verkrijgt daarmee invloed op een groep mensen die afhankelijk van hem worden en "zijn mensen" ("*dia punyai orang*") worden genoemd. Die afhankelijkheid ging zover dat de *momwor* "zijn mensen", kon inschakelen om tegenstanders uit de weg te ruimen (zie Case 10). Als dwangmiddel hadden ze het stopzetten van de kain timur-leningen, de

'suangi' of het inschakelen van de 'orang'-bafnièt (in feite huurmoorde-naars; de 'suangi' en bafnièt worden in hoofdstuk IV behandeld).

Hadden de *momwor* en oorlogshoofden (begripen die elkaar niet noodzakelijk overlappen) vóór het proces van dorpsvorming al een grote macht, die dorpsvorming op zichzelf speelde hen - aanvankelijk - ook in de kaart. Uit de verzamelde genealogieën valt op te maken dat de pacificatie en latere dorpsvorming geleid hebben tot een expansie van de huwelijkscontacten tussen een toenemend aantal familiegroepen over steeds grotere afstanden. Daarmee nam ook de macht en invloed van, en de competitie tussen, de *momwor* toe. Hun verdediging van het kain timur-stelsel tegenover bestuur en kerk met de woorden: "dankzij de kain timur komen we in dorpen waar we vroeger niet durfden te komen", belicht slechts één kant van de medaille: zoals eerder opgemerkt vormde de pacificatie en de dorpsvorming ook een goede voedingsbodem voor een uitbreiding van de kain timur-contacten.

Met het uitzetten van leningen in doeken kregen de *momwor* een toenemend belang bij de te sluiten huwelijken. Hoe rijker de partij van een zuster of dochter van een schuldenaar, hoe groter het aandeel van de *momwor* in de bruidsprijs omdat hij eerder haar broer of vader hielp. Het belang van verliefden en hun familie strookte niet altijd met de belangen van de *momwor*. Een ongehuwd blijven, gedwongen huwelijken en zelfmoord onder vrouwen waren de gevolgen. De expansie van de macht van de Kebarhoofden heb ik tijdens een discussie eens als volgt samengevat in het lokaal verstaanbare Indonesisch: "*waktu kain timur masuk, barang ini telah dipakai untuk cari orang, sesudah itu orang telah dipakai untuk cari kain timur*" (toen de kain timur hun intrede deden werden ze gebruikt om - contact met - mensen te zoeken, daarna werden mensen gebruikt om kain timur te zoeken). Deze typering van een voorbije ontwikkeling vond alom veel bijval en herkenning.

De expansie van de macht van de hoofden heeft geduurd tot de - herhaaldelijk onderbroken - vestiging van de invloed van bestuur en 'kerk' (aanvankelijk de zending en missie). Van die zijde werd er in de jaren vijftig voortdurend op gewezen in rapporten en tourneeverlagen dat het kain timur-stelsel belemmerend werkte voor de 'vooruitgang': mannen waren steeds op stap om kain timur te zoeken; de bruidsprijs steeg bij een toenemende schaarste aan doeken met gevolg dat mannen en ook vrouwen soms tot hun dood ongehuwd bleven of gedwongen huwelijken moesten aangaan; de circulatie van de doeken zou de verspreiding van besmettelijke ziekten in de hand werken, etc. Hieraan kan nog worden toegevoegd de klacht van onderwijzers dat meisjes minder de school bezochten of eerder van school werden gehaald dan jongens uit angst dat ze later buiten Kebar voortgezet onderwijs zouden willen volgen (een klacht die nog steeds wordt gehoord).

Na de Tweede Wereldoorlog drong het Nederlandse bestuur aan op afschaffing van de kain timur. In 1949 ageerden in verband daarmee de Amberbaken, Karon en Morait (West-Vogelkop) tegen de Aifat en Maré (eveneens West-Vogelkop). Bij een treffen vielen dertig doden en werden dertig mensen als slaven weggevoerd. In 1955 was er overleg met de bevolking van Kebar om de kain timur af te schaffen. Aan de kust in Wesui waren al kain timur ingeleverd, maar in Kebar was de bereidheid minder groot. Hier kwam het bestuur niet verder dan het vaststellen van maximum-tarieven voor de bruidsprijs:  
- voor een jonge vrouw die nog niet eerder gehuwd was geweest f 80,- en circa 20 'barang'.

- voor een weduwe f 30,- en 30 'barang'.
- voor een al meermalen gehuwd geweest zijnde vrouw f 15, en 15 'barang' (Assink 1956).

Het verzet van de hoofden tegen een afschaffing van de kain timur was groot. Dit is nog steeds het geval. Het tegenargument van de hoofden luidt: "De kain timur hebben we nodig om branden te blussen". De Kebar kennen in dit verband de volgende uitdrukkingen: "wie warm is moet koelte zoeken onder een grote waringin-boom". Dat wil zeggen: mensen die "warm" (in een conflict geraakt) zijn moeten afkoeling (bescherming) zoeken bij een adathoofd. (Terzijde zij opgemerkt dat 'warm' hier geassocieerd wordt met 'spanning, onregeling, opwinding', terwijl 'koud' synoniem is aan 'rust, orde, beheersing'). Een goed adathoofd noemt men: "een goede waringin met veel vertakkingen waaronder veel varkens eten vinden". Een slecht hoofd wordt vergeleken met een "een grote waringin die weinig vruchten draagt" of "een ondiepe rivier die veel lawaai maakt". Met andere woorden, opscheppers, mensen die meer uit zijn op eigenbelang dan op het belang van "hun mensen". Van een adathoofd wordt verwacht dat hij rustig en beheerst is in zijn optreden.

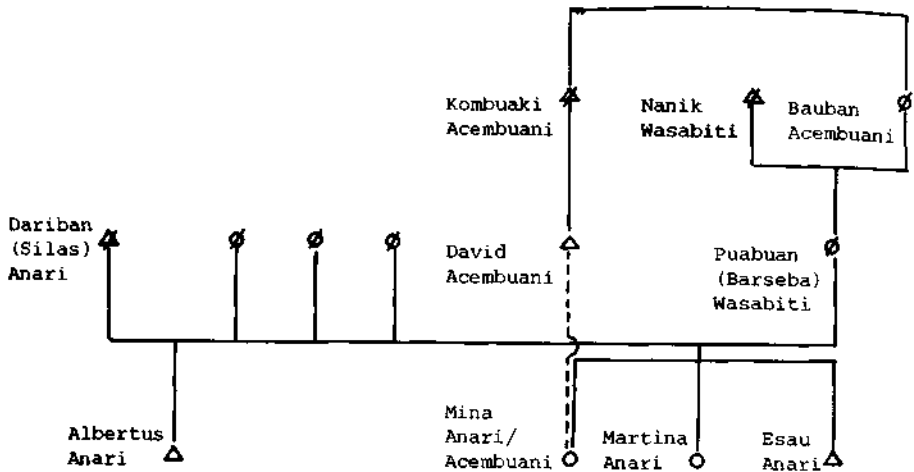
Met de komst van het bestuur moesten (adat-)geschillen voorgedragen worden aan de - tournerende - bestuursambtenaren. De laatsten traden bij kleine geschillen op als alleensprekend rechter. Grote geschillen moesten door de Landschapsrechtbank worden behandeld. Dit betekende een wezenlijke bedreiging en ook inperking van de macht van rijke kain timur-bezitters, en strubbelingen met het bestuur. Het eerder behandelde geval Josef Manggapak is hier een illustratie van. Toch wendde de bevolking zich voor bemiddeling in conflicten wel tot buitenstaanders. We hebben gezien dat het hoofd van het Boswezen - in afwezigheid van een bestuurs- en politiepost - in de late jaren vijftig zich in deze een reputatie verwierf.

In 1965 werd Kebar onder Indonesisch bestuur een zelfstandig district. Het kreeg een eigen bestuurs- en politiepost, waarin ook Kebar - ondergeschikte - posities toebedeeld kregen.

In het openbare leven lijkt de rol van de *momwor* voor een groot deel uitgespeeld. Dit is slechts schijn. Weliswaar sterft de categorie traditionele hoofden met een oorlogsreputatie uit en staan jonge, door het bestuur benoemde, kamponghoofden als lid van de staats-'partij' Golkar nieuwe machtsmiddelen ter beschikking, de kain timur rouleren (nog) volop (zij het nu meer in een privésfeer) en op een ander traditioneel machtsmiddel, de 'suangi', hebben bestuur en kerk nog nauwelijks een greep (zie hoofdstuk IV).

#### Case 6. Het weggeven van een kind ('kasi anak')

Uit zijn vierde huwelijk met Barseba Wasabiti kreeg Dariban - gedoopt 'Silas' - Anari drie kinderen: twee meisjes en één jongen. Deze kinderen zijn nog jong en ongehuwd, terwijl Dariban en Barseba intussen zijn overleden. Bij de dood van Dariban verhuisde zijn vrouw met haar drie kinderen van Anjai naar Asiti, waar haar M.B.S. David Acembuani woonde. Toen ook Barseba overleed zorgde David verder voor haar drie kinderen. Om die reden, en het feit dat tijdens het huwelijk van Dariban en Barseba onvoldoende bruidsprijdsbetalingen werden gedaan, stonden de Anari in de schuld bij de Acembuani. Het huidige adathoofd van de Anari, Albertus - tevens de oudste overlevende zoon uit Daribans eerste huwelijk -, heeft daarop de volgende regeling getroffen met David Acembuani. De Anari hebben één meisje aan de Acembuani 'gege-



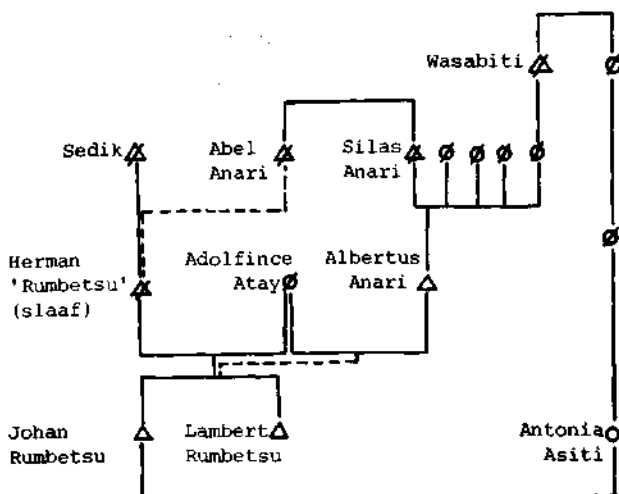
(Zie ook genealogie Anari, bijlage 8)

ven' ('*kasi anak*': een kind geven). Dit "geven" houdt hier het volgende in: als het betreffende meisje te zijner tijd trouwt, dan is het grootste deel van de binnenkomende huwelijksgift voor de Acembuani en zullen de Anari met slechts twintig '*barang*' genoeg nemen. (Ook zouden de Wasabiti als de M.F.-groep van het meisje rechten op een deel van de bruidsprijs kunnen doen gelden, maar om een onduidelijk gebleven reden hadden de Wasabiti die rechten verspeeld.)

#### Case 7. De lotgevallen van een slaaf en zijn kinderen

Herman 'Rumbetsu' werd als kind samen met zijn jongere broer geroofd door de mensen van Asiti I. ('Rumbetsu' is de naam die de toenmalige Biakse evangelist gaf aan de plaats bij Asiti waar Herman terecht kwam.) Vervolgens kwam hij in handen van de Anari. Zijn jongere broer werd bij die gelegenheid door de Anari gedood. Het was een tijd van onderlinge oorlog. Herman liep echter bij de Anari van Anjai weg en slaagde erin zich met hulp van de Jambuani schuil te houden aan de kust. Nadat er vrede werd gesloten keerde Herman terug naar Kebar en woonde hij enkele jaren in Ibanari. Hij trouwde met Adolfince Atay. Ze kregen twee zonen: Johan en Lambert. Nadat Herman overleed hertrouwde Adolfince met Albertus Anari, die de pleegvader werd van Johan en Lambert. De laatste gaat op school in Manokwari. Johan trouwde met Antonia Asiti en woont bij zijn stiefvader in Anjai (zijn moeder overleed eind 1980).

Oriënterende besprekingen voor het huwelijk van Johan met Antonia Asiti werden gevoerd via de evangelist van Akmuri, wiens moeder - van de clan Wapin - de Asiti benaderde. (Formeel komt het initiatief altijd van de zijde van de groep van de man.) De Asiti gingen akkoord, want "*mereka telah lihat kekayaan dari pihak Anari*" (ze kenden de rijkdom van de Anari). Bovendien was ook het betrokken meisje senang, "an-



(Zie ook genealogie Anari, bijlage 8)

ders zou ze toen wel 'akar tuba' [gif] genomen hebben" (aldus de echtgenoot en informant). De instemming met het huwelijk werd via genoemde evangelist overgebracht naar de Anari in Anjai.

Ter bevestiging van het akkoord over het voorgenomen huwelijk vond een eerste uitwisseling van goederen plaats. Dit heet in het Indonesisch de "ikatan pertama" ('ikatan': knoop, verbintenis; 'pertama': eerste). Het betreft dan een 'dode gift' ('kasi mati'): een gift zonder meer, zonder dat men een evenredig grote tegengift verwacht. Die 'tegengift' van de groep van de vrouw is dan altijd kleiner en bestaat meestal uit voedsel, kralenkettingen en armbanden. Is de tegengift ontvangen als officieel bewijs van instemming met het huwelijk van de zijde van de vrouw, dan volgt een tweede en grotere gift van de groep van de man. Ook dit is een 'dode gift' die wordt gevolgd door een kleinere tegengift:

	groep van de man	groep van de vrouw
'ikatan' I (1e verbintenis)	'kasi mati' (dode gift): 15 barang	tegengift 1: 10 barang
	→	←
'ikatan' II (2e verbintenis)	'kasi mati' (dode gift): 20 barang	tegengift 2: 15 barang
	→	←

Een dergelijke uitwisseling van giften duurde voort tot Johan 173 'barang' had 'betaald'. Toen vond het huwelijk plaats. Na het huwelijk - er werd intussen een meisje geboren - liepen de verdere betalingen op

tot 230 'barang'. Onder die betalingen vielen:  
 1 kain timur Toba ter waarde van Rp. 40.000,-,  
 5 varkentjes: 2 zeugen en 3 beren,  
 6 'kain cinta/toko',  
 Sarongs, borden, halskettingen en armbanden,  
 Rp. 1.500,-.

Buiten deze goederen om zouden er nog 2 kain timur Toba en nog een groot varken betaald dienen te worden. Deze 'betaling' had echter nog niet plaatsgevonden, reden waarom Johan af en toe in de tuinen van familieleden van zijn vrouw werkte.

Naast de 'betaling' van bruidsprijsgoederen wisselen de groep van de vrouw en man ook kain timur uit. Bijvoorbeeld een Toba tegen een Cerbom Iruk; ze meten de lengte en breedte, komen die overeen dan wordt er geruild en anders niet. Het is vooral dit uitwisselen van doeken waarin de wederzijdse betrekkingen tussen de bij een huwelijk betrokken verwantengroepen worden bevestigd.

Voor het bijeen krijgen van de gevraagde huwelijksgift werd Johan door de volgende verwantengroepen geholpen (in volgorde van belangrijkheid):

- a. de Anari : de groep van zowel Johans vaders pleegvader als zijn eigen pleegvader,
- b. de Atay : de moeders verwantengroep,
- c. de Jambuani: omdat zij ook eens Johans vader hadden geholpen,
- d. de Sedik : de eigen oorspronkelijke verwantengroep van Johan van vaderszijde ("Zij willen dat ik de naam Sedik weer aanneem", aldus de informant).

Overige informatie: Is de vadersgroep niet in staat het merendeel van de bruidsprijs bijeen te brengen en zou de moedersgroep dit doen, dan zou daarmee de vadersgroep een schuld krijgen aan de moedersgroep, uitgaande van een zoon als ego. Wordt dan uit het huwelijk van die zoon een meisje geboren, dan gaat te zijner tijd het grootste deel van de huwelijksgift naar die oudergroep die het meest heeft geïnvesteerd in het huwelijk van die zoon - de vader van het meisje.

Met 'lidi' (stokjes) wordt precies bijgehouden wat er betaald is: een korte 'lidi' = 'barang' van geringe waarde; een iets langere 'lidi' = een kleine kain timur; een lange 'lidi' = een kain timur Toba; een touw met vijf knopen = vijf varkens, terwijl een ander touw dient om de omvang van het varken - gemeten achter langs de voorpoten - vast te leggen.

#### Case 8. Het verzamelen van een huwelijksgift

In de tweede helft van de jaren zeventig huwde in Manokwari de daar als politieagent werkzame Ofni Ajoï met een 'kustvrouw', Susana Masipi, van oorsprong afkomstig uit Bintuni (Zuidoost-Vogelkop). Ofni Ajoï is de oudste zoon van Jafet Ajoï, oud-oorlogshoofd en adathoofd van de clan Ajoï in Anjai, Kebar.

Bij dat huwelijk vroegen de Masipa als 'kustmensen' geen kain timur, maar wel een hoge bruidsprijs:

- 70 gewone etensborden,
- 30 platte borden,
- 20 kleine schalen 'cap ikan' (borden met een visfiguur, die voor Rp.500 à Rp.700 in de winkels in Manokwari te koop zijn),
- 12 langwerpige borden,
- 10 middel-grote schalen,
- 6 schotels,



5 oude grote borden,  
2 grote schalen,  
1 petromax-olielamp,  
Rp. 459.844,- contant.

Niet wetende dat ik de Ajoin van Kebar goed kende vertelden Merdey-informanten - verwant aan de Bintuni-mensen - mij tijdens een tournee in de Midden-Vogelkop ongevraagd dat de Masipa in Manokwari met het betreffende huwelijk een goede slag hadden geslagen: "de vader van die jongen is erg rijk".

Hieronder volgt een opsomming van de personen of partijen die óf via Ofni's vader, óf via Ofni zelf, bijdroegen aan de door de Ajoin te betalen huwelijksgift. Naast het noemen van de goederen die werden bijeengebracht, zal ik - waar mogelijk - ook de reden of aanleiding tot het geven van een bijdrage vermelden.

De contacten van Jafet Ajoin:

- Patarias Ajoin (Anjai).

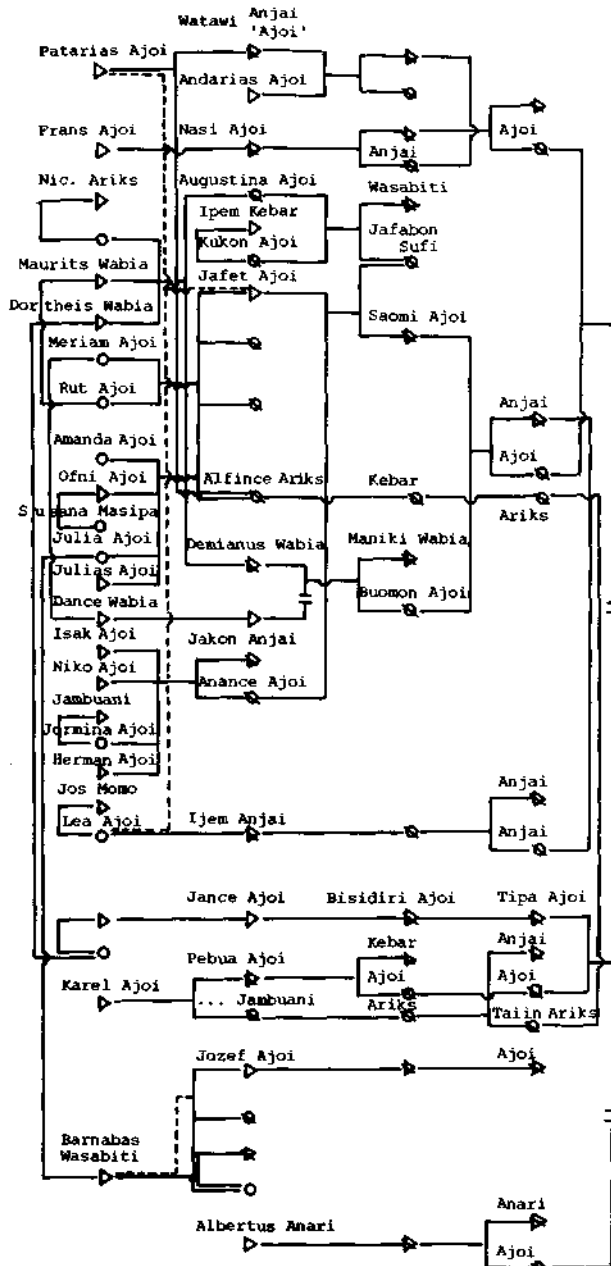
Toen Patarias' eigen vader van de clan Anjai overleed, hertrouwde zijn moeder, Alfince Ariks, met Jafet Ajoin. Jafet werd de pleegvader van Patarias, die de clannaam Ajoin aannam, omdat Jafet Ajoin hem had geholpen bij het bijeen brengen van bruidsprijsgoederen bij zijn eigen huwelijk. Nu was Patarias op zijn beurt verplicht terug te 'betalen' ('*mem-balas*') aan Jafet, zodat die zijn eigen zoon kon helpen.

- De Wabia in Kebar en Amberbaken.

Schulden van de Wabia aan de Ajoin strekken zich uit over drie generaties. Bij het huwelijk van Jafets F.Z. met Manik Wabia van de Amberbakenkust werden niet voldoende bruidsprijsgoederen aan Jafets vader Saun Ajoin betaald. Na de dood van Saun gingen die tegoeden over op Sauns zoon Jafet Ajoin.

Vervolgens huwde een halfzuster van Jafet, Augustina 'Ajoin', met weer een Wabia van de Amberbakenkust. Deze Augustina 'Ajoin' was een dochter van een '*anak budak*' (kind van een slaaf: Jafabon Sufi/Ajoin, dochter van een Karonslaaf en een Ajoinvrouw). Jafabon 'Sufi' was na de dood van haar eerste echtgenoot van de clan Wasabiti hertrouwd met Saun Ajoin. Omdat de Wasabiti hun bruidsprijsverplichtingen niet nakwamen werd Saun de pleegvader van Augustina, die zich toen Ajoin ging noemen omdat ze in deze clan werd opgenomen. Hierdoor kregen de Ajoin rechten op de huwelijksgift bij het huwelijk van Augustina met een Wabia.

In de volgende generatie huwden opnieuw Ajoinvrouwen, nu twee dochters van Jafet, met Wabiamannen. De oudste dochter trouwde met een zoon van Augustina 'Ajoin' en Demianus Wabia: Maurits; de jongste dochter - uit Jafets tweede huwelijk - met een neef van Demianus: Dance. Maurits Wabia die met Jafets oudste dochter in Oost-Kebar woont - waar hij desahoofd is - werd door Jafet aangespoord om maar weer eens wat van de overeengekomen huwelijksgift bij het huwelijk met Jafets dochter te betalen, waarop Maurits op zijn beurt zijn zwager Nikolas Ariks om nieuwe betalingen vroeg. Dance Wabia kwam de verplichtingen tegenover zijn vrouws familie niet na en liet Jafets dochter zelfs in de steek, waarop die met haar kinderen naar Anjai terugkeerde. De reactie van Jafet hierop was: "of de Wabia betalen, of de kinderen worden Ajoin" ("*saya ambil anak-anak*": ik neem de kinderen). De Wabia van de kust werden aangespoord om hun schulden in borden te voldoen, omdat



(Vergelijk genealogie Ajoij, bijlage 8)

Ofni's vrouws familie borden en geen kain timur vroeg. Via deze weg kreeg Jafet in het begin van 1980 9 borden: 1 groot bord en 8 kleinere, voorzien van de volgende kenmerken:

The Ironstone China



S.S. Crown

Made in Japan



P. Regout & Co.  
Maastricht

Made in Holland

- De kinderen van Jafets volle zuster Anance Ajoin.

Anances echtgenoot Jakon Anjai betaalde slechts weinig bruidsprijs-goederen. Na Jakons dood nam Jafet als *muma* (M.B.) Anances kinderen voor zijn rekening en hielp hen bij hun huwelijk aan goederen. Zij namen toen de moeders clannaam Ajoin aan. Nu werden ze door Jafet gevraagd om terug te betalen ('*membalas*') in verband met het huwelijk van Jafets eigen zoon.

- Momo.

Een andere beschermeling van Jafet was Lea Anjai/Ajoin. "Omdat er familiebanden waren tussen de Anjai en de Ajoin en er niet goed voor Lea werd gezorgd, heb ik haar als dochter aangenomen", aldus Jafet. Door anderen werd beweerd dat Lea mogelijk een '*anak rumput*' (onecht) kind van Jafet was. Lea was gehuwd met een Momo uit West-Kebar. Deze Momo gaf een groot varken, waarvoor Jafet slechts 1 kain timur betaalde. Aanverwante Karonclans als Sedik, Baru en Sufi - vertegenwoordigd door Momo droegen 12 borden bij.

- Jance en Karel Ajoin.

Ook kreeg Jafet hulp van Jance en Karel Ajoin in Anjai: "*kami satu saja*" (wij zijn één). Deze drie Ajoin werken vaak samen als een van hun kinderen trouwt, omdat ze allemaal nakomelingen zijn van in mannelijke - en soms tegelijk in vrouwelijke - lijn verwante voorouders en ze alle drie in hetzelfde dorp wonen.

- Josef Ajoin.

Josef Ajoin leverde een bijdrage als pleegvader van een zoon van zijn tweede vrouw uit haar eerste huwelijk, Barnabas Wasabiti, gehuwd met Jafets jongste dochter uit zijn vierde huwelijk.

- Albertus Anari.

De Anari van Anjai staan in een 'schuldrelatie' tot de Ajoin, omdat generaties terug een Ajoinvrouw van de vlakte trouwde met een Anariman in de bergen (zie genealogie Anari, bijlage 8). De nakomelingen van deze Anari - waaronder Albertus - kregen daarop het recht tuinen aan te leggen en te gaan wonen in het gebied ten zuiden van Anjai waar de Ajoin grondenrechten hebben. Albertus kon alleen helpen met kain timur, die Jafet wilde ruilen bij zijn connecties aan de kust tegen borden.

- De clan Ariks.

Ook van de zijde van Ofni's moeders clan werd een bijdrage verwacht

aan de door Ofni te betalen huwelijksgift. Indien de Ariks mensen in gebreke zouden blijven, dan zou dit tot gevolg hebben dat Ofni's volle 'siblings' van dezelfde (Ariks-)moeder - of hun nakomelingen - te zijner tijd niet zouden mogen delen in de huwelijksgift voor eventueel een dochter van Ofni. In feite waren Ofni's volle siblings en overige Ariks-mensen maar al te graag bereid om hem te helpen, omdat hij dan verplichtingen zou hebben tegenover kinderen van eerstgenoemden, mochten die in de stad Manokwari - de woonplaats van Ofni - voortgezet onderwijs willen en kunnen volgen. Men verzamelde kain timur om die aan de kust te verruilen tegen borden (om bovengenoemde reden).

Tot zijn dood eind 1980 had Jafet 39 borden verzameld voor de bruidsprijs die zijn zoon had te betalen.

De contacten van Ofni Ajoin zelf:

- Frans Ajoin.

Frans Ajoin is de oudste neef van Ofni in mannelijke lijn en woont eveneens in Manokwari, waar hij korporaal is in het Indonesische leger. Er is een band tussen Frans en Ofni "*seperti saudara-saudara sungguh*" (als echte broers). In Manokwari vertegenwoordigt Frans de belangen van Kebarmensen die in de stad wonen - en verwant zijn met de Ajoin - als "*kakak besar*": de oudste zoon van F.B. in de oudste lineage van de clan Ajoin. "Zou Frans in Kebar hebben gewoond, dan zou hij mijn vader als adathoofd van de Ajoin moeten opvolgen", aldus Ofni. Frans' bijdrage was - naast veel wijze raad - 12 glazen borden.

- De Mandacans in Manokwari (Fanindi).

Dobrek Mandacan: 10 borden; Johan Mandacan - zoon van Lodewijk Mandacan en via een Manim (Arfu) moeder verwant met de Ariksmensen van Kebar -: Rp.30.000,- en een groot bord ter waarde van Rp. 18.000,-; Juli Mandacan - eveneens een dochter van Lodewijk - : Rp.1.000,-; Freda Mandacan: Rp. 2.500,-;

Rechtstreekse contacten met Ariks verwanten.

Abraham Ariks: Rp.2.000,- en 2 paradijsvogels; Gustaf Ariks: 2 borden en 1 sarong; Lukas Ariks: 1 bord.

Ook de nakomelingen van Jonatan en Johan Ariks (zie bijlage 2) in Pasir Putih bij Manokwari hielpen Ofni, hoewel ze liever hadden gezien dat Ofni was getrouwd met één van hun dochters.

- Overige contacten:

Elia Kebar (Kebar): 2 borden (Elia's F.F. was van oorsprong een Ariks); Niko Asrau (Manokwari): 1 groot oud bord; Benny Bonepay (Manokwari): 1 groot bord met visfiguur (doorsnee 60 cm ter waarde van ca. Rp.50.000,-); Meriam Asimi - haar moeder was een Ariks -: 1 groot bord (gegeven ter gelegenheid van de eerste kerkgang van Ofni's inmiddels één jaar oude zoon).

Op 1 augustus 1980 overleed na twee maanden ziekte Jafet Ajoin (zie Case 16). Omdat Ofni tot Jafets verdriet en teleurstelling niet was komen opdagen, gaf Jafet een aantal mensen die hadden bijgedragen aan Ofni's huwelijksgift de verkregen goederen terug met kwietschelding van schulden en kende hij nog uitstaande tegoeden toe aan zijn dochters en jongste zoon. De Ajoinmannen waren verontwaardigd over het wegblijven van Ofni bij zijn vaders ziekte, overlijden en begrafenis. Men was weliswaar van mening dat Ofni in zijn recht bleef een deel van zijn vaders tegoeden voor zich op te eisen, "maar wij zullen hem daarbij niet

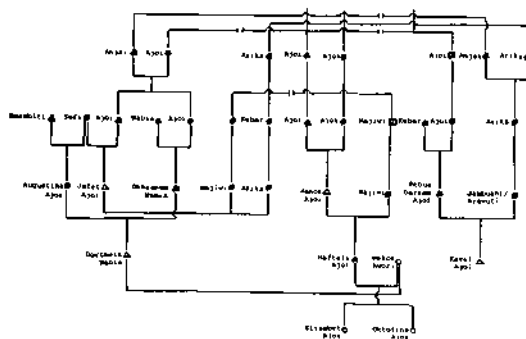
helpen" (Jafet had naar zeggen aan de Amberbakenkust nog een tegoed van ongeveer 100 borden). Pas toen alles voorbij was kwam Ofni naar Kebar. Niettemin was zijn zuster blij met zijn komst en bereid Ofni te helpen om borden van de kust te halen, waarvan hij dan toch zijn deel zou krijgen. (Hoewel er een duidelijke genegenheid tussen broer en zuster bestond, zal het voordeel van een broer 'in-de-stad' mee een rol hebben gespeeld in de toegeeflijke houding van de zuster.)

#### Case 9. *Huwelijksonderhandelingen*

Naftali, de zoon van Jance Ajoin, trouwde enkele jaren terug met Nelce Awori van de kampong Atay. Ze vestigden zich in Anjai waar de meeste Ajoin wonen. Op zekere dag werd Naftali in de tuin door een gifslang gebeten. Omdat hij dronken was gaf hij geen aandacht aan de wond en was na een half uur dood. Hij was nog maar omstreeks dertig jaar oud en liet een vrouw met twee kinderen na. Na zijn dood ging zijn vrouw Nelce met haar twee dochters terug naar het dorp van haar ouders: Atay. In het dorp Anjai woonde in het Ajoin/Jafai-deel een vrijgezel (ongeveer dertig jaar) Dortheis Wabia. Via zijn moeder werd Dortheis door de oudere Ajoinmannen Jafet, Jance en Karel als "een van ons" beschouwd, omdat D.'s verwanten aan de kust het hadden laten afweten. (Jafet stond in de verhouding van *muma* = M.B. tot Dortheis Wabia.)

Nu wilde het geval dat toen Naftali en Nelce trouwden de Ajoin al veel, nl. 200 'barang', aan de Awori te Atay hadden betaald. De vroegtijdige dood van Naftali Ajoin werd als een schadepost gezien: "want Nelce (Neeltje) is nog jong en heeft nog maar twee kinderen gekregen!" Daarom namen Jafet en Jance weldra contact op met de Awori in Atay en deden hen het volgende voorstel:

- In geval Nelce in Atay wil blijven en met iemand van daar wil hertrouwen vragen wij 100 'barang' terug als schadevergoeding van jullie of van de nieuwe echtgenoot van Nelce.
- Als Nelce met iemand anders dan één van ons gaat hertrouwen en jullie niet in staat zijn die 100 'barang' te betalen, dan mag ook volstaan worden met 60 'barang' op voorwaarde dat jullie een meisje aan ons



'geven'. (Geven in de betekenis van: afzien van jullie deel van de bruidsprijs als te zijner tijd het meisje huwt.)

c. Nelce kan ook met een van ons her vrouwen, n.l. Dortheis. Als zij dat wil dan zullen we geen schadevergoeding vragen, maar nog weer 'harta maskawin' (bruidsprijsgoederen) toevoegen.

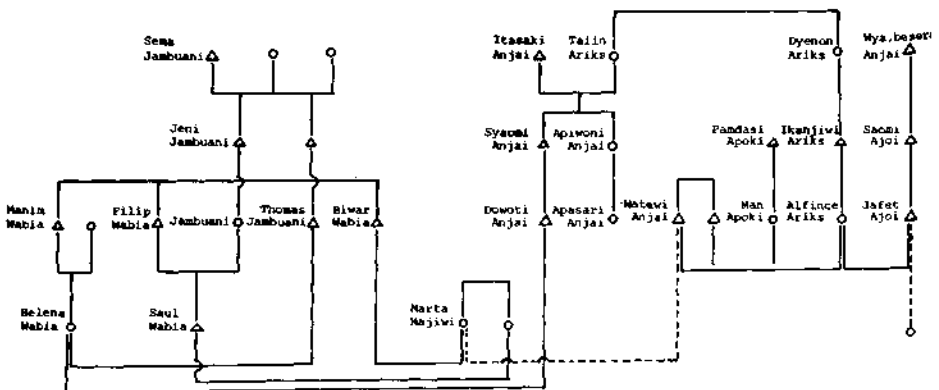
Het laatste voorstel werd door de Awori geaccepteerd: "want we willen geen susah met de Ajoin en Nelce gaat ook akkoord". Zo kregen de Ajoin en de kinderen van Naftali terug in Anjai en raakte Dortheis eindelijk getrouwd.

*Case 10. De nasleep van een 'vrouwenkwesitie' ('perkara perempuan')*

In de jaren veertig hielden de Jambuani-mensen in Anjai een dansfeest. Maar toen mensen dronken werden riep Filip Wabia zijn vrouw Nirosin Jambuani naar huis. Het feest was nog maar net afgelopen of Naripimbuan Wasabiti van een groep mensen uit Inam, die ook uitgenodigd was, overleed. N. Wasabiti was echter de vierde vrouw van het oorlogshoofd van Inam, Sobuat Auri.

Nu beschuldigde Sanari Newori de Wabia's, die halverwege het feest vertrokken waren, van 'suangi'. De achtergrond van deze beschuldiging was dat Sanari wilde trouwen met Marta Majiwi die al verloofd was ('calon isteri') met Biwar Wabia, een jongere broer van Filip, bovengenoemd.) Deze beschuldiging werd geloofd door Sobuat Auri, die Biwar Wabia liet vermoorden samen met zijn B.D.H. Dowoti Anjai, toen beiden samen naar de tuinen liepen. In de valstrik speelde Sanari Newori een rol.

Maar nu werd de moord op D. Anjai beantwoord door Jafet Ajoin en zijn mensen, door een tegenmoord op de oudere broer van Newori: Unjarawi Newori. Toch was hiermee de moord op Dowoti Anjai niet voldoende 'betaald' vond de V.Z.D. Apasari Arawuti, die Dowoti vervangen wilde zien ('ganti manusia'). Toen werd Dowoti vervangen voor Marta Majiwi. Maar Marta werd verkracht door Watawi Anjai en pleegde zelfmoord. Opnieuw vroeg Apasari Arawuti vervanging voor haar Z.B.S., nu van Watawi Anjai die in dezen werd geholpen door Jafet Ajoin. Jafet kocht een slavin Sarina 'Anari' van Pandasi Apoki te Akmuri en Sarina werd overgedragen aan de Anjai, vertegenwoordigd door Apasari Arawuti. Daarmee werd deze zaak gesloten.



Aanvullende informatie:

- Later trouwde een zoon van Filip Wabia, Saul met een jongere zuster van Marta Majiwi, maar volgens Filip en Saul had dit huwelijk niets te maken met bovengenoemde zaak.

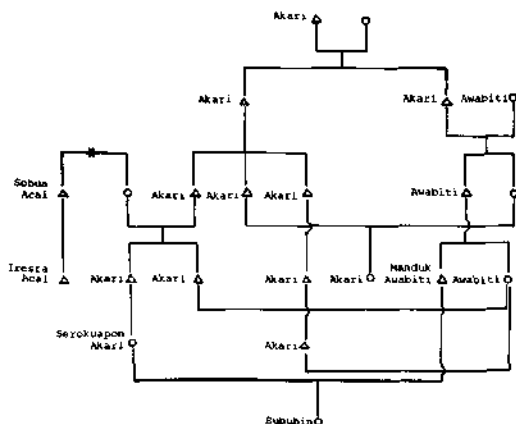
- De Apoki hadden belang bij het afsluiten van deze zaak omdat de jongere broer van Watawi Anjai was gehuwd met een dochter van Pandasi Apoki.

- Toen Watawi Anjai overleed huwde Jafet Ajoin met de weduwe Alfince Ariks.

- Sarina Anari was niet een echte Anari, maar als slavin afkomstig uit het Ayamaru-Karongrensgebied. Jafet Ajoin kocht haar van Pandasi Apoki voor: 1 Toba, 1 Cerbom, 1 Cerbom Sambor, 1 Karok en winkelgoederen. Wel wilden de Ayamarumensen Sarina terug op zekere dag. Jafet was bereid haar af te staan mits Pandasi Apoki de kain timur retourneerde. Apoki wilde dit niet want hij had Sarina weer van de Anarimensen gekocht. Sarina bleef in Anjai tot ze naar de kust werd uitgeruild en daar trouwde.

#### Case 11. De nasleep van een beschuldiging van moord (Akari I)

Iresra Acai (Anason) eiste van Manduk Awabiti (Akari) dat deze zijn dochter Sububin zou afstaan om de moord af te kopen op Iresra's vader, waarvoor Manduks vader - die inmiddels was overleden - verantwoordelijk werd gesteld. Laatstgenoemde zou eens de aanvoerder zijn geweest van Akari, die in een Anason nederzetting op de grens van het Meax-Anason taalgebied een (tegen)moord ("pembalasan") hadden gepleegd. Ze hadden daarna weten te ontkomen met behulp van Iresra's vader. Die had de rotanbrug over de rivier de Amnan vernield, nadat Manduks vader en de zijnen achterna gezeten door de Anason terugvluchtten noordwaarts over de Amnan naar hun eigen kamp (zie kaart 2). Sobua werd door dit verraad - en dienstbetoon aan Manduks vader, met wie hij verwant was - door de eigen Anasonmensen vermoord, maar Manduks vader werd verantwoordelijk gesteld voor die moord.



De Anason wensten dat de vermoorde vervangen zou worden door iemand uit het Akarikamp ('ganti manusia': ganti = vervangen; manusia = mens).

Intussen was Manduk getrouwd met Serakuapon Akari, die via haar F.M. weer verwant was met Iresra. (Hier in de bergen ten zuiden van het Kebar-taalgebied geldt dus nog dat je trouwt met je vijand.) Zo betaalde Manduk in de loop van zijn leven veel waardegoederen aan Iresra en de zijnen, zowel als huwelijksgift als ter afkoping van de bovengenoemde moord. De betalingen in de vorm van de huwelijksgift bedroegen onder andere:

- 1 kain timur Toba Set,
- 2 kain timur Cerbom,
- 1 geweer (van Japanse makelij; uit de Tweede Wereldoorlog),
- 5 volwassen varkens (zeugen),
- 10 'paseda' (zilveren armbanden e.d.),
- 'manik-manik' (kralenkettingen e.d.).

Hoewel Manduk naast de bovengenoemde goederen ook veel andere waardegoederen had betaald, bleef Iresra bij zijn eis 'ganti manusia' en vroeg hij nu Manduks op huwbare leeftijd gekomen dochter Sububin. (Voor die dochter zou Iresra een partner in het eigen kamp op het oog hebben.) Nu waren Manduk en zijn vrouw wel bereid om hun dochter - 14 à 15 jaar oud - af te staan, maar dan moest Iresra eerst de voorgaande boetebetalingen retourneren ("anders is de prijs te hoog"). Daartoe was Iresra niet bereid geweest en met tien mannen hadden ze Sububin al eens ontvoerd. Maar zij was door haar oudere broer met een list weer teruggehaald ("hij had niet kunnen slapen omdat zijn zuster toen ziek was").

Bij mijn aankomst in het Akarikamp aan de rivier de Anari - waarheen de Akari voor de Anason waren gevluht - had men wachtposten uitstaan, want men vreesde een nieuwe overval van de Anason.

Bij mijn bezoek bleek dat Manduk - al op leeftijd - de spanning niet goed meer aankon en eigenlijk wel bereid was zijn dochter af te staan. Maar zijn vrouw Serakuapon bleek daar fel op tegen: "het is een eigen kind en niet een slaaf!" Als men een kind afstaat bij wijze van boetebetaling voor een moord, dan houdt dat in dat men het kind definitief verliest. In geval van een meisje kunnen de ouders dan geen rechten meer laten gelden op de huwelijksgift bij het huwelijk van dat meisje, of in geval van een jongen op de huwelijksgift van diens dochter(s). De moeder bleef van mening dat Iresra in principe alle eerder betaalde boetes terug diende te geven, maar was wel bereid tot de concessie dat Iresra bij het huwelijk van haar dochter het grootste deel van de huwelijksgift zou kunnen krijgen terwijl zij zelf als echte ouders dan genoeg zouden nemen met een kleiner deel (aldus was de stand van zaken bij mijn vertrek).

Deze vete die tot vele moorden over en weer leidde vormde de uiteindelijke aanleiding voor de Akari om de kerk op de Kebarvlakte om een evangelist en bemiddeling te vragen: "want we willen vrede met de Anason". Eind 1979 vertrok als eerste (hulp-)evangelist voor de Akari, Nelis Auri, zoon van de eerder genoemde Sobuat (Paulus) Auri, later gevolgd door Piter Rumander, zoon van de eerste evangelist van Kebar. Beiden hadden als opdracht de Akari in eerste instantie te helpen bij de bouw van huizen en de aanleg van tuinen, omdat de Akari nog maar pas hun boomwoningen aan de rivier de Akari hadden verlaten op vlucht voor de Anason na een nieuwe moord. (Zie verder Case 15.)



Tijdens het driedaagse bezoek slaagde ik erin de genealogie van een aantal Akari op te stellen. De verkregen gegevens werden de volgende dagen gecontroleerd en aangevuld. Het bleek dat huwelijken binnen de eigen groep tussen volle paternale parallel cousins geen uitzondering waren (zie verder paragraaf 3.2.). Van een Anari-informant, verwant met de Akari en als militair wonend en werkend buiten Kebar (in Jayapura), hoorde ik naderhand dat dergelijke huwelijken bij de Akari zijn toegestaan, mits de betreffende moeders dan niet nauw verwant of uit het zelfde gebied afkomstig zijn (en zelfs dan zouden huwelijken "*secara terpaksa*" - 'ongelukjes' - tussen maternale parallel-cousins ook wel voorkomen). Verder bleek dat een aantal Akarivrouwen waren uitgehuwd naar de Kebarvlakte en dat hun dochters niet teruggehuwd wensten te worden naar het binnenland. De Akari klaagden volgens de hulpevangelist dan ook over een vrouwen tekort.

#### Case 12. Een verbroken verloving

In 1975 had de jongen x van de fam A sexuele gemeenschap met het meisje y van de fam B. X wilde evenwel niet met y trouwen. Van B-zijde werd toen de volgende schadevergoeding geëist:

1 varken,  
25 stuks waardegoederen,  
Rp. 5.000,-.

De ouders van x vonden de eis te hoog en deden een tegenvoorstel:

1 varken,  
10 stuks waardegoederen,  
Rp. 2.500,-.

De partijen werden het niet met elkaar eens en vroegen de predikant om hulp. Via diens bemiddeling bereikte met het volgende akkoord:

1 varken,  
12 stuks waardegoederen, waaronder:  
1 kain timur,  
1 sarong,  
1 'paseda',  
2 bossen halskralen,  
5 borden,  
Rp. 4.750,-.

(Bron: archief G.K.I. Anjai)

#### Case 13. Schulden

In 1980 werd x door zijn schoonvader aangespoord om een kain timur Toba te geven voor zijn dochter, waarmee x al een jaar was gehuwd en bij wie hij pas een kind had gekregen. (Daarvoor was hij gescheiden van zijn eerste vrouw, die met hun twee kinderen was uitgeweken naar haar dorp van herkomst.)

De Meax *momwor* Joh. Amnan in Oost-Kebar was bereid x een Toba te geven voor de prijs van Rp. 50.000 - op dat moment f 150,- - en 4 varkens. X ging akkoord, kreeg de Toba en betaalde alvast Rp. 22.000 en 1 varken.

Dit varken wisselde van eigenaar, maar niet van verzorger: y. Y woonde namelijk in het dorp grenzend aan dat van de nieuwe eigenaar, die bij nader inzien het varken weigerde omdat het steeds wegliep. De reden daarvoor was dat men het varken eerder bij de dood van x's moeder had willen pijlen - voor de gezamenlijke maaltijd die bij een sterfgeval gebruikelijk is -, maar het varken had zwaar gewond weten

te ontkomen en was voorgoed kopschuw geworden.

Wat de rol van de verzorger betreft: deze was van moederszijde verwant met x en had van diens moeder eens als een 'betaling' het betreffende varken ter verzorging gekregen. Hiervoor zou hij bij de eerstvolgende worp van het varken één big als zijn eigendom mogen beschouwen. Het varken zelf en de overige biggen bleven het eigendom van x's moeder. Toen die overleed werd x de nieuwe eigenaar. Het was dit varken dat x 'overdroeg' aan de bovengenoemde *momwor*.

Intussen overleed in Anjai eerder genoemde Jafet Ajoin. Zijn dochters - van moederszijde verwant met x - kochten het bewuste varken door aan de *momwor* I kain timur Cerbom uit de erfenis van Jafet te betalen. Na een spannende jacht waarvan het hele dorp genoot, moest het varken het tenslotte afleggen tegen de karabijn van de lokale politieagent. De volgende dag echter was er na de gebruikelijke dagelijkse ochtendwijding bij het uitgaan van de kerk groot tumult onder de vrouwen van het dorp. Zij hadden samen uitgerekend dat het half verwilderde varken maar liefst 82 kippen had opgevreten en nu zagen ze 'hun' onderpand geslacht en wel in draagtassen verpakt het dorp verlaten. Ze eisten van de *momwor* Amnan een vergoeding, maar die wilde van niets weten omdat hij het varken al vroeg had geweigerd. Daarop besloot men een vergoeding van x te eisen. Derhalve zat x bij mijn vertrek eind 1980 met én een schuld van Rp. 28.000 en 3 varkens (aan Joh. Amnan) én een schuld ter waarde van 82 kippen aan de bewoners van het dorp van Y.

## 2. De intertribale huwelijksrelaties

### 2.1. Demografische gegevens betreffende intertribale huwelijksrelaties op de Kebarvlakte

Volgens veel Kebarinformanten zou er sprake zijn geweest van een eenzijdig uithuwen van Kebar(vlakte)-vrouwen naar de Amberbaken- en Arfu-noordkust. Ook aantekeningen van bestuursambtenaren uit de jaren vijftig wijzen in die richting. Daarnaast huwen volgens zowel Kebar- als Meaxinformanten meer Kebarvrouwen met Meaxmannen dan omgekeerd.

De Kebar zouden vrouwen uithuwen naar de Amberbaken en Arfu om - via het instituut van de huwelijksgift - 'kustgoederen' te verkrijgen, terwijl vrouwen worden uitgehuwd naar de Meax om in het bezit te komen van kain timur.

Zowel het eenzijdige uithuwen naar de Amberbaken-Arfu als het onevenredige uithuwen naar de Meax noemen de Kebar '*kawin keluar*', waarmee ze bedoelen dat Kebarvrouwen naar buiten de eigen taalgroep of naar buiten de vlakte weghuwen.

Beide vormen van uithuwen zien ze als oorzaak van een ontstaan vrouwentekort op de vlakte. Hierdoor zouden veel mannen ongehuwd zijn gebleven, of (noodgedwongen) zijn getrouwd met een '*perempuan gunung*' (bergvrouw, hier vrouwen uit bergen ten zuiden van de Kebarvlakte).

Een onderzoek van de beschikbare bevolkingscijfers leverde vervolgens het gegeven op dat er inderdaad sprake is (geweest) van een vrouwentekort en dat dit tekort vooral beperkt was tot de categorie huwbare vrouwen.

Ook heeft onderzoek naar de handel op de noord- en zuidkust van de Vogelkop en de daarmee samenhangende herkomstroutes van de kain timur uitgewezen dat de bovengenoemde argumenten voor het uithuwen van Kebar(vlakte)-vrouwen geldige redenen kunnen zijn geweest.

Hoewel voor het geconstateerde vrouwentekort ook andere mogelijke redenen zijn genoemd, bevatten de hierboven gerecapituleerde uitkomsten van onderzoek sterke aanwijzingen dat er sprake is (geweest) van eenzijdige huwelijksrelaties met de Amberbaken-Arfu en onevenredige huwelijksrelaties met de Meax. Of - en eventueel in hoeverre - dit inderdaad zo is, zal in dit hoofdstuk nader worden onderzocht.

In bijlage 4 is een overzicht gegeven van alle op de Kebarvlakte voorkomende clans. Dit overzicht werd verkregen op basis van een inventarisatie van omstreek 95% van alle huwelijken waarvan in de periode van onderzoek op de Kebarvlakte sprake was (zie bijlage 3).

In hoofdstuk II is uiteengezet a. hoe de Kebarvlaktebevolking in de loop der tijd een smeltkroes is gaan vormen van vele taalgroepen, b. welke deze taalgroepen zijn, en c. op grond van welke criteria een clan tot een bepaalde taalgroep is gerekend.

Deze gegevens bieden de mogelijkheid een beeld te geven van a. in welke richting intertribale huwelijksrelaties zich - gedurende twee generaties - hebben ontwikkeld en b. hoe die intertribale relaties zich verhouden tot de intratribale huwelijksrelaties, zie tabel 20.

Op 380 geregistreerde huwelijken werden 396 vrouwen genoteerd (zie ook bijlage 3). Het verschil geeft uitdrukking aan het relatief kleine aantal polygyne huwelijken. Onder "outsiders" worden de mensen verstaan die van buiten de Kebarvlakte en aangrenzende gebieden afkomstig zijn. Van de 396 gehuwde vrouwen behoren er 18 tot deze categorie, maar van die 18 zijn 15 ook gehuwd met "outsiders". De Kebar staan slechts 1 vrouw aan "outsiders" af en krijgen uit deze categorie ook 1 vrouw terug. Onder de resterende 378 Kebar en niet-Kebarvrouwen treffen we slechts 177 aan die tot de Kebartaalgroep in engere zin worden gerekend. Van de 177 Kebarvrouwen zijn 122 gehuwd met Kebarmannen en 55 met niet-Kebarmannen. Tegenover 55 vrouwen die de Kebar afstaan aan niet-Kebar in de vlakte krijgen ze van deze niet-Kebar 56 vrouwen terug. Er kan worden geconstateerd dat:

- van de in 1979-1980 gehuwde Kebarvrouwen van de vlakte het merendeel (69%) gehuwd is met een Kebarman en een minderheid (31%) gehuwd met een niet-Kebarman,

- op de vlakte zelf vrijwel evenveel Kebarvrouwen trouwen met niet-Kebarmannen als omgekeerd (55:56).

Wat het laatste betreft is het getal 56 absoluut en drukt het precies uit hoeveel niet-Kebarvrouwen met Kebarmannen zijn gehuwd. Het getal 55 drukt echter alleen uit hoeveel Kebarvrouwen met niet-Kebarmannen van de vlakte zijn gehuwd en niet hoeveel met niet-Kebarmannen buiten de vlakte zijn gehuwd.

Omdat echter de Kebar zelf menen dat hun vrouwen vaker trouwen (uitgehuwd worden) met Amberbaken- en Arfumannen aan de kust en Meaxmannen in het zuid-oostelijke binnenland dan omgekeerd, is het zinvol na te gaan of het beweerde ontbreken van een evenwicht in de uitwisseling van vrouwen tussen Kebar en niet-Kebar mogelijk toch ook tot uitdrukking komt in de intertribale huwelijksrelaties op de vlakte.

Tabel 20.  
Inter- en intratribale huwelijksrelaties op de vlakte.

	Kebar	Karon Pantai	Karon Dori	Karon/Ayfat	Sufi	Miun	Anason/Akari	Meax	Arfu/Meax	Arfu	Amberbaken	"outsiders"	totaal
nemen vrouwen van:													
Kebar	122	2	2		6	6	14	9	5	3	8	1	178
Karon Pantai	1	1	9		2								13
Karon Dori	6	9	14	1	6	2		1			2	1	42
Karon/Ayfat	1	1	1	2	1	1		1					8
Sufi	2	4	8	7	11	3							35
Miun	8		3	1	1	5	1						19
Anason/Akari	5						1	2	1				9
Meax	19					1	4	15	5	2			46
Arfu/Meax	4							5	1	1			11
Arfu	4							1					5
Amberbaken	4	2									4	1	11
"outsiders"	1		1		1						1	15	19
totaal	177	19	38	11	28	18	20	34	12	6	15	18	396

Toelichting:

De Kebar geven 1 vrouw aan de Karon Pantai; de Kebar nemen 2 vrouwen van de Karon Pantai etc.

Omdat de Sufi-clan, hoewel van Miun-afkomst, lijkt op te gaan in de Karon (Dori), heb ik deze clan afzonderlijk opgenomen om geen vertekend beeld te krijgen van de huwelijksbetrekkingen van andere groepen tot de Karon.

*Huwelijksrelaties tussen Kebar- en de Karongroepen*

Opmerkelijk - in het licht van wat eerder is gezegd over de relaties tussen de Kebar en Meax enerzijds en de Kebar en Karon anderzijds - is het feit dat de Kebar met Meax-taalgroepen veel meer huwelijksrelaties onderhouden dan met Karon-taalgroepen. Het is (hier) dan ook weinig zinvol onderscheid te blijven maken tussen de Karon Pantai (kust), Karon Dori (binnenland) en de Karon-Ayfat (eveneens binnenland). Trekken we deze drie groepen samen dan blijkt dat de Kebar slechts 8 vrouwen aan de 'Karon' verliezen en 4 terugkrijgen: vertrekoverschot 4. (Rekenen we ook de Suficlan tot de Karon dan is de verhouding 10:8: vertrekoverschot 2.)

*Huwelijksrelaties tussen de Kebar en de Miun*

Van de Miunclans heb ik de Sufi even terzijde genomen, omdat - zoals gezegd - deze clan qua vestiging en huwelijkscontacten schijnt op te gaan in de Karongroep. Het zou echter te voorbarig zijn deze Suficlan nu al tot de Karon te rekenen. (Zouden we dit wel doen dan zou dit een licht vertekend en te overdreven beeld geven van de - formele - huwelijkscontacten tussen de Kebar en de Karon.) Nemen we de Sufi en de overige Miunclans bijelkaar, dan zien we dat de Kebar met deze bevolkingsgroep uit het zuid-westelijke berggebied meer huwelijksrelaties onderhouden dan met de westelijke Karonburen. Het blijkt dat de Kebar 10 vrouwen aan de Miun hebben afgestaan, terwijl ze 12 vrouwen uit die groep aantrokken: vestigingsoverschot 2 (vanuit de Kebar gezien).

*Huwelijksrelaties tussen de Kebar en de Anason-Akari*

We stuiten hier op een interessant verschijnsel. Zijn de Anason-Akari niet of nauwelijks op de (westelijke) Miun- en Karongroepen georiënteerd, des te sterker zijn ze op de (noordelijke) Kebar gericht. In dit

geval kan niet worden gesproken van een evenwicht in de uitwisseling van vrouwen. De Kebar hebben zelf weliswaar 5 vrouwen afgestaan aan Anason-Akari woonachtig op de vlakte, maar hebben vanuit dit zuidelijke berggebied 14 vrouwen aangetrokken: vestigingsoverschot 9.

#### *Huwelijksrelaties tussen de Kebar en de Meax*

Gaan we nu verder zuid-oostwaarts, dan zien we dat er tussen de Kebar en Meax sprake is van eveneens een relatief grote frequentie van huwelijkscontacten, maar nu in het nadeel van de Kebar. Ook hier is geen sprake van een evenwicht in de huwelijkscontacten. Het blijkt dat de Meax 9 vrouwen aan de Kebar hebben afgestaan, terwijl omgekeerd 19 Kebarvrouwen met Meaxmannen huwden: vertrekoverschot 10.

#### *Huwelijksrelaties tussen de Kebar en 'kust'-clans*

De huwelijken tussen Kebar en de noordoost Arfu-Meaxclans - nog steeds voor zover woonachtig op de vlakte - laten zich moeilijker afperken. We kunnen de gemengde 'kust-berg' Arfu-Meaxclans rekenen tot zowel de Meax bergbevolking als de Amberbaken-Arfu kustbevolking. Rekenen we ze tot de Meax bergbevolking, dan wordt het vertrekoverschot aan Kebarvrouwen 9. Rekenen we de Arfu-Meaxclans tot de kustbevolking, samen met de Amberbaken en de (overige) Arfucians, dan ontstaat het volgende beeld: de Kebar staan aan deze 'kust'-clans 12 vrouwen af maar ontvangen er 16 terug: vestigingsoverschot 4. Het laatste lijkt - afgezien van ook nu weer een relatief grote frequentie van het aantal huwelijken tussen Kebar en 'Amberbaken' - in strijd met de Kebarbewering dat juist (veel) Kebarvrouwen eenzijdig met Amberbakenmannen zouden zijn gehuwd. Ik wil er hier echter alvast op wijzen dat de huwelijksrelaties tussen de Kebar en de Amberbaken, Arfu en Meax niet beperkt zijn tot vertegenwoordigers van die groepen op de vlakte (zoals wel voor de huwelijksrelaties van de Kebar tot de Karon-Ayfat geldt, zie 2.2.).

#### *Samenvattend overzicht van de richting en frequentie van de inter- en intratribale huwelijkscontacten op de Kebarvlakte*

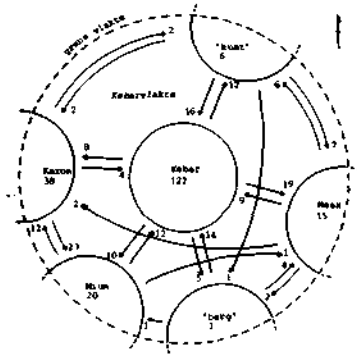
In het bovenstaande heb ik mij voornamelijk beperkt tot de intertribale huwelijkscontacten. In fig. 2 wordt in ruimtelijk perspectief weergegeven hoe deze intertribale huwelijksbetrekkingen zich qua richting en frequentie verhouden tot de intratribale huwelijksbetrekkingen.

Fig. 2 nodigt uit tot een nadere beschouwing van de intertribale huwelijkscontacten. Laten we de 'kust'-clans even buiten beschouwing, dan lijkt het erop dat er sprake is van twee gescheiden 'circuits' waartussen alleen de Kebar de verbindende schakel vormen: een zuid-westelijk Kebar - Miun - Karoncircuit en een zuid-oostelijk Kebar - Anason-Akari - Meaxcircuit. Immers, tussen de Miun en Anason-Akari vinden we slechts één huwelijk.

#### *Het Kebar - Karon - Miuncircuit*

Fig. 2 laat duidelijk zien dat hoewel de Karon relatief sterk vertegenwoordigd zijn op de Kebarvlakte, dit toch niet heeft geleid tot intensieve huwelijkscontacten met de Kebar noch de Amberbaken-Arfu 'kust'-clans (op de vlakte) - in vergelijking tot de huwelijken van de Kebar met de minder sterk vertegenwoordigde Meax. Wel onderhouden de Karon vrij intensieve huwelijkscontacten met de Miun, maar zoals uit tabel 20 blijkt is dit voornamelijk beperkt tot de - grote (zie bijlage 4) -

Fig. 2. Richting en frequentie van de inter- en intratribale huwelijkscontacten op de Kebarvlakte.



#### Toelichting:

In fig. 2 zijn de gegevens van tabel 20 verder samengevat en in ruimtelijk perspectief weergegeven. De grote onderbroken cirkel symboliseert de grens van de Kebarvlakte, de kleine cirkels representeren de diverse (taal)groepen en hun lokatie op de vlakte. Voor zover ze slechts ten dele vertegenwoordigd zijn op de vlakte, heb ik ze aangegeven met een halve (open) cirkel: het is namelijk niet bekend hoeveel representanten ze hebben buiten de Kebarvlakte. De getallen binnen de kleine cirkels stellen voor hoe frequent er binnen de taalgroepen zelf werd gehuwd, de pijlen en de daarbij behorende getallen geven aan hoeveel vrouwen werden uitgehuwd en tussen welke taalgroepen dit plaatsvond.

Suficlan. Deze clan ontvangt maar liefst 19 vrouwen van de Karongroepen en geeft daarvoor 9 terug (tegen 3:4 voor de overige Miun); ze geven echter op hun beurt 6 vrouwen aan de Kebar en ontvangen maar 2 terug (tegen 6:8 voor overige Miun; zie tabel 20). We zouden hieruit kunnen opmaken dat ~ voor zover er tussen genoemde groepen sprake is van huwelijkscontacten - de vrouwen die de Kebar aan de Karon 'verliezen' door deze Karon via de Miun, en dan vooral de Suficlan, weer terug-'gegeven' worden. Met andere woorden: hebben we hier te maken met een soort intertribaal asymmetrisch connubium? (Deze vraag zal worden beantwoord in paragraaf 3.4.)

Interessant is overigens dat binnen de Karongroepen het vooral de uit het meer zuid-westelijke binnenland afkomstige Karon-Ayfatgroep is, die (op de vlakte) vrouwen verliest aan de Miun (8:2; tabel 20), terwijl die Karon-Ayfat nauwelijks huwelijkscontacten onderhouden met de qua taal meer verwante Karon Dori- en Karon Pantaigroepen. In de contacten tussen de Karon-Ayfat en de Miun nemen de Sufi weer een centrale plaats in. Dit betekent dat vanuit het Ayfatgebied meer contacten met de noord-oostelijke Sufi (Miun) dan met de noordelijke Karon gelegd zijn - en dat ook de kain timur tussen de West- en Oost-Vogelkop deze route volgden. Dit komt overeen met de informatie van Elmergs informanten dat kain timur wel van de Wapin werden verkregen: deze Wapin vormen in de herkomstgebieden de oostelijke burens van de Sufi (Miun). (Dit zou ook kunnen betekenen dat er onder de Karongroepen meer

vrouwen vanuit het binnenland naar de vlakte worden uitgehuwd dan omgekeerd, alleen weten we niet hoeveel Karon Dori- en Karon Pantai-vrouwen eventueel naar het Ayfatbinnenland zijn uitgehuwd.)

#### Het Kebar - Anason-Akari - Meaxcircuit

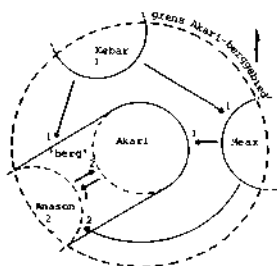
We zien dat een vertrekoverschot van Kebarvrouwen naar de zuid-oostelijke Meax voor een groot deel wordt opgevangen doordat de Kebar vrouwen aantrekken uit het zuidelijke Anason-Akari-berggebied (zie ook 2.2.). We kunnen ook hier weer de vraag stellen of we met een soort intertribaal connubium te maken hebben. Ik kan hier pas nader op ingaan nadat in paragraaf 3 de kenmerken van het huwelijks- en verwantschapssysteem verder zijn geanalyseerd. Aannemelijk lijkt de boven geopperde mogelijkheid niet, gezien het eerder geconstateerde feit dat ook de Anason-Akari - evenals de Kebar - de bruidsprijs voor een Meax-vrouw te hoog vinden en het feit dat de Anason-Akari 2 vrouwen aan de Meax verliezen. Het laatste geldt echter voor de situatie op de Kebarvlakte.

Opnieuw kan de vraag worden gesteld of de intertribale huwelijksrelaties op de vlakte ook een weerspiegeling zijn van die relaties buiten de vlakte. Ik heb hier onderzoek naar gedaan tijdens een driedaags bezoek aan de Anason-Akarihoofdgroep in het berggebied ten zuiden van de Kebarvlakte aan de zuidgrens van het Kebartaalgebied. De door de Anason-Akari gesloten huwelijken zijn vermeld in bijlage 3. Volgen we voor een overzicht van de huwelijksrelaties van deze groep de zelfde procedure als gevolgd voor de Kebarvlagtegroepen, dan zien we het volgende beeld (tabel 21; fig. 3).

Tabel 21.  
Huwelijksrelaties in het Anason-Akari-berggebied.

	Kebar	Akari	Anason	Meax	totaal
	geven vrouwen aan:				
Kebar	1				1
Akari			2	1	3
Anason	1	1	2	2	6
Meax	1				1
totaal	3	1	4	3	11

Fig. 3. Frequentie en richting van huwelijkscontacten in het Anason-Akari-berggebied.



In deze tabel heb ik de Anason-Akari opgesplitst in een 'Akari'- en een 'Anason'-groep en tot de laatste ook gerekend M.Awabiti, hoewel de Awabiti op de vlakte qua taal en herkomstgebied tot de Kebar-taalgroep worden gerekend. In dit geval hebben we echter te maken met een nakomeling van een Akariman en Kebarvrouw, die zich weliswaar Awabiti is gaan noemen, maar die deel is blijven uitmaken van de Anason-Akari-berggroep.

Vergelijken we nu fig. 3 met fig. 2 dan blijkt a. dat de huwelijksrelaties tussen de Meax en Anason-Akari in het berggebied minder frequent zijn dan op de vlakte en b. dat er totaal genomen geen sprake is van eenzijdigheid maar een evenwicht in de huwelijksrelaties. Echter, mijn Akari-informanten vertelden ook dat hun groep aanvankelijk groter was en meer Meaxmannen omvatte die gehuwd waren met Akarivrouwen. Zij verlieten echter met deze vrouwen de groep, toen die eind 1979 door nog zuidelijker wonende Anason uit het herkomstgebied werd gedreven (zie Case 11 en kaart 2). Hieruit kan worden geconcludeerd dat de Anason-Akari meer vrouwen uithuwden naar de Meax dan omgekeerd.

#### *Het Kebar - Amberbaken-Arfucircuit*

Over de huwelijksrelaties tussen de Kebar en representanten van Amberbaken- en Arfu-'kust'-clans op de vlakte kan op grond van tabel 20 en fig. 2 alleen maar worden opgemerkt dat deze contacten relatief de grootste frequentie vertonen van alle intertribale huwelijkscontacten op de vlakte. Dit feit duidt op zichzelf op een sterke georiënteerdheid van de Kebar op de 'noordkust' (de Amberbaken en Arfu, waarmee ze één taalgroep vormen), maar de vraag of er inderdaad ook sprake is (geweest) van een eenzijdig uithuwen van Kebarvrouwen naar de noordkust, kan aan de hand van dit materiaal niet worden beantwoord. Het verzamelde genealogische materiaal zal hierover meer duidelijkheid geven.

#### *De "bergvrouwen"*

Eén aspect van de intertribale - tevens inter-regionale - huwelijksrelaties wil ik nader noemen: de positie van de 'bergvrouwen'. Op de Kebarvlakte werden 396 huwelijken genoteerd, waarbij 380 mannen zijn betrokken (bijlage 3). Op grond van de in hoofdstuk II.4. vermelde indeling in Kebar- en niet-Kebar{taal}groepen en clans werd een overzicht gegeven van de intertribale (en intratribale) huwelijksrelaties (tabel 20). Hierin kwam al tot uiting dat veel mannen op de Kebarvlakte gevestigd een '*perempuan gunung*' (bergvrouw) huwden.

Wat deze categorie bergvrouwen betreft wil ik uitdrukkelijk nog het volgende aspect noemen. De bewerking van bijlage 3 in de vorm van een overzicht van alle op de Kebarvlakte vertegenwoordigde clans laat zien dat we op een populatie van ongeveer 2000 zielen met 107 verschillende clans te maken hebben. Het opmerkelijke is dat van die 107 clans er maar liefst 20 zijn die alleen vertegenwoordigd worden door vrouwen (Anéi, Anèti, Anggay, Aremi, Asmuruf, Ayeri, Chae, Farian, Hindum, Yengkreri, Marbuan, Tawer, Umaki, Walbu, Waniopi, Watar, Way, Yesnath, Yewen en Yokser). Het interessante is dat zich hieronder veel clans bevinden waarvan het woongebied in de bergen ten zuiden van de vlakte en ten zuiden van het Kebartaalgebied gelokaliseerd moet worden (te weten: Anéi, Anèti, Anggay, Aremi, Asmuruf, Ayeri, Farian, Yengkreri, Tawer, Umaki, Wabu, Watar en Way). De vrouwen van deze clans zijn vooral te vinden in de dorpen op de vlakte, gevormd door de Ke-



bar taalgroep. We zien hier dat een betrekkelijk groot aantal - mogelijk bijna uitgestorven - bergclans eenzijdig vrouwen hebben uitgehuwd naar de Kebar. (Alleen vrouwen van de clans Chae en Asmuruf (Ayfat) en van de clans Yesnath, Yewen en Yokser (Karon) vinden we in de "Karon"-dorpen op de vlakte.)

Tegenover deze categorie clans vinden we ook een aantal clans uitsluitend vertegenwoordigd door mannen (Abiri, Akrin, Amaupon, Amawi, Arapi, Atawi, Atiy, Geweb, Howay, Kinho, Manum, Rumbetsu, Teniwut, Torey, Turut, Wamar, Wauri en Yokese). Een aantal van deze mannen zijn door hun functie als onderwijzer, politieagent of 'koelie' bij het Boswezen (Geweb, Teniwut, Manum, Howaya en Kinho), of als 'anak budak' (Rumbetsu; zie Case 7) op de Kebarvlakte terecht gekomen. De Akrin en Wauri zijn Meax; Yokese een Karon Pantai. De overigen zijn Kebarmannen, echter uit minder zuidelijk gelegen streken afkomstig dan geldt voor clans uitsluitend vertegenwoordigd door vrouwen.

## 2.2. Genealogische gegevens betreffende intertribale huwelijksrelaties tot buiten de Kebarvlakte

Om een indruk te geven van de representativiteit van het verzamelde genealogische materiaal, heb ik de namen van de clans, waarvan genealogieën werden verkregen, in kaart 3 gecursiveerd. Daarnaast zijn - steekproefsgewijs - ook genealogieën verzameld van clans aan de Amberbaken- en Arfu-noordkust, waarmee de Kebar zeiden huwelijksrelaties te onderhouden, en is uitgebreid genealogisch materiaal verzameld onder de Akari in het berggebied ten zuiden van de Kebarvlakte. Ik ben niet in de gelegenheid geweest om van Meax buiten de Kebarvlakte ook genealogieën te verzamelen. Wel werd over het uithuwen van Kebar vrouwen naar Meaxmannen buiten de vlakte door noordkust-informanten enige informatie van andere aard verkregen.

De genealogieën van zowel Kebarclans als één Karonclan bevestigen het op grond van de demografische gegevens verkregen beeld dat van huwelijksrelaties tussen Kebar en Karon amper sprake is (geweest). Hier moet één voorbehoud worden gemaakt: in vrijwel elke Kebar-genealogie kwam ik - in opgaande generaties - een of meer 'budak' (slaven of slavinnen) tegen, naar verluid afkomstig uit Karon-Ayfatgebieden en soms zelfs uit Ayamaru (West-Vogelkop), waarmee Kebar waren gehuwd (zie genealogie Ajoin, bijlage 8). Opvallend was dat het hier vaker slavinnen dan slaven betrof. Alleen in de laatste drie generaties - dus na ongeveer 1900 - is er (behalve enkele uitzonderingen) geen sprake meer van 'budak Karon'. Er is dus een intensiever huwelijksverkeer tussen de Kebar en Karon geweest dan de demografische (recente) gegevens uitwijzen. Dit vroegere huwelijksverkeer droeg echter een eenzijdig karakter: Kebar huwden wel met Karonslaven en vooral -slavinnen, maar omgekeerd niet. Karoninformanten in West-Kebar deelden mee dat bij overvallen vroeger de Kebarmannen werden gedood en de vrouwen en kinderen doorgaans als slaven/slavinnen werden verkocht naar de noordkust.

Wat de huwelijkscontacten tussen de Kebar en de zuidelijke Miun en Anason-Akari-berggroepen betreft, vonden ook volgens de genealogieën van betreffende clans, gedurende meerdere generaties huwelijken tussen mannen en vrouwen over en weer frequent plaats. De meeste van deze huwelijken dateren echter van de laatste drie à vier generaties. In het verloop van de huwelijkscontacten valt een bepaald patroon te herken-

nen. In de meeste gevallen huwde éérs een 'bergman' met een Kebar-vrouw - waarvoor de Miun en Anason-Akari veel kain timur moesten betalen, aldus mijn informanten. Door dergelijke huwelijken kregen de nakomelingen van deze bergmannen de gelegenheid zich noordelijker te vestigen. Niet zelden gingen ze daarbij op in de moedersgroep en verwierven daarmee voor hun nakomelingen grondenrechten noordwaarts tot soms zelfs op de Kebarvlakte. Genoemde - eerste - 'contact'-huwelijken werden later gevolgd door meerdere huwelijken van Kebarmannen met - inmiddels verwante - bergvrouwen. Nakomelingen uit deze huwelijken gingen zelden op in de groep van hun 'berg'-moeder. Met het uithuwen van vrouwen van hun groep, vestigden zich vervolgens ook bergmannen met hun bergvrouwen noordwaarts - tot op de vlakte. Hierdoor treffen we tegenwoordig Miun- en Akari-Anasonclans of clanleden aan op de vlakte, maar doorgaans meer vrouwelijke dan mannelijke leden van die clans. Zoals eerder werd vermeld beschouwen de Miunclans op de vlakte zich zelf nog steeds als een zelfstandige (taal-)groep - uitgezonderd de Sufi- en Apokiclan.

Wat de Anason betreft vormt de 'Kebar' Anariclan qua herkomst een opmerkelijke groep. De genealogie van het adathoofd van de Anari in Anjai heb ik opgenomen in bijlage 8. Het unieke van deze genealogie is dat het betreffende adathoofd, tevens hoofdinformant, zijn afstamming tot 8 generaties terug kon traceren en wist waar zijn voorouders vandaan kwamen. Deze hoofdinformant - Albertus Anari, ongeveer 45 jaar oud - traceerde zijn vroegste afkomst van een vrouw (!) die in 'Bintuni' (zuidkust Vogelkop) leefde. Als we één generatie weer op 20 à 25 jaar schatten, dan moet deze vrouw - gerekend vanaf Albertus' eigen (eerste) huwelijk rond 1955 - tussen 1755 en 1775 hebben geleefd. Haar nakomelingen trokken noordwaarts, want haar achterkleinzoon Santari huwde een Anarivrouw. Deze Santari behoorde waarschijnlijk tot de Anason-taalgroep, omdat zijn zoon en kleinzoon (Fanari en Arekuap) tot die groep werden gerekend. Dit duidt op een migratie vanuit het Bintuni-(zuidkust)-gebied in noordelijke richting. Dit is in overeenstemming met de bevindingen van Pans en Pouwer, die stellen dat migratiebewegingen in de Oost-Vogelkop plaatsvonden vanuit het zuiden in noord-oostelijke richting uitwaaiërend als gevolg van de vroegere mensenroof en slavenhandel aan de zuidkust (zie 1.1.). De oudste zoon van Arekuap (Wuokuop) huwde waarschijnlijk eveneens een Anarivrouw waarmee hij zich in het Anarigebied vestigde (zie kaart 2), omdat zijn oudste zoon en enige dochter (Wanta en Jaben) tot de Anarigroep werden gerekend. (Een andere zoon bleef Akari.) Genoemde Jaben werd opmerkelijk genoeg uitgehuwd aan een Meaxman (Amnan). De tweede zoon van Arekuap huwde twee vrouwen, beiden van de Kebarvlakte. Hieronder bevond zich één Ajoivrouw. Volgens navraag bij het adathoofd van de Ajoi (Jafet) vormden genoemde huwelijken destijds een uitzondering. Doorgaans gold - en geldt nog - Jafets commentaar: "*biasanya perempuan lembah tidak mau kawin laki-laki gunung*" (een vrouw van de vlakte wil gewoonlijk niet met een man uit de bergen trouwen). In dit geval echter gaf het feit dat de Anari rijk waren en over veel kain timur beschikten (zie ook Case 7) de doorslag. Hieruit blijkt overigens dat destijds vrouwen tegen hun zin konden worden uitgehuwd. Als gevolg van de huwelijken van Fanan kregen de Anari toegang tot de Kebarvlakte. In de volgende generatie zien we dan ook een uitbreiding van de huwelijkscontacten met de Kebar: een uitbreiding zowel over meerdere clans als over een wijder gebied (Wasabiti, Asentowi en Newo-

ri, respectievelijk Oost-, West- en Noord-Kebar). Interessant is dat de enige dochter van Fanan werd uitgehuwd aan een man aan de Oost-Amberbaken-Arfukust (Kasi). Haar halfbroers huwden echter - naast vrouwen van de Kebarvlakte - nog steeds ook met bergvrouwen (Akari) en eveneens een slavin (Sufi, door de Kebar tot de Karon-Ayfat gerekend). We zien hier dat contacten met de kust en met de Meax in de generatie boven Albertus Anari - dus al vóór de pacificatie van de jaren vijftig - werden gelegd via het uithuwen van vrouwen. In Albertus Anari's eigen generatie is opnieuw een Anarivrouw uitgehuwd naar de kust - nu naar Amberbaken (Saukorem). In deze generatie is ook weer sprake van een 'budak Karon' (nu een slaaf, afkomstig van de Karon-clan Sedik, zie Case 7; we kunnen hieruit opmaken dat mensenroof tot in de jaren twintig en dertig van deze eeuw tussen de Kebar en Karon voorkwam). Door de huwelijken van Fanan - van afkomst dus een Anason - kregen zijn nakomelingen, die zich aanvankelijk in het Anari-gebied vestigden en zich Anari gingen noemen, het recht zich op de Kebarvlakte te vestigen en op het grondgebied van de Ajoin tuinen aan te leggen. Deze Anari wonen in het Ajoin-deel (Jafai) van het dorp Anjai, maar hebben geen grondenrechten op of rond de vlakte verworven. De Anari zijn helemaal opgegaan in de Kebartaalgroep. Hun Anason-afkomst wordt alleen nog verraden door hun mythen (zie hoofdstuk IV, 1.5.).

Een ander voorbeeld van eenzijdige huwelijkscontacten tussen de Kebar en vanuit zuidelijker gebieden afkomstige - of nog wonende - bergclans vormen de Akari (zie bijlage 8, no. 4). Ook in de genealogie van de Akari valt op dat de eerste (huwelijks)contacten met noordelijker Kebarclans niet werden gelegd door middel van het (voor)uithuwen van vrouwen, maar door huwelijken van Akarimannen met vrouwen van Kebarclans - toen nog gevestigd in noordelijker bergstreken ten zuiden van de Kebarvlakte. Bij deze huwelijken moesten de Akari - evenals hun Anason-Anariburen - veel kain timur als huwelijksgift betalen, aldus mijn Kebar- en Akari-informanten. (Dit bevestigt overigens het eerder geschetste beeld dat de kain timur vanuit het zuiden de Vogelkop bereikten.) De Akari hebben zich dus - evenals hun Anason-Anariburen - door middel van kain timur 'ingekocht' bij de Kebar. Na deze eerste huwelijken volgden ook in volgende generaties huwelijken tussen Akarimannen en Zuid-Kebar-bergvrouwen (Atay, Awori en Atuanari). In de jongste generatie komen we echter ook een huwelijk tussen een Akarivrouw en een 'berg-'Ajoin-(Kebar-)man tegen. Het uithuwen van Akarivrouwen naar de Kebarvlakte lijkt volgens de verkregen genealogie beperkt te zijn geweest tot twee Meaxmannen (Amnan en Wauri). Eerder is er echter al opgevoerd dat er op de Kebarvlakte twee maal zoveel Akarivrouwen als -mannen zijn gevestigd (14:7; zie bijlage 4). Van die Akarivrouwen zijn er 10 gehuwd met een Kebarman, 3 met Meaxmannen en 2 met een Miun-Kebarman. Deze Akarivrouwen vinden we verspreid over meerdere dorpen op de vlakte. Van de Akarimannen op de vlakte zijn er slechts 3 gehuwd met een - qua herkomst - Kebar-bergvrouw (Anari, Arumi en Akuan), 2 met Meaxvrouwen (Amnan en Mektis), 1 met een Arfu-Meaxvrouw (Manggapak) en 1 met eveneens een bergvrouw (Anggay; een van de clans die op de vlakte niet vertegenwoordigd is door mannen). Deze Akarimannen zijn met hun vrouwen naar de Kebarvlakte getrokken, maar niet opgegaan in de verwantengroep van hun vrouwen. We vinden ze voornamelijk gevestigd in het Oost-Kebardorp Aniti (zie bijlage 3).

Het uithuwen van Kebarvrouwen naar de (oostelijke) Meaxburen bleef niet beperkt tot de Meax die zich naderhand op de Kebarvlakte vestigden. Bij het verzamelen van genealogisch materiaal in het gemengde Arfu-Meax-kustdorp Mumbrani wezen mijn informanten erop dat niet alleen veel Kebarvrouwen waren uitgehuwd naar de Arfukust, maar dat Kebar- (èn Arfu-)vrouwen niet zelden waren uitgehuwd naar nog oostelijker gelegen (Meax-)kustdorpen als Serai en Kaironi, zonder dat het omgekeerde veel voorkwam - vooral wat Kebarvrouwen betrof. Ongeveerd noemde men voor het (kleine) kustdorp Serai de volgende gevallen:

Sombabina Manim (Arfu) x Nyeridyin Anari (Kebar)

Jance Mektis (Meax) x Nikowon Kasi (Arfu)

Iswapon Mektis x Bounbawon Manim (Arfu)

Jara Mektis x Wabian Songkreri (Kebar)

Daarnaast werden ook een tiental vrouwen van gemengde Meax-Kebarafkomst genoemd die naar de noordkust zouden zijn uitgehuwd. Vervolgens liet het verzamelde genealogische materiaal van Kebar- en Meaxclans op de vlakte zien dat - in overeenstemming met het demografische materiaal - de frequentie van de huwelijkscontacten tussen de Kebar en Meax, in vergelijking tot de huwelijkscontacten tussen de Kebar en Karon, al gedurende meerdere generaties aanzienlijk hoger heeft gelegen.

Tenslotte viel nog een opmerkelijk verschil op in de huwelijksrelaties tussen de Kebar en Meax vergeleken met die tussen de Kebar en Karon. Er was in de Kebar-genealogieën vrij regelmatig sprake van Karon-Ayfatslaven en -slavinnen. In de Kebar- en Meaxgenealogieën kwam ik echter niet één keer een Meax of Kebarslaaf of -slavin tegen. Wel was er ook in de Meaxgenealogieën eveneens sprake van slaven of slavinnen afkomstig uit Karon-Ayfatsgebieden.

De genealogieën van Kebar-, Amberbaken- en Arfuclans leverden een duidelijke aanwijzing op dat Kebar(vlakte)vrouwen inderdaad eenzijdig naar de noordkust werden uitgehuwd. In tegenstelling tot de situatie ten zuiden van de Kebarvlakte, werden in de huwelijkscontacten tussen de Kebarvlakte en de noordkust ook de eerste contacten rechtstreeks gelegd via het uithuwen van vrouwen. Deze huwelijken werden niet voorafgegaan en ook niet gevolgd door huwelijken van mannen van de vlakte en vrouwen van de kust. Zoals een vrouw van de vlakte doorgaans niet wenst(e) te huwen met of uitgehuwd te worden aan een man van of uit de bergen ten zuiden van de vlakte, zo geldt ook: '*perempuan pantai tidak mau kawin laki-laki lembah*' (een vrouw van de kust wil niet trouwen met een man van de vlakte). Naar de kust uitgehuwde vrouwen werden niet gevolgd door mannelijke verwanten, naar de Kebarvlakte uitgehuwde vrouwen wél ('*perempuan bawa laki-laki*': vrouwen brengen mannen - hier mannelijke verwanten - mee). Dit is de reden waarom aan de noordkust dan ook geen Kebarclans voorkwamen. Wel zijn we omgekeerd leden van Amberbaken- en Arfuclans - Wabia, Warijo en Manim - op de Kebarvlakte tegengekomen. Dat zijn echter zonder uitzondering nakomelingen van Amberbaken- en Arfumannen en Kebarvrouwen. Deze 'kustmensen' zijn op de Kebarvlakte terecht gekomen nadat het huwelijk van hun naar de kust uitgehuwde (Kebar-)(groot-)moeder was gestrand of een (groot-)vader was overleden - zonder dat er voldoende aan de huwelijksgift was afbetaald. De (groot-)moeder keerde dan met haar 'kustkinderen' naar de vlakte terug. Soms leidde een epidemie aan de kust tot de vestiging van een gemengd Amber-

baken-Kebarouderpaar tot een definitieve vestiging op de Kebarvlakte. Het zijn de nakomelingen van deze mensen die op de vlakte huwden met Kebarmannen of -vrouwen. De vrouwen onder deze categorie 'kustmensen' op de vlakte huwden wel meer met 'kustmannen', de mannen bleven op de vlakte en gingen hier niet op in de Kebarclans.

In bijlage 8 zijn twee genealogieën opgenomen ter illustratie van het eenzijdig uithuwen van Kebarvrouwen naar de noordkust (bijlage 8: genealogie Ajoï en Manim; zie ook paragraaf 3). De genealogie Ajoï laat zien dat drie generaties lang, tot en met de jongste generatie, Ajoï-vrouwen werden uitgehuwd naar de kust (met Wabiamannen in Amberbaken). In de ene genealogie van Jonathan Manim (adathoofd in Mumbrani: Arfu) komen we op slechts 33 huwelijken - waaronder polygame huwelijken - maar liefst 8 huwelijken tegen van Arfumannen met Kebarvrouwen. Deze vrouwen zijn afkomstig zowel uit Oost- als West-Kebar (Asentowi, Anari, Atay 2x, Jambuani, Wasabiti en Inam 2x). Slechts één van de betreffende 8 kustmannen - zelf zoon van een Kebarvrouw - vestigde zich op de vlakte. Tevenover genoemde 8 huwelijken staat maar 1 huwelijk van een 'Arfu'-vrouw - dochter van een Kebarvrouw - met een Kebarman van de clan Wasabiti. (Er kan hier sprake zijn geweest van een ruihuwelijk.) Het was niet gebruikelijk dat dochters van naar de kust uitgehuwde Kebarvrouwen terug huwden naar de vlakte - op enkele uitzonderingen na. Bij de Asiticlan uit West-Kebar trof ik één 'Arfu'vrouw aan. Zij bleek de dochter te zijn van één van de vier Asiti-(Kebar-)vrouwen die verspreid over meerdere generaties eerder waren uitgehuwd naar de kust.

Terzijde: volgens Arfu-informanten werden Arfuvrouwen onevenredig uitgehuwd naar de (oostelijker) Meax; zie boven. Deze bewering is in overeenstemming met het beeld dat de Manim-genealogie op dit punt te zien geeft. Tegen 3 Meaxvrouwen (Duri, Mektis en Mandacan) gehuwd met 2 Arfumannen (de adathoofden Bondaki en Jonathan Manim), vinden we 4 Arfuvrouwen (Manim) gehuwd met 4 Meaxmannen (Mektis). Het zal niet toevallig zijn dat genoemde Meaxvrouwen juist gehuwd zijn of waren met Arfu-adathoofden: de enige Arfu die rijk en polygaam zijn.

Vervolgens zijn de volgende meer algemene opmerkingen met betrekking tot de intertribale huwelijksrelaties van de Kebar nog van groot belang. Deze intertribale relaties dateren voornamelijk - meer voor de Meax, minder voor de Karon - van gemiddeld de laatste vier generaties. Hoewel de meeste genealogieën doorgaans niet meer dan vijf generaties omvatten, bleek het huwelijksverkeer bij zowel de Kebar als niet-Kebar in opgaande generaties in toenemende mate een intratribaal, lokaal-regionaal of zelfs endogaam karakter te hebben. De huwelijksrelaties van de Kebar tot de Karon - wat de formele huwelijksrelaties betreft - en tot de 'bergclans' - op enkele uitzonderingen na -, zijn doorgaans van recentere datum dan de huwelijksrelaties van de Kebar tot de Meax en de noordkust.

Tenslotte moet worden opgemerkt dat in de jongste generatie het uithuwen van Kebarvrouwen naar de noordkust aanzienlijk is afgenomen.

In deze paragraaf stond de vraag centraal wat de frequentie en richting van de intertribale huwelijkscontacten op en rond de Kebarvlakte is geweest. Op grond van uiteenlopende gegevens zijn aanwijzingen verkregen die gezamenlijk aantonen dat a. er inderdaad sprake is geweest van een eenzijdig uithuwen van Kebarvrouwen naar de noordkust, en b. dat er meer Kebarvrouwen huwden met Meaxmannen dan omgekeerd. Wat het

laatste betreft, hebben we vooral met Meax te maken die aanvankelijk waren gevestigd in streken langs de boven- en benedenloop van de Kasirivier ten oosten van de Kebarvlakte. Van hieruit trokken de Meax naar het oosten van de Kebarvlakte of naar de noordkust. Ook is aangetoond dat er sprake is (geweest) van een onevenredigheid in het uithuwen van vrouwen vanuit zuidelijker bergstreken naar de Kebarvlakte.

Wat de geconstateerde eenzijdigheid in het uithuwen van vrouwen uit zuidelijke bergstreken naar de noordelijker gelegen Kebarvlakte en van de Kebarvlakte naar de noord- en noordoostkust betreft, is er sprake van een soort 'beschavingsladder': zoals vrouwen van de Kebarvlakte niet willen trouwen met mannen uit het zuidelijke binnenlandgebergte, zo willen vrouwen van de noordkust niet trouwen met mannen van de Kebarvlakte. Het laatste kan de vraag oproepen of niet in voorgaande generaties een eenzijdig uithuwen in omgekeerde richting heeft plaatsgevonden. Dit moet uitgesloten worden geacht op grond van de volgende argumenten: a. de genoemde 'beschavingsladder' staat - ook in deze samenleving - wel toe dat vrouwen via een huwelijk stijgen op die ladder, maar mannen niet; mannen kunnen wel trouwen met een bergvrouw, maar niet met een kustvrouw, b. in opgaande generaties is het huwelijk bij zowel Kebar- als niet-Kebarclans voornamelijk een intra-tribale aangelegenheid, c. verschillen in de hoogte van de huwelijksgift bij de Kebar en Meax - zie paragraaf 1 - maken niet aannemelijk dat eerder meer Meaxvrouwen naar de Kebar werden uitgehuwd.

Met betrekking tot het eerder gestelde probleem van de herkomst van de kain timur voor de Kebar moet worden geconstateerd dat voor zover de kain timur werden verkregen via het instituut van de huwelijksgift, a. ze door de Kebar eerder werden verkregen via huwelijken met de Meax dan met de Karon, gezien de frequentie, duur en aard van de huwelijksrelaties van de Kebar tot de Meax in vergelijking tot de Karon, en b. dat de kain timur behalve van de Meax al heel vroeg werden verkregen via de zuidelijke Anason-Akari.

Het genealogische materiaal toont aan dat intertribale huwelijkscontacten al bestonden en toenamen in derde en vierde opgaande generatie of eerder, zodat deze ontwikkeling niet eenzijdig toegeschreven kan worden aan de pacificatie van de jaren vijftig.

Tenslotte moet worden geconstateerd dat met name onevenredigheid in het uithuwen van bergvrouwen naar de Kebar toch een tamelijk beperkte aangelegenheid is op het totaal aantal huwelijken op de Kebarvlakte. Daarmee is het echter niet een onbelangrijk verschijnsel. Met deze (vooruitgehuwde) vrouwen kwamen vroeg of laat de mannelijke leden van de betreffende clans mee ('perempuan bawa laki-laki'). In feite betekent dit een nog voortdurende migratie vanuit het zuidelijke binnenland naar de noordelijker Kebarvlakte.

### 3. Kenmerken van het huwelijks- en verwantschapssysteem

#### 3.1. De clan: ontstaan en samenstelling

Tot nu toe heb ik voor een groep mensen die dezelfde achternaam gebruiken de term 'clan' gehanteerd. In hoofdstuk 11.2. is in een korte 'werkdefinitie' de clan omschreven als een groep mensen waarvan de leden hun onderlinge band baseren op (bloed)verwantschap en die hun afkomst unilineaal - overwegend patrilineaal - traceren. Ik heb daarbij

het voorbehoud gemaakt dat deze werkdefinitie voorlopig alleen zou gelden voor de huidige generaties bewoners van de Kebarvlakte. In dit hoofdstuk wil ik de vraag behandelen in hoeverre de groep mensen die tot dusver werd aangeduid met de term 'clan' ook in voorgaande generaties een unilineale verwantengroep met slechts traceerbare verwanten heeft omvat. Ik wil deze vraag beantwoorden door na te gaan a. wat de Kebar zelf onder een verwantengroep verstaan, en b. welke factoren van invloed zijn geweest op de vorming en samenstelling van de verwantengroep of clan.

Ter toelichting op de werkdefinitie is eerder al vermeld dat de Kebar geen eigen algemene term voor 'verwantengroep' kennen. Ter aanduiding van een groep mensen met dezelfde 'achternaam' gebruiken ze doorgaans de term 'fam', een woord van Ambonese herkomst. Wel kennen de Kebar specifieke eigen termen voor de 'eigen-verwantengroep' en de 'verwantengroep-van-een-ander': *enok* en *dor*. Hoewel de verwantengroep tegelijk een territoriale groep is, betekenen *enok* en *dor* niet tegelijk ook (eigen of andermans) 'gebied'. Hiervoor kent men de zelfstandige termen *aca* en *ya* (in het Indonesisch door hen vertaald met de term 'dusun': tuingronden). Ook hebben de termen *enok* en *dor* niet betrekking op (eigen of andermans) 'tuin' of 'huis'. Daarvoor kent men respectievelijk de begrippen *bayin* en *jan*. Waar het onderscheid 'eigen' of 'andermans' verwantengroep er niet toe doet gebruiken de Kebar - naast de bovengenoemde term 'fam' - ook wel het Biaks-Numforese woord *kèrèt*. De vraag is echter of deze term *kèrèt* - mogelijk geïntroduceerd door de eerste generatie 'Maforese' evangelisten - evenals in het Biakse cultuurgebied ook in Kebar verwijst naar een uitsluitend patrilineale verwantengroep.

Zoals gezegd vormt de verwantengroep tegelijk een territoriale groep. Dat wil zeggen, dit geldt vooral voor de periode van vóór de dorpsvorming: tegenwoordig vinden we - ook mannelijke gehuwde - leden van een bepaalde verwantengroep verspreid over meerdere dorpen op de Kebarvlakte. De namen van de afzonderlijke verwantengroepen zijn ontleend aan òf het gebied van herkomst òf het gebied van vestiging. Voor enkele verwantengroepen, waarvan de genealogieën meer dan vijf generaties omvatten, kan worden gezegd dat ze al veel langer verbonden waren met een bepaald gebied. Als bij het opstellen van de genealogieën naar iemands geslachtsnaam<sup>1</sup> werd gevraagd, dan vroeg ik ook steeds waar de betreffende persoon vandaan kwam. In de meeste gevallen kwam dan de geslachtsnaam overeen met de naam van een gebied waar zijn of haar voorouder zich had gevestigd. Het betroffen hier geen willekeurige gebieden, maar een gebied waar de voorouder zich als eerste vestigde en grondenrechten op dat gebied verkreeg. Het zijn de namen van deze gebieden die met de komst van het bestuur, de zending of de missie als familienaam in zwang raakten. Uit de genealogieën valt op te maken dat ook in het verleden het patrilokaat domineerde. Het laatste houdt verband met het feit dat grondenrechten in mannelijke lijn worden overgedragen. Daarmee vormen de territoriale groepen overwegend patrilineaal samengestelde verwantengroepen.

Niet alle leden van de overwegend patrilineale territoriale verwantengroepen kunnen echter hun onderlinge verwantschap in patrilineale zin traceren. In de genealogieën is vooral in opgaande lijn niet zelden sprake van een 'verspringen' van de verwantschapstracering via de vrouwelijke lijn. Dit houdt verband met uiteenlopende zaken als de overerving van de grondenrechten, de zuid-noord migratie en de om-

vang van de verwantengroep.

Vrouwelijke leden van een verwantengroep of hun nakomelingen houden altijd het recht in het herkomstgebied van een (groot-)vader of -moeder tuinen aan te leggen. Als ze zich voorheen blijvend vestigden in een dergelijk gebied, konden ze hier ook grondenrechten verwerven. Wanneer een gescheiden vrouw of weduwe met haar kinderen definitief terugkeerde naar haar eigen verwanten - haar eigen vader of een moeders broer -, dan gingen haar kinderen op in de betreffende groep en gingen (naderhand) de naam van het gebied van die groep als geslachtsnaam gebruiken. Deze 'naamsverandering' betekende dat ze in een dergelijk gebied grondenrechten konden verkrijgen.

In de migratie vanuit zuidelijker gebieden naar noordelijker streken is van bovengenoemde mogelijkheid om grondenrechten in het nieuwe woon-gebied te verwerven voor nakomelingen wel gebruik gemaakt door vooral de eerste generatie bergmannen, die - tegen veel kain timur - een vrouw uit noordelijker streken huwden. Door op te gaan in de groep van de echtgenote verwierf hij voor zijn kinderen grondenrechten. In het verkregen genealogisch materiaal valt dan ook op dat wanneer de verwantschapstracering of tracering van de afkomst verloopt via een vrouw, deze vrouw voor de betreffende informant in de meeste gevallen een 'noordelijke' (Kebar) overgrootmoeder is en niet of zelden een 'zuidelijke' vrouw (van afkomst bijvoorbeeld een Anason-Akari- of Miun-vrouw). Het gevolg van deze matrilokale huwelijken en een daaruit voortvloeiende verwantschapstracering via soms ook vrouwen is geweest dat sommige van origine niet-Kebarmannen generaties terug zijn opgegaan in de Kebartaalgroep. Een voorbeeld hiervan vormen de Anari (zie genealogie Anari; bijlage 8). De Anari behoren qua afkomst (grotendeels) tot de Anasontaalgroep ten zuiden van het Kebartaalgebied. Door Anarivrouwen te huwen, konden ze zich in het Anarigebied binnen het Kebartaalgebied vestigen. Door vervolgens - als Anari - vrouwen van de vlakte te huwen, verwierven ze het recht zich op de noordelijker Kebarvlakte te vestigen. Omdat ze wel opgingen in de Anarigroep, hebben ze in het Anarigebied grondenrechten. Ze gingen evenwel niet op in de Ajoï op de vlakte en verwierven daar dan ook geen grondenrechten, maar alleen het recht om op Ajoïgebied tuinen aan te leggen. De Anari in Anjai wonen niet toevallig in het Ajoïdorpsdeel van Anjai.

Matrilokale huwelijken zijn niet alleen een gevolg geweest van de genoemde zuid-noord migratie. Ook ecologische of andere factoren kunnen een rol hebben gespeeld in het 'vasthouden' van vrouwen door de eigen groep, zoals Pouwer eerder voor het Oost-Vogelkop Arfakgebied heeft vastgesteld (Pouwer 1960). Bij het te klein dreigen te worden van een verwantengroep werden vrouwen van deze groep niet uitgehuwelijkt, wat 'matri-'lokale en endogame huwelijken tot gevolg had. Ik kom hierop uitvoeriger terug bij de bespreking van de huwelijksregels, met name die van de Akari.

Niet alleen matrilokale huwelijken hebben geleid tot een matrilineale verwantschapstracering. Ook als een paar na het huwelijk virilokaal ging wonen, kwamen kinderen uit zo'n huwelijk nog wel terecht bij de moeders verwantengroep. Daarbij konden de volgende factoren een rol spelen. Worden uit een patrilokaal huwelijk veel kinderen geboren - en blijven deze ook in leven - dan wordt een laatste kind wel afgestaan aan de verwantengroep van de moeder. Naar men mij vertelde gebeurde dit vroeger vaker dan tegenwoordig. Dit vond vooral plaats als de moedersgroep klein was en men de grondenrechten voor het nageslacht in



gevaar zag komen. Een andere omstandigheid kan zijn dat de groep van een man veel schulden heeft aan de groep van zijn echtgenote en deze schulden worden 'afbetaald' door wat men noemt het '*kasi anak*' (een kind 'geven'). Vroeger betekende dit letterlijk dat het kind - meestal een dochter - werd weggegeven en tot de moedersgroep ging behoren, die daarmee het volle recht kreeg op de bruidsprijs bij het huwelijk van het betreffende meisje. Nu gebeurt dit nog wel voor wat de bruidsprijs betreft, maar blijven kinderen lid van de vadersgroep. Alleen als een huwelijk ophoudt te bestaan (door echtscheiding door schuld van de echtgenoot of door een vroegtijdig overlijden van de echtgenoot) en de groep van de man in gebreke is gebleven bij de betaling van de bruidsprijs, kan de groep van de man niet de eventuele kinderen uit het betreffende huwelijk opeisen en vallen deze toe aan de groep van de vrouw. De bruidsprijs voor een dochter uit een dergelijk huwelijk is dan helemaal - of voor het grootste deel - voor de verwantengroep van de moeder ter compensatie voor te weinig betaalde bruidsprijsgoederen bij of na het huwelijk van de moeder.

Genoemde factoren hebben dikwijls tot gevolg dat vooral in opgaande lijn verwantschap wisselend via de mannelijke dan wel vrouwelijke lijn wordt getraceerd. Dit is nu afgenomen, mede omdat van de zijde van bestuur en kerk het '*ganti nama*' (het verwisselen van clannaam) wordt tegengegaan en wordt aangedrongen op het consequent hanteren van de clannaam van de vader. Toch kan niet worden gesteld dat bij vroegere generaties kinderen willekeurig opgingen in de vaders- of moedersgroep. Dit zou ook in strijd zijn met zowel het reciprociteitsbeginsel dat aan de huwelijksgift ten grondslag ligt als het ideaal van het patrilokale huwelijk, dat, zoals het genealogische materiaal laat zien, niet alleen in het verleden domineerde maar nog steeds domineert. Het laatste kan worden aangetoond met behulp van bijlage 3, waaruit blijkt dat de mannelijke gehuwde leden van een clan - ondanks neolokale vestigingen door het huidige proces van dorpsvorming - veel minder verspreid wonen over de Kebarvlakte dan hun gehuwde vrouwelijke verwanten.

Voor zover matrilokale huwelijken nog voorkomen, zijn ze meestal van tijdelijke duur. Als een pas gehuwde man nog onvoldoende bruidsprijsgoederen heeft verzameld trekt hij soms bij zijn schoonouders in (of vestigt zich in het dorp van die ouders) om hen in de tuin te helpen tot een gevraagde kain timur kan worden overgedragen. In een enkel geval draagt een matrilokaal huwelijk een meer permanent karakter. Het kan voorkomen dat een echtpaar zonder zonen een lage bruidsprijs voor een dochter vraagt op voorwaarde dat de gehuwde dochter en haar man bij hen blijven wonen zodat ze een verzorgde oude dag tegemoet kunnen zien. Het laatste betekent echter niet dat de kinderen uit een dergelijk matrilokaal huwelijk ook opgaan in de moedersgroep. In voorkomende gevallen zijn dergelijke huwelijken tegenwoordig vaak zowel patri- als matrilokaal.

Tenslotte zijn ook nog mensen lid geworden van een verwantengroep zonder dat van een verwantschapsrelatie gesproken kon worden, namelijk door adoptie. Het betreft - voor zover viel na te gaan - hier uitsluitend de categorie '*budak*' (slaven en slavinnen). Behalve dat deze '*budak*' dienden voor het afkopen van een moord of om kain timur te verkrijgen, werden ze ook wel geadopteerd en als pleegkind opgenomen in de eigen clan. De nakomelingen van een geadopteerde slaaf - al dan niet uitgehuwd aan een vrouw van de eigen clan - vormden dan een

aanvulling op het ledental van de eigen clan. Slavinnen waren gewild om de huwelijksgift (als ze werden uitgehuwd), of om kain timur te kunnen kopen, of om een nog ongehuwde zoon van een vrouw te voorzien.

Op de Kebarvlakte treffen we op een kleine populatie relatief veel clans aan. Tot het ontstaan van die vele clans hebben uiteenlopende factoren bijgedragen. Genoemd kunnen worden ziekte, onderlinge strijd, de opsplitsing van voormalige groepen in nieuwe groepen, plotselinge sterfte, het te groot dreigen te worden van een territoriale groep in verhouding tot de bodemvruchtbaarheid of het beschikbare tuinenareaal, verdenkingen van hekserij en toverij, uitputting van voor tuinbouw geschikte gronden en tenslotte op de achtergrond de zuid-noord migratie. Deze factoren hangen veelal samen.

De ontstaansgeschiedenis van de Kebarclans bestaat uit de vorming van steeds weer nieuwe territoriale verwantengroepen. Dat wil zeggen, er werden nieuwe groepen gevormd voor zover de zuid-noord migratie een bezetting van nog niet eerder opengelegde gebieden toeliet. Over het algemeen beschouwen 'noordelijke' clans zich als afsplitsingen van 'zuidelijke' clans (zie kaart 5), of vormen ze uit zuidelijker gebieden verdreven groepen. Zo zeggen de Noord-Kebar Jambuani afkomstig te zijn uit het gebied rond de rivier Anari ten zuiden van de vlakte (zie kaart 2). De Midden-Kebar Ajoï zijn genoemd naar een zijrivier van deze Anari, evenals dit bij andere Kebarclans het geval is. Deze afsplitsingen en migraties noordwaarts naar de vlakte (gebieden direct ten noorden en ten zuiden van de vlakte) moeten in ieder geval al meer dan vier à vijf generaties geleden hebben plaatsgevonden. Van alle voorkomende clans is in de genealogieën ook in vierde en vijfde opgaande generatie al sprake. Waarschijnlijk zijn ze eerder ontstaan, maar omdat de genealogieën doorgaans hooguit vijf generaties omvatten valt dit niet na te gaan. Wel is bekend dat de Ariksclan zich beschouwd als een afsplitsing van de Ajoï (zie hoofdstuk IV, 1.3.) en weten we dat Ariksmensen al 120 jaar geleden op de vlakte nabij het huidige Ibanuari woonden (zie de "life history" van Dimofër Ariks: bijlage 2). Groepen die noordwaarts trokken of werden verdreven behielden als clannaam de naam van hun oorspronkelijk herkomstgebied - dat wil zeggen: het gebied waar zij grondenrechten hadden. Soms zijn deze groepen opgegaan in groepen die hen vooraf gingen: zo schijnen de Wofmana uit het Miun-Ayfat-Karongrensgebied te zijn opgegaan in de Suficlan. Ook lijkt de Noord-Kebarclan Arawuti op te gaan in de Jambuani. Met de Anari van Anason-afkomst ligt het weer anders. Waarschijnlijk trokken relatief veel Anason dit Anarigebied binnen - vanwaar zij vrouwen hadden gehuwd - en werden mogelijk daardoor hier eerder wonende groepen noordwaarts verdreven (zoals nog in 1979-1980 Akari door de zuidelijker wonende Anason uit hun herkomstgebied werden verdreven; zie Case 16).

Dat een betrekkelijke grote groep - van Anason-oorsprong - het Anarigebied moet hebben bezet of is opgegaan in een al bestaande Anarigroep, maak ik op uit het feit dat de mythen van de Anari zich duidelijk onderscheiden van de mythen van andere Kebarclans. De Jubewi-Junonverhalen van de Anari vertonen namelijk op centrale punten meer overeenkomst met de Oost- en West-Ayfat en Ayamaru (West-Vogelkop) Siwa-Mafifverhalen dan met de mythen van de Kebarvlakte (zie hoofdstuk IV, paragraaf 1).

Voor een aantal Kebarclans kon worden vastgesteld dat ze een onderlinge 'verwantschap' (?) herleiden tot een gemeenschappelijk voorouder-

dier (tabel 22). Dit zou kunnen betekenen dat een aantal clans oorspronkelijk lineages vormden, die later uitgroeiden tot zelfstandige clans.<sup>12</sup> Een aanwijzing in die richting vormen de oorsprongsmithen van de Ajoï- en Ariksmensen, en de Arwam en Awabiti (zie hoofdstuk IV, paragraaf 1.2, 1.3 en 1.6). Het betreft hier de volgende totemdieren en clans.

Tabel 22.

Dieren waarvan leden van een aantal Kebar- en niet-Kebarclans zeggen oorspronkelijk (volgens het adatgeloof) af te stammen.

Dier:	Lokale benaming	Clan:
slang	Kebar: <i>kur</i> ; eigennaam: Takan of Kukwapon	Ajoï, Ariks, Kebar, Apii, Jambuani, Buani, Asimi en Wasabiti
lori	Kebar: <i>iwin</i>	Atay, Anari, Awori en Ajami
lori (groen)	Kebar: <i>ikrir</i>	Aifamas, Wapin, Airai en Sasuor
sperwer	Kebar: <i>tyokèr</i>	Anèti en Narai
hond	Kebar: <i>pir</i> ; Meax-eigennaam: Ejomojumès	Alle Meaxclans

Deze dieren mogen door de leden van de desbetreffende clans niet worden gegeten. Daarnaast vallen ze ook onder de voedseltaboes van een beperkt aantal leden van andere clans, leden die zeggen in vrouwelijke lijn nauw verwant te zijn met de clans waarvoor de bovengenoemde taboes gelden. Zo mag een (beperkt) aantal leden van de clans Akari (Anason), Manimbu (Amberbaken), Sedik (Karon) en Mektis (Meax) eveneens niet de slang eten, is voor een aantal Ajoï ook de lori taboe, mogen enkele Wasabiti (Kebar) en alle Akari (Meax-taalgroep) geen hondevlees eten en is voor de Atay en de Apii ook respectievelijk de prieelvogel (Kebar: *ibua*) en de *ibabuat* (...) taboe.

Naast een taboe op het eten van de bovengenoemde totemdieren kennen de Kebar (en niet-Kebar) algemeen voedseltaboes - soms sexegebonden - op het eten van dieren, die tot de categorie "anomalous animals" gerekend kunnen worden (zie hoofdstuk IV, paragraaf 3.3.).

In de opsomming van clans in tabel 22 valt op dat de clans die een bepaald totemdier gemeen hebben oorspronkelijk uit hetzelfde gebied afkomstig zijn of tot dezelfde taalgroep behoren. Opmerkelijk is dat de clans die hun oorsprongsgebieden op of direct rond de vlakke situëerden, de slang - een bepaald soort slang (zie hoofdstuk IV) - volgens het adatgeloof als hun voorouder beschouwen, terwijl deze rol bij Zuid-'Kebar'-clans meer weggelegd is voor vogels. De genoemde totemtaboes hebben voor de huwelijksbetrekkingen tussen en binnen de genoemde groepen clans geen consequenties, wel voor de seksuele relatie van partners die tot een verschillende clan behoren (hoofdstuk IV, paragraaf 3.1.).

De clans zijn op hun beurt weer opgesplitst in lineages. De leden van lineages kunnen hun onderlinge verwantschap herleiden tot werkelijke voorouders. Een voorbeeld hiervan vormt de clan Ajoï. Leden van Ajoï-lineages traceerden hun afkomst zelf van een aantal 'broers', waarvan sommige kinderen nog in leven zijn. Opvallend is dat men wel de relatieve leeftijd van deze 'broers' - of inmiddels hun kinderen - weet,

maar niet de onderlinge graad van verwantschap. De Ajoiclan werd door mijn (Ajoi-)informanten opgesplitst in lineages - waarvoor ze geen zelfstandig woord kennen - waarvan de (groot-)vaders van de volgende personen opeenvolgend elkaars - classificatorische - 'oudere' en 'jongere' broers vormden: Nasi - Ikanem(Jafet) - Jance - Andarias - Itoki - Pebua/Barsam - Bounsit - Tufek(Titus) - Wyambrek. Te weten wat de relatieve leeftijd is van deze personen en hun nakomelingen is voor de Ajoi belangrijk omdat hun adathoofd - niet meer dan een vertegenwoordiger van de clan bij een huwelijk of een conflict, wat zijn betekenis voor de clan betreft -, bij voorkeur iemand moet zijn uit de oudste lineage. De reden waarom de lineages genealogisch gezien niet erg 'oud' zijn houdt waarschijnlijk verband met de huwelijksregels bij de Kebar (zie onder 3.2.).

Naast de lineage vinden we als belangrijke sociale eenheid het gezin. De Kebarterm voor gezin is *nonik*. De leden van de *nonik* vormen de meest hechte groep in de Kebarsamenleving. Ze helpen elkaar bij conflicten of bij het bijeenbrengen van een huwelijksgift. Ook delen ze daarom doorgaans als eersten in binnenkomende bruidsprijsgoederen. De rechten en plichten van leden van de lineage en nog meer van de clan liggen veel minder vast, tenzij het verwanten betreffen die deel hebben uitgemaakt van de *nonik*. Oorspronkelijk - vóór het proces van dorpsvorming op gang kwam - kon de *nonik* uitgroeien tot een "extended family". De kern van de *nonik* bestond uit de ouders en hun kinderen. Anderen die - soms tijdelijk - deel konden uitmaken van de bewoners van één huis waren: gehuwde of gescheiden zoons of dochters - eventueel met hun kinderen, een ongehuwd familielid, een direct verwante weduwe of weduwnaar of verweesde kinderen van naaste verwanten. Slaven of slavinnen maakten tijdelijk deel uit van de *nonik*, of werden geadopteerd en als pleegkind duurzaam opgenomen in het gezinsverband.

Het huis, genaamd *jan*, bestond oorspronkelijk uit een boomwoning. Met in het midden een gang was deze woning opgesplitst in twee voor mannen en vrouwen gescheiden rijen vertrekken. De vertrekken van de gehuwde mannen en vrouwen waren elk voorzien van een eigen stookplaats. Hierover vertelden de informanten dat de mannen voor de voedselbereiding niet afhankelijk wilden zijn van hun vrouwen bij afwezigheid van de vrouwen in de tuinen, bij ziekte, verdenkingen van hekserij, ruzie of menstruatie van de vrouw. Alleen jonge kinderen mochten in de vertrekken van zowel de mannen als de vrouwen komen. Sexuele omgang vond en vindt nog plaats in de tuinen. Een tuin mag daarom nooit zonder gerucht genaderd worden.

Tegenwoordig wordt er door de overheid in het kader van de dorpsopbouw op toegezien dat elk gezinshoofd (in samenwerking met broers of leden van de lineage) een eigen huis bouwt en dat ook met alleen zijn eigen gezin betreft. Overnachtingen in een optrekje in de tuinen wordt door de overheid en de kerk in verband met de verzorging van schoolgaande of zieke kinderen afgekeurd. Het huidige model huizen op de vlakte wordt op één meter hoge palen gebouwd en moet worden voorzien van aparte slaapvertrekken voor ouders en kinderen. In de praktijk wordt gezamenlijk rond een vuur in één vertrek geslapen, vaak de keuken achter het huis waar het vuur van de centrale kookplaats voor de nodige warmte blijft zorgen. Hier wordt 's morgens en 's avonds ook gezamenlijk gegeten. Alleen jonge nog kinderloze echtparen wonen nog wel bij de ouders van de man in.

Afsluitend kan worden geconcludeerd dat de clan al generaties lang heeft bestaan uit een overwegend patrilineale, oorspronkelijk territoriale, verwantengroep. Van een patrilineale verwantengroep is in neergaande generaties in toenemende mate sprake als gevolg van het afnemen van matrilokale huwelijken en het niet meer opgaan van kinderen, waarvan de bruidsprijs wordt weggegeven, in de groep van de moeder. Een andere ontwikkeling is dat de patrilineale verwantengroepen door recente migraties - die niet gepaard gingen met opsplitsingen in nieuwe groepen -, de dorpsvorming en neolokale vestiging na een huwelijk steeds minder het karakter van territoriale groepen hebben gekregen.

Het opgaan in de moedersgroep bleef in voorkomende gevallen - op enkele uitzonderingen na - beperkt tot clans binnen de eigen taalgroep. Een en ander betekent dat het eerder (op grond van demografische gegevens van de huidige Kebarvlaktepopulatie) geschetste beeld van de intertribale huwelijksrelaties - gebaseerd op de indeling van clans in bepaalde taalgroepen - niet slechts een 'a-historisch' beeld is van huwelijksrelaties tussen taalgroepen volgens een recente en daardoor mogelijk willekeurige samenstelling van clans, maar dat dit beeld (na analyse van de via de genealogische methode verkregen gegevens) ook gezien mag worden als een neerslag van al generaties lang bestaande intertribale huwelijksverhoudingen.

### 3.2. De huwelijksregels

De Kebarvlaktebevolking omvat een relatief groot aantal verschillende taalgroepen. Van leden van clans van al deze taalgroepen heb ik genealogische gegevens verzameld. Daaruit bleek dat er bij de Kebar sprake is van zowel algemene huwelijksregels als regionale varianten. Omdat deze varianten verband houden met de intertribale en interregionale huwelijkscontacten van de Kebar, zal ik mij in dit hoofdstuk niet alleen beperken tot de huwelijksregels bij de Kebar. Met name zal aandacht worden gegeven aan de huwelijksregels aan de kust (Amberbaken-Arfu) en in het zuidelijke binnenland (Akari), omdat zekere varianten vooral bij respectievelijk Noord- en Zuid-Kebarclans worden aangetroffen. Voor dat doel werden zowel aan de noordkust als in het binnenland eveneens genealogische gegevens verzameld.

#### *Huwelijksregels op de Kebarvlakte*

De Kebar kennen een uitdrukking die luidt: *efar untik*. Dit betekent: 'het bloed is nog heet'. De uitdrukking heeft betrekking op de graad van bloedverwantschap tussen twee personen van verschillende sexe. Wanneer deze personen nauw verwant zijn wordt gezegd dat het bloed van de een ten opzichte van de ander nog te 'heet' is. Er mag dan niet worden getrouwd. Een dergelijk huwelijk zou incest betekenen.

Bij de Kebar mogen volgens de adat formeel pas nakomelingen in derde generatie van een broer en zuster en in vierde generatie van twee broers of twee zusters met elkaar trouwen. Anders geformuleerd: een huwelijk tussen nakomelingen in tweede generatie van cross cousins en in derde generatie van parallel cousins is nog toegestaan, maar bij nauwere verwantschap is het bloed nog te 'heet' en een huwelijk formeel uitgesloten. Het verkregen genealogische materiaal wijst echter uit dat de werkelijkheid niet overeenkomt met de wet: in feite komen huwelijken tussen kleinkinderen van een (volle) broer en zuster en achterkleinkinderen van twee broers of twee zusters wel voor. Informeel ligt de

grens van de exogame groep in beide bovengenoemde gevallen één generatie dichterbij. Wel is het zo dat naarmate de verwantschapsrelatie tot de verbindende schakel (twee broers, een broer en zuster, of twee zusters) meer rechtstreeks of unilineaal - zowel patri- als matrilineaal - gelegd kan worden, men eerder aan de formele grens zal vasthouden.

In de praktijk komen bovengenoemde regels erop neer dat binnen de clan de lineage een exogame groep vormt. Is er sprake van een huwelijk tussen twee leden van dezelfde clan, dan kan men de verwantschapsrelatie tussen de verbindende (over-)grootouders niet positief leggen, maar wél negatief: '*bukan saudara-saudara sungguh*' (het zijn geen - 'echte' - siblings). Met andere woorden: men weet niet hoe de relatie wél is, maar wel hoe ze niet is. Het laatste vormt voor de Kebar voldoende waarborg dat de code *efar untik* niet wordt geschonden.

Een consequentie van bovengenoemde huwelijksregels is echter dat de exogame groep niet beperkt is tot de eigen lineage. Ze omvat ook lineages van aanverwante clans. Immers, tussen leden van lineages van verschillende clans kan ook niet worden getrouwd als er een verwantschap bestaat tot een gemeenschappelijke overgrootmoeder of grootmoeders die zusters zijn. Een inperking van een hier opererend bilineaal principe is dat de verwantschap tot de vaders patrilineale en matrilineale verwanten patrilineaal en tot de moeders patrilineale en matrilineale verwanten matrilineaal worden getraceerd. Waar dit niet mogelijk is kan er eerder tussen leden van aanverwante clans worden gehuwd. Bij de bespreking van de verwantschapsterminologie zal dit punt verder worden verduidelijkt. Deze huwelijksregels maken het voor de Kebar onnodig precies bekend te zijn met de verre voorouders. Ik zie hierin een reden waarom de Kebar hun afstamming vaak niet veel verder dan drie tot vier generaties terug weten te traceren.

Een voorkeurshuwelijk is bij zowel de Kebar als de overige taalgroepen vertegenwoordigd op de Kebarvlakte onbekend. Buiten de grenzen van de exogame groep kan er vrij worden gehuwd. Van een endogame groep is in principe dan ook geen sprake. Het is echter niet uitgesloten dat Zuid-Kebarclans in relatie tot de niet-Kebartaalgroep Miun vormen van voorkeurshuwelijken hebben gekend. Bij de Miun en ook Anason stuitte ik in de verkregen genealogieën op - behalve onregelmatige - zeer regelmatige huwelijksbetrekkingen tussen een beperkt aantal clans, waaronder ook Zuid-Kebarclans. Een voorbeeld daarvan vormen een aantal huwelijksrelaties van de (Miun-)clan Airai (tabel 23).

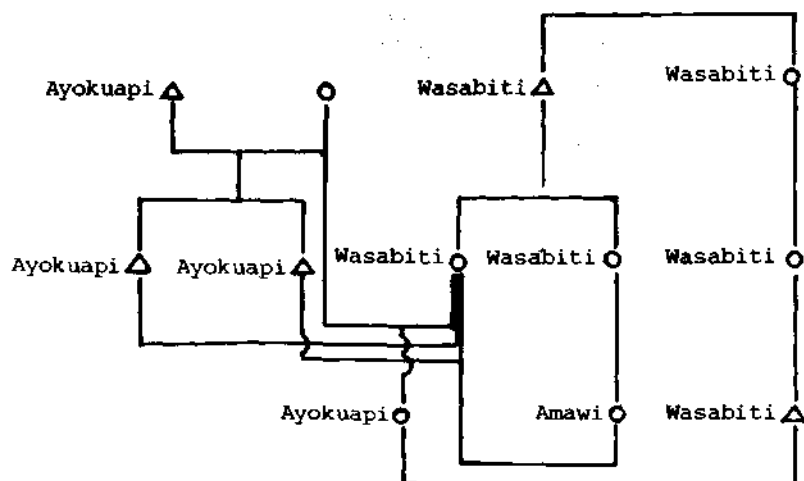
Het lijkt erop dat hier sprake is van systematische en symmetrische huwelijksbetrekkingen. Zou dit het geval zijn dan zouden de verkregen genealogieën huwelijken te zien hebben moeten geven van mannen met hun F.Z.D. of F.Z.D.=M.B.D., of vrouwen van die categorie. Van huwelijken met volle cross cousins was echter geen sprake. Mogelijk wel van tweede of derde graads cross cousins, maar dit viel niet op te maken uit de genealogieën die doorgaans hooguit vijf generaties van een beperkt aantal verwanten omvatten. Volgens de Miun zelf zou bij hen nooit van een voorkeurshuwelijk sprake zijn geweest. Men beschouwde deze huwelijken als '*tingkat lingkuan saja*' (vrij vertaald: streekbeperkt). Vermoedelijk is het laatste juist gezien het feit dat de huwelijkscontacten van deze groepen, evenals die van de Kebarclans, niet streekbeperkt zijn gebleven, maar voor de laatste drie generaties in toenemende mate een uitbreiding van de huwelijkscontacten met nieuwe clans over steeds langere afstanden en wijdere gebieden te zien geven.

Tabel 23.  
Regelmatige huwelijksbetrekkingen van de Miunclan Airai.

	mannen			vrouwen	
generatie I	Airai	x Umaki			
	Airai	x Anason			
generatie II	Airai	x Wapin	:	Wapin	x Airai
	Airai	x Akmuri	:	Akmuri	x Airai
	Airai	x Akari	:	Akari	x Airai
	Airai	x Awori			
generatie III				Wapin	x Airai
	Airai	x Umaki	:	Umaki	x Airai
	Airai	x Awori	:	Awori	x Airai
generatie IV	Airai/ Sasuor	x Wapin	:	Wapin	x Airai
				Akmuri	x Airai
				Akari	x Airai

Een ander kenmerk dat vooral bij de Zuid-Kebarclans opviel - vergeleken bij de huwelijken van leden van Midden- en Noord-Kebarclans - was het relatief grote aantal huwelijken binnen de eigen clan en een groot aantal leviraatshuwelijken. Een variant op het leviraatshuwelijk vormt het huwelijk van een jonge weduwe met een zoon van haar overleden man uit diens eerste huwelijk. Voor de Kebar is een dergelijk huwelijk wel geen incest, maar toch '*tidak teratur*' (niet zoals het hoort). In één genealogie kwam ik de volgende en ook meest ingewikkelde vervlechting van huwelijksbetrekkingen tegen (fig. 4).

Fig. 4. Fragment van de Wasabiti-genealogie.



De huwelijken van vader en zoons Ayokuapi vormen een extreem voorbeeld dat laat zien hoe een eenmaal verkregen vrouw na de dood van haar man binnen zijn groep wordt gehouden. In dit geval huwen twee zoons uit een eerste huwelijk van een man diens tweede (jonge) vrouw. De jongste van deze zonen hertrouwde na de dood van zijn vrouw - en stiefmoeder - met haar Z.D. Een huwelijk met een stiefmoeder is volgens de Kebar 'niet zoals het hoort' en werd door hen bestempeld als '*kawin gunung*' (vrij vertaald: zo trouwen ze in de bergen, met als onderton: daar weten ze niet beter).

Het huwelijk van de dochter van bovengenoemde 'stiefmoeder' vormt een van de weinige voorbeelden waarbij de precieze graad van verwantschap tussen partners kon worden vastgesteld. Gezien de huwelijksregels bij de Kebar is het niet verwonderlijk dat het hier om een huwelijk gaat van een man met zijn F.M.B.Z.D. Tegen een dergelijk huwelijk bestaat bij de Kebar (net) geen bezwaar: de verbindende schakel wordt hier gevormd door een broer en zuster - de ouders van de betrokken partners zijn cross cousins. Als de verbindende schakel had bestaan uit twee broers of twee zusters - en zouden bedoelde ouders parallel cousins geweest zijn -, dan zou dit huwelijk niet juist zijn geweest. Het zelfde geldt indien - gezien vanuit de mannelijke partner - de verbindende schakel niet een M.B. maar een F.Z. zou zijn geweest. In dat geval zou er sprake zijn van een te sterke unilineale band tussen de partners. Toch komen ook dergelijke huwelijken voor in Kebar. Volgens de informanten - niet de betrokken personen zelf - betrof het dan in de meeste gevallen een '*kawin terpaksa*' (een gedwongen huwelijk). Kinderen uit dergelijke huwelijken worden wel plagend '*anak rumput*' genoemd (*anak* = kind; *rumput* = gras, 'wildernis'). Het is de term voor buitenechtelijke kinderen; kinderen die als bij beesten in de wildernis zijn verwekt en niet in de tuin waar legale seksuele gemeenschap plaatsvindt. (Terzijde: vrouwen mogen zich nooit alleen buiten een dorp begeven.)

Vinden we bij Zuid-Kebarclans vaak huwelijken binnen de eigen groep of regio - en nemen de Zuid-Kebar en aanverwante niet-Kebar het volgens de Midden- en Noord-Kebar niet zo nauw met de huwelijksregels als boven omschreven -, in tegenspraak daarmee zijn enkele huwelijken onder de Noord-Kebar. Voorbeelden daarvan zijn onder andere te vinden in de genealogie van Jafet Ajoï (zie bijlage 8, no. 1). Hier trouwt Demianus Wabia met zijn M.B.'D'. Augustina 'Ajoï' (Augustina is niet helemaal een 'echte' Ajoï of echte dochter van de M.B. Saomi Ajoï. Wel is ze van M.M.-zijde een Ajoï; van een nauwe bloedverwantschap tussen Demianus en Augustina is hier dus nog niet sprake, wel van een huwelijk met een vrouw van de categorie M.B.D.). In de volgende generatie herhaalt zich dit. De oudste zoon uit bovengenoemd huwelijk trouwt met zijn M.half-B.D. of F.M.B.S.D. (Rut Ajoï), terwijl een zoon van een classificatorische broer van bovengenoemde Demianus - naar zeggen Demianus' volle neef - trouwt met zijn F.'M'.B.Z.D. In beide gevallen is hier opnieuw sprake van een huwelijk met een vrouw, waarbij een broer en zuster de verbindende schakel vormen. Dat het bij dergelijke huwelijken ook kan gaan om verbintenissen tussen volle maternale cross cousins viel op te maken uit de genealogie van de Noord-Kebarclan Jambuanî. In deze Jambuanî-genealogie kwam ik daarnaast één huwelijk tegen met een F.Z.D. Het betrof hier opnieuw een 'Amberbaken'-vrouw: een dochter van een Amberbaken-vader en Kebar-moeder.

Volgens de Kebar komen huwelijken met naaste verwanten 'aan de



kust' (hier: Saukorem) wel meer voor en vormen ze daar bepaald geen uitzondering. Bij huwelijken tussen Kebar en Amberbaken geldt voor de Kebar '*kami ikut adat pantai saja*' (we volgen de adat aan de kust). Meer in overeenstemming met de 'adat-Kebar' is het huwelijk van de jongste dochter van Jafet Ajoin uit diens derde huwelijk (Juli Ajoin). Zij is de F.F.M.F.Z.S.S.D. van haar echtgenoot.

De Kebar vinden huwelijken binnen de eigen clan of met naburige en tegelijk vaak aanverwante clans geen bezwaar. Integendeel, mits de code *efar untik* in acht wordt genomen stelt men er prijs op oude relaties te continueren. Daarnaast is men er echter op gesteld dat via huwelijken ook relaties over grote(re) afstanden en tot zoveel mogelijk verspreid wonende clans worden gelegd. Dit heeft niet alleen het voordeel van een vaak hogere huwelijksgift (omdat oude schulden niet verffend behoeven te worden; zie 1.6.), maar ook het voordeel van openingen naar nog meer nieuwe en meer verspreide vriendschaps- en ruilrelaties op de kain timur- en huwelijksmarkt. Rijke kain timur-bezitters of voormalige oorlogshoofden hebben hun invloed niet in de laatste plaats te danken aan het feit dat ze vaak meerdere vrouwen trouwden uit verschillende taalgroepen of regio's.

Een zusteruil-huwelijk vinden de Kebar dan ook onverstandig. Naar eigen zeggen kwamen dergelijke huwelijken vroeger voor, maar nu alleen nog maar bij de '*orang gunung*' (de 'bergmensen' - ten zuiden van de vlakte of uit die streken afkomstig). Een aanwijzing dat dit kan kloppen vinden we in tabel 23.

Of er bij de Kebar sprake is van vrije keuze of dwang bij een huwelijk is afhankelijk van een aantal factoren. In de paragrafen 1.6. en 1.7. heb ik deze factoren en de redenen genoemd die ertoe kunnen leiden dat door de ouders op een dochter druk wordt uitgeoefend om niet naar eigen keuze te trouwen. Die ouders kunnen op hun beurt weer onder druk zijn of worden gezet, dankzij oude kain timur-schulden of een nog niet 'afbetaalde' moord van een generatie terug als in geval van Case 11. Volgens veel Kebar-(mannen) wordt er tegenwoordig vrijwel alleen nog uit vrije wil getrouwd. Men beriep zich op eigen ervaring en was van mening dat pasgehuwde vrouwen zelden nog zelfmoord pleegden. Of het laatste juist is valt moeilijk te zeggen. Wel bleek bij het opstellen van de genealogieën dat voor gehuwde vrouwen die nog geen kinderen hadden gekregen als doodsoorzaak voor opgaande generaties niet zelden zelfmoord en '*suangi*' (hekserij of toverij; zie hoofdstuk IV) werd opgegeven, terwijl voor de jongste generatie nog wel hekserij werd genoemd maar geen zelfmoord. De beweerde afname van zelfmoord bij vrouwen schreef men ook toe aan het feit dat door het samenwonen in dorpen vrouwen altijd wel eigen verwanten in de buurt hebben, wat hun positie bij onenigheid zou versterken. Tenslotte voerden zowel mannen als vrouwen, ter ondersteuning van de bewering dat er minder gedwongen huwelijken werden gesloten dan in de tijd van de ouders of grootouders, het argument aan dat er vroeger veel minder sprake kon zijn van een 'keuze'. "Je kon vroeger alleen een vrouw krijgen, als je groep daarvoor een vrouw terug kon geven. Wie geen zusters had kon niet trouwen, of moest wachten tot een zuster oud genoeg was om uitgeruild te worden. Was je zuster al getrouwd, dan kreeg je een zuster van je zwager als vrouw. Nu kun je trouwen met wie je wilt, als je maar kain timur hebt" vertelden Kebar mannen mij herhaaldelijk. Ook Kebar vrouwen lieten zich in dergelijke bewoordingen uit. Hun moeders en grootmoeders werden vaak al heel jong toegezegd aan of uitgehuwelijkt

naar de groep waaruit hun broer een vrouw had gekregen. Dit had dikwijls tot gevolg dat ze zelf nauwelijks keuze hadden en met een veel oudere man moesten trouwen.

Dit wijst er niet alleen op dat een zusteruil-huwelijk vroeger voorkwam, maar ook dat het instituut van de huwelijksgift of dateert van de komst van kain timur of andere goederen, of in ieder geval sindsdien kon uitgroeien tot een intermediair - meer 'flexibel' dan zusters of varkens - als basis voor een indirecte uitwisseling van vrouwen tussen verwantengroepen. Hiermee ontstond meer vrijheid van partnerkeuze voor zowel de jongen als het meisje.

Aan de andere kant moet worden gesteld dat met de kain timur en andere goederen als belangrijkste bestanddelen van de huwelijksgift, nieuwe beperkingen bij de partnerkeuze zich deden gelden. Nu is het zo dat wie geen kain timur heeft niet kan trouwen. Voor het verkrijgen van kain timur was men afhankelijk van de zuiderburen of werd men afhankelijk van een plaatselijke *momwor*. Dat betekende nieuwe afhankelijkheidsrelaties die doorwerkten in de huwelijken als verbintenissen tussen twee verwantengroepen. In de paragrafen 1.6. en 1.7. heb ik laten zien dat er nog altijd vaak uiteenlopende en wijd vertakte belangen op het spel kunnen staan bij een huwelijk. Belangen die niet altijd stroken met die van de mensen die een huwelijk willen aangaan.

*Huwelijksregels buiten de Kebarvlakte: de noordkust (Amberbaken) en het binnenland (Akari)*

Omdat in Kebar bepaalde huwelijksvormen en varianten in de verwantschapsterminologie (zie hierna) werden toegeschreven aan 'invloeden van de kust', en bij de naar Kebarmaatstaven afwijkende huwelijksvormen inderdaad Amberbakenclans waren betrokken, heb ik - steekproefsgewijs - ook genealogisch materiaal en aanvullende informatie verzameld aan de Amberbaken- en Arfukust. In Saukorem (Amberbaken) werden twee genealogieën opgetekend van leden van de Wabia- en Warijo-verwantengroep; in Mumbhani (Arfu) werd de genealogie van een lokaal adathoofd van de verwantengroep Manim opgetekend.

In de Amberbaken (Saukorem) genealogieën van de verwantengroepen Wabia en Warijo viel als eerste op zowel het grote aantal huwelijken binnen de eigen groep als tussen beide groepen onderling. Van huwelijksrelaties met andere Amberbaken-verwantengroepen was nauwelijks sprake. In overeenstemming met aantekeningen van bestuursambtenaren uit de jaren vijftig kwam ik een aantal huwelijken van Amberbakenvrouwen met mannen van Biak-Numforese afkomst tegen. Daarnaast trof ik, in overeenstemming met de beweringen van de Kebar, in genoemde genealogieën een aantal huwelijken tussen relatief nauwe verwanten aan: ego (mnl.) x : M.B.D.; x M.'B'.D. (de ouders van de partners zouden volle cross cousins zijn geweest); x M.M.B.D.D.; en ego x F.F.F.B.-D.D. Deze gegevens bevatten een aanwijzing dat we hier te maken zouden kunnen hebben met een systematisch asymmetrisch huwelijksstelsel met kleine exogame kernen binnen de verwantengroepen. Hoewel de Amberbaken stelden dat huwelijken tussen nauwe verwanten bij hen regelmatig voorkwamen, ontkenden ze het bestaan van een voorkeur of voorschrift. Overeenkomstig de huwelijksregels van de Kebar zouden ook in Amberbaken nakomelingen van een broer en zuster eerder met elkaar kunnen trouwen dan nakomelingen van twee broers of twee zusters (zie 3.3.). Verder viel op een relatief groot aantal leviraatshuwelijken en een huwelijk van een adathoofd met twee volle zusters. De Amberbaken

schreven de huwelijken tussen nauwe verwanten en naburige verwantengroepen onderling toe aan de vele rooftochten en ook onderlinge strijd in hun gebied in vroeger tijd. Deze conflicten zouden een groot onderling wantrouwen tot gevolg hebben gehad, waardoor men tot nu toe het liefst 'dekāt' (dichtbij) z'n partner zoekt. Dit kon iemand zijn van òf de eigen verwantengroep, òf van de meest naburige groep op een tegenoverliggende berghegelling. Deze huwelijken zouden ook het voordeel hebben (gehad) van een verzorgde oude dag voor de ouders, reden waarom zij nog steeds hun dochters het liefst in de buurt zien trouwen.

Ook werd als reden voor het 'kawin dekāt' (dichtbij huwen) opgegeven: 'harta tidak hilang' (geen verlies aan goederen). Dit zou ook de reden zijn waarom Amberbakenvrouwen - naar zeggen tegenwoordig meer dan vroeger - tegen huwelijken van 'hun' mannen met Kebarvrouwen zijn. Vervolgens legitimeerde men uit zichzelf het 'kawin dekāt' door te verwijzen naar de oorsprongsmythe van de Amberbaken. De Wabia en Warijo zeggen af te stammen van siblings: Winia 1958; Kamma 1975-78.

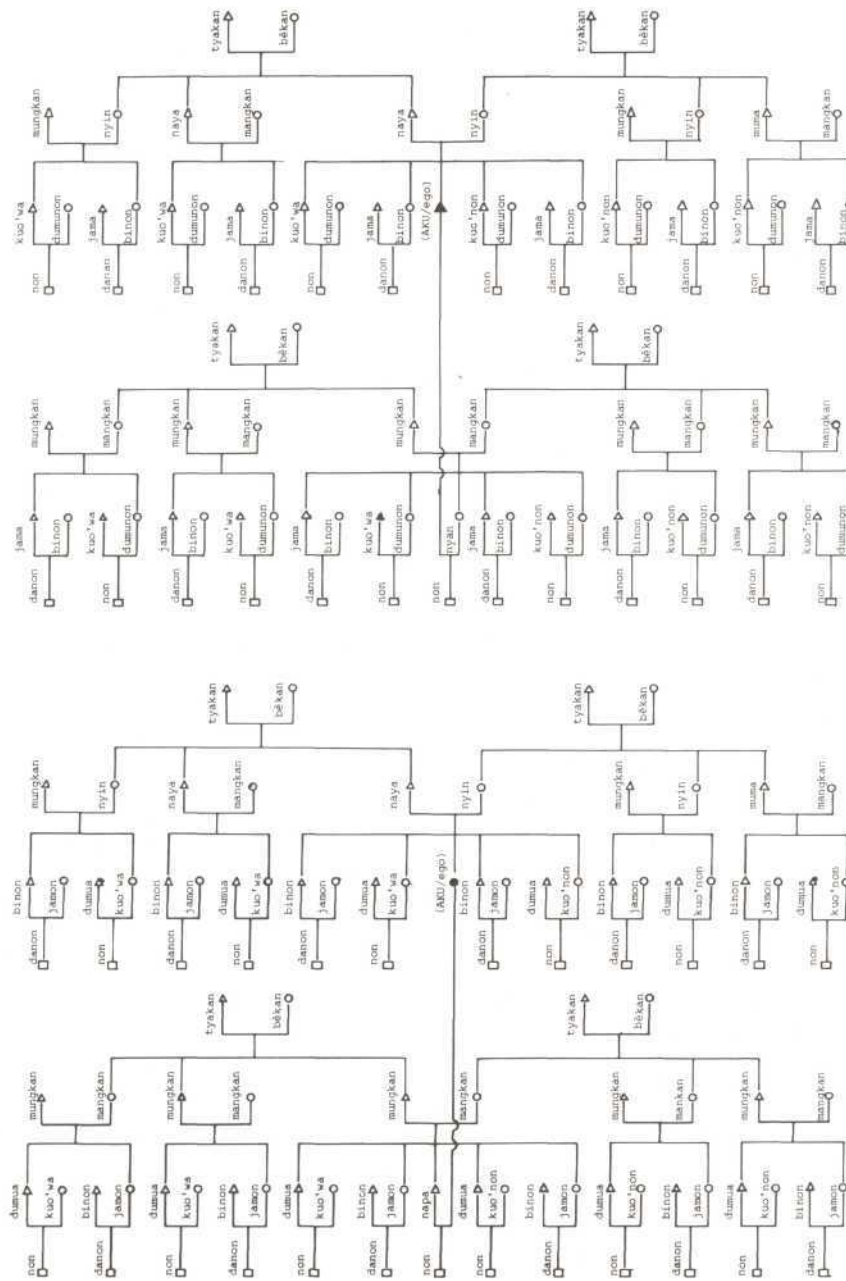
In het Arfudorp Mumbrani werd één genealogie verkregen (zie bijlage 8, no. 3). De bewering van de Amberbaken dat het 'dichtbij huwen' ook in Oost-Amberbaken gebruikelijk zou zijn, werd door mijn Arfu-informanten ontkend. De verkregen genealogische gegevens leverden inderdaad geen materiaal op dat de mening van de Amberbaken zou kunnen onderschrijven, maar de mogelijkheid dat ook bij de Arfu huwelijken tussen relatief nauwe verwanten kunnen voorkomen moet niet worden uitgesloten. In de verkregen genealogie zien we clannamen als Kasi en Mektis (Meax) regelmatig in opeenvolgende generaties terugkomen. Niettemin kan worden gesteld dat de Arfu veel meer dan de Wabia en Warijo in hun huwelijksrelaties gericht zijn op andere clans, zowel van de Amberbaken en Arfu zelf als van de Meax en Kebar.

Een heel ander beeld dan de Kebar en Amberbaken-Arfu genealogieën geeft de genealogie van de Akari in het berggebied ver ten zuiden van de Kebarvlakte (zie bijlage 8, no. 4). Bij de Akari kunnen de volgende, in het veld nauwkeurig gecontroleerde verwantschapsrelaties tussen huwelijkspartners worden getraceerd: ego (mnl.) x F.B.D. (2x); x F.F.B.S.S.D.; x F.F.F.B.S.D.; en x F.F.B.S.D. We zien hier dus dat er niet alleen een huwelijksrelatie tussen partners via - in opgaande generatie - twee volle broers kan bestaan, maar dat zelfs huwelijken tussen volle paternale parallel cousins mogelijk zijn. Dit mag volgens de Akari alleen als de moeders van de betrokken partners uit een verschillend gebied afkomstig zijn. Een huwelijk tussen maternale parallel cousins zou niet mogelijk zijn. Door de Kebartolk werd dit verduidelijkt met de ook wel in Kebar soms gehoorde uitdrukking 'pabrīsa tu' (één buik; zie ook 4.).

### 3.3. De Kebar-verwantschapsterminologie; enkele Amberbaken-, Meax-, Etskebi-, Miun- en Karon-Ayfat-verwantschapstermen

Een overzicht van de belangrijkste Kebar-verwantschapstermen is schematisch weergegeven in fig. 5. In het rechter schema zijn de verwantschapstermen genoemd die door een man worden gebruikt voor zijn eigen verwanten en die van zijn echtgenote (m.s.: man spreekt), in het linker schema de termen die door een vrouw worden gebruikt voor haar verwanten en die van haar echtgenoot (v.s.: vrouw spreekt). De persoon waarvan in de bespreking van de verwantschapstermen zal worden uitgegaan zal worden aangeduid met 'ego'.

Fig. 5. De Kebar-verwantschapsterminologie.



In Kebar maakt ego (m.s. of v.s.) verwantschapsterminologisch geen onderscheid tussen de siblings, parallel en cross cousins. Een man noemt zijn eigen broers evenals zijn classificatorische broers *kuo* en zijn eigen en classificatorische zusters *binon*. Een vrouw gebruikt dezelfde termen in omgekeerde betekenis: haar eigen en classificatorische zusters heten nu *kuo* en al haar 'broers' *binon*. Wel wordt per sexe een onderscheid naar leeftijd gemaakt. Een man noemt zijn oudere 'broers' en een vrouw haar oudere 'zusters' *kuo'wa*, terwijl hij zijn jongere 'broers' en zij haar jongere 'zusters' *kuo'non* noemt. Het achtervoegsel '*wa*' is een afkorting van *arwa* en betekent 'eerste'; het achtervoegsel *non* betekent 'kind'.

Ego (m.s. of v.s.) maakt voor de generatie van de ouders geen onderscheid tussen F. en F.B.: beiden heten *naya* (vader). Ook wordt er geen onderscheid gemaakt tussen M. en M.Z.: zij worden beiden met *nyin* (moeder) aangesproken. De M.B. heet echter *muma*.

Eveneens ongeacht de sexe van de spreker wordt een grootvader (F.F. en M.F.) *tyakan* en een grootmoeder (F.M. en M.M.) *bèkan* genoemd. Deze termen worden ook gebruikt voor de overgrootouders. Meestal worden die echter zonder onderscheid naar sexe met *depuk* of *èrpuk* aangeduid, wat betekent 'voorouder'. Met deze termen worden de verwanten zowel aangesproken als aangeduid, met uitzondering van de grootvader. Een kleinzoon behoort zijn grootvader niet met *tyakan* aan te spreken. "De grootvader mag er niet aan herinnerd worden dat hij al grootvader is", aldus de verklaring van de Kebar. Een kleinzoon noemt zijn grootvader *kuo'wa* (grote broer) en de grootvader omgekeerd zijn kleinzoon *kuo'non* (broertje). Het gebruik van deze termen geeft uitdrukking aan de ook volgens de Kebar doorgaans hartelijker omgang tussen de kleinzoon en de grootvader, dan tussen de zoon en de vader. De officiële term voor een kleinkind is *detak of maton* en voor een achterkleinkind dezelfde term als voor 'voorouder' namelijk *depuk*.

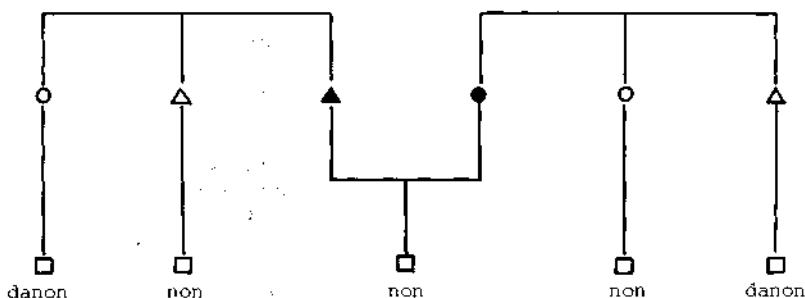
Wat de aanverwanten in de generatie van de ouders betreft noemt ego (m.s. en v.s.) de F.B.W. en M.B.W. *mangkan* (tante) en de F.Z.H. en M.Z.H. *mungkan* (oom).

De aanverwanten in de generatie van ego zelf worden als volgt aangeduid. De man van een eigen of classificatorische zuster heet *jama* (m.s.) of *dumua* (v.s.); de vrouw van een eigen of classificatorische broer *dumunon* (m.s.) of *jamon* (v.s.). Het woord voor echtgenoot is tenslotte *napa* en voor echtgenote *nyan*.

Wat de generatie van de kinderen betreft, uitgaande van ego doet zich een belangrijk onderscheid voor. Ego (m.s.) noemt zijn eigen kinderen en die van zijn classificatorische broers *non* ('eigen' kind), evenals ego (v.s.) dit doet voor haar eigen kinderen en die van haar classificatorische zusters. De kinderen van siblings, parallel en cross cousins van de andere sexe dan ego (m.s. en v.s.) zijn voor ego *danon* (zijn kind of haar kind - te vergelijken met het Engelse "nephew" en "niece"). Belangrijk nu is het te constateren dat betreffende de generatie van de kinderen een man de verwantschapsterminologie van zijn vrouw volgt voor haar neven en nichten. Het principe van een 'omkering', waarvan hier sprake is, is belangrijk voor het inzicht in de huwelijksregels en het huwelijks- en verwantschapssysteem bij de Kebar. Zijn in de generatie van de kinderen zij zelf ten opzichte van elkaar 'broers' en 'zusters' zonder onderscheid tussen siblings, parallel en cross cousins, vanuit het gezichtspunt van de ouders zijn zij niet elkaars 'broers' en 'zusters' zonder enig onderscheid. Voor ego (m.s.)

zelf zijn een F.B.D., F.Z.D., M.B.D. en M.Z.D. allemaal *binon* ('zusters'). Voor ego's (m.s.) ouders zijn echter ego's F.B.S. en M.Z.D. *non* en zijn F.Z.D. en M.B.D. *danon* volgens onderstaand schema (fig. 6).

Fig. 6. Verwantschapstermen gebruikt door een ouderpaar voor hun eigen kinderen en de parallel en cross cousins van die kinderen.



Daarmee wordt indirect voor de generatiegenoten van ego, via en door de ouders, wel een onderscheid gemaakt naar siblings en parallel cousins enerzijds en cross cousins anderzijds. In de verwantschapstracing wordt volgens het onderscheid *non* en *danon* een bilineaal principe gehanteerd dat echter tegelijk wordt ingeperkt. Deze inperking bestaat hieruit dat ego (m.s.) tot zijn vaders (patri- en matrilineale) verwanten patrilineaal nauwer verwant is dan matrilineaal en tot zijn moeders (patri- en matrilineale) verwanten matrilineaal nauwer verwant is dan patrilineaal.

Wat de eerder beschreven huwelijksregels betreft hanteren de Kebar met het onderscheid naar *non* en *danon* de volgende 'vuistregel': '*anak-anak dari non dan danon belum bisa kawin, baru turunan berikud boleh*' (kinderen van een *non* en *danon* kunnen nog niet trouwen, pas (hun) nakomelingen mogen trouwen). Hierbij moet uitdrukkelijk worden vermeld dat deze regel - uitgaande van een ouderpaar als 'ego' - alleen betrekking heeft op de kinderen van de siblings van een ouderpaar (en niet tegelijk ook op de kinderen van hun parallel en cross cousins). Voor ego (m.s.) als kind van dit ouderpaar betekent dit dat zijn kinderen en die van zijn F.Z.D. en M.B.D. nog niet met elkaar kunnen trouwen, maar hun kleinkinderen wel. Met andere woorden: de kinderen van eerste graads cross cousins mogen nog niet met elkaar trouwen, de kinderen van die kinderen wel.

De Kebar-verwantschapsterminologie (fig. 5) laat zien - nogmaals - dat wel de ouders hun kinderen, neven en nichten ("nephew" en "niece") onderscheiden naar siblings en parallel cousins enerzijds en cross cousins anderzijds, terwijl de betrokkenen zelf dit niet doen. Het laatste geldt echter niet altijd. Met name niet voor een aantal Kebar in de hoofdplaats Anjai. Omdat ik hier aanvankelijk mijn genealogisch onderzoek begon, werd ik in het begin dan ook lelijk op 'zijsporen' gezet. Wat is namelijk het geval? In Anjai noemt ego (m.s.) zijn F.Z.D. en M.B.D. niet altijd *binon*, maar ook wel *binak*. *Binak* nu is een afkorting van *binon akem* en *akem* betekent 'tak - vertakking'. We zouden *binak* kunnen vertalen met "cousin". Vervolgens wordt in Anjai een F.Z.S. of

M.B.S. door ego (m.s.) niet altijd *kuo'* (broer) genoemd maar ook wel *jama* (zwager). Daarnaast wordt tenslotte door een man zijn F.Z. behalve *nyin* (moeder) ook wel *mangkan* genoemd.

De oplossing voor deze 'afwijking' kwam ik op het spoor toen ik de clans naar herkomst leerde onderscheiden en mij realiseerde dat de term *binak* en de aangepaste betekenis van de termen *jama* en *mangkan* alleen werden gebruikt door Kebar die nauwe verwantschapsrelaties onderhielden met de Amberbakenclans Wabia en Warijo. Toen ik dit spoor verder volgde bleek al spoedig dat het bovengenoemde gebruik van de termen *binak*, *jama* en *mangkan* 'memang' (natuurlijk) een 'pengaruh Amberbaken' (een invloed van Amberbaken) was. Dit werd voor mij een extra reden om naast genealogisch materiaal van leden van de Wabia- en Warijoclans in Kebar ook genealogieën van deze clans in Amberbaken zelf te gaan verzamelen. De andere reden was dat ik in de genealogieën van Kebar gehuwd met leden van clans van Amberbaken-oorsprong huwelijken met een M.B.D. en één keer met een F.Z.D. was tegengekomen - huwelijken die bepaald afweken van het gebruikelijke patroon in Kebar. Aan de hand van de 'Kebar-Amberbaken'- en Amberbaken-genealogieën zelf - of de bespreking daarvan - hebben we al gezien dat huwelijken met een M.B.D. - of een vrouw van die categorie - in Amberbaken geen uitzondering zijn. De huwelijksregels bij de Amberbaken verklaren de bovenomschreven 'Anjai-variant' in de Kebar-verwantschapsterminologie. Immers in Amberbaken vormt de M.B.D. - en naar bleek in een enkel geval een F.Z.D. - een potentiële echtgenote. Zij kan daarom niet *binon* (zuster) worden genoemd. Hiervoor werd met een uitbreiding van een bestaande term de oplossing *binak* ('zij'-zuster: "cousin") gevonden. Parallel hiermee kan de F.Z. als potentiële schoonmoeder niet *nyin* (moeder) worden genoemd. Zij wordt dan ook met *mangkan* aangesproken, wat behalve 'tante' ook 'schoonmoeder' betekent (zie fig. 5). Hetzelfde geldt voor de F.Z.S. en de M.B.S. die niet *kuo* maar als potentiële zwagers alvast ook zo worden genoemd: *jama*.

Binnen de Amberbaken-variant op de Kebar-verwantschapsterminologie was echter sprake van nog een sub-variant, die ik de 'Saukorem-variant' - waar ik deze met name aantrof - zal noemen. In tegenstelling tot overige Amberbaken-informanten waren mijn Saukorem-informanten verdeeld over de betekenis of reikwijdte van de toepassing van de termen *jama* (plaatselijk afkort tot *jam*), *binak* (*binon akem*: hier afgekort tot *nan*), *mungkan*, *mangkan*, *non* en *danon*. Afwijkend van de (algemene) Amberbaken-variant werden volgens een aantal Saukorem-informanten niet alleen F.Z.D. en M.B.D., maar óók F.B.D. en M.Z.D. *binak* of *nan* genoemd. Parallel daarmee zou de F.B. niet *naya* (vader) maar *mungkan* (oom; schoonvader), en M.Z. niet *nyin* (moeder) maar *mangkan* (tante; schoonmoeder) worden genoemd. Zelfs de M.B. - die verwantschapsterminologisch in de generatie van de ouders een aparte plaats inneemt - zou in Saukorem niet meer *muma* maar ook *mungkan* worden genoemd. Voor deze informanten was vervolgens ook een F.B.S. en M.Z.S. een *jam* (zwager). De term *non* gold alleen voor de eigen kinderen terwijl kinderen van een broer (m.s.) of een zuster (v.s.) nu ook *danon* werden genoemd.

Deze Saukorem-variant houdt in dat niet alleen door de ouders - als collectieve ego - scheiding wordt gemaakt tussen 'kinderen' naar eigen kinderen enerzijds en de cross en parallel cousins van die kinderen anderzijds, maar dat de betrokkenen dit zelf ook doen. Dit kan nog eens worden verduidelijkt met een schema (fig. 7).

Fig. 7. Een overzicht en vergelijking van de toepassing van Kebar-, Amberbaken- en 'Saukorem'-verwantschapstermen met betrekking tot siblings, parallel en cross cousins.

informant		B	C	A	D	E
taalgroep of dorp	persoon	F.Z.S. F.Z.D.	F.B.S. F.B.D.	B. ego (m.s.) Z.	M.Z.S. M.Z.D.	M.B.S. M.B.D.
KEBAR	ego	kuo' binon	kuo' binon	kuo' binon	kuo' binon	kuo' binon
	ego's ouders	danon		non		danon
AMBERBAKEN	ego	jam(a) binak	kuo' binon	kuo' binon	kuo' binon	jam(a) binak (nan)
	ego's ouders	danon		non		danon
Saukorem	ego	jam nan	jam nan	kuo' binon	jam nan	jam nan
	ego's ouders	danon		non		danon

- A = siblings  
 B = ego's paternale cross cousins  
 C = ego's paternale parallel cousins  
 D = ego's maternale parallel cousins  
 E = ego's maternale cross cousins

Parallel met de eerder geconstateerde verschillen in huwelijksregels zien we dus dat terwijl ego (m.s.) verwantschapsterminologisch - afgezien van een onderscheid naar sexe - geen onderscheid maakt tussen zijn siblings, parallel en cross cousins (Hawaiian terminologie), in Amberbaken de siblings en parallel cousins enerzijds worden onderscheiden van de cross cousins anderzijds (Iroquois terminologie), terwijl in Saukorem de siblings worden onderscheiden van parallel en cross cousins (Eskimo terminologie).

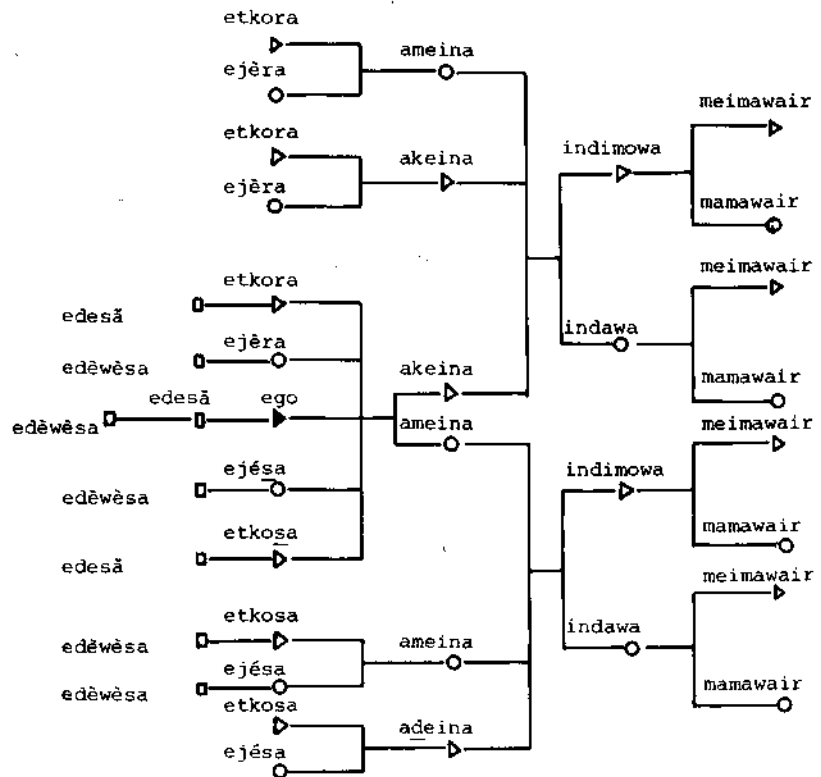


'Vooruit'-lopend op, dan wel parallel lopend met de verwantschapstermen die ego voor de bovengenoemde generatiegenoten gebruikt, noemen ego's ouders de cross cousins van ego *danon* in Kebar en Amberbaken, terwijl in Saukorem zowel ego's cross cousins als parallel cousins *danon* worden genoemd.

We zien hier dat niet alleen qua huwelijksregels, maar ook qua verwantschapsterminologie de exogame groep in Amberbaken kleiner is dan in Kebar, en in Saukorem weer kleiner dan in Amberbaken in het algemeen. Een mogelijke verklaring hiervoor volgt in paragraaf 4.

Omdat mijn onderzoek primair gericht was op het Kebarsprekende bevolkingsdeel van de Kebarvlakte, werden van de niet-Kebar minder genealogieën verzameld dan van de Kebar. Omdat de verwantschapstermen werden verzameld met behulp van de genealogische methode - en de enkele verkregen Meax-genealogieën uiteraard niet alle mogelijke verwanten omvatten -, kon niet voldoende of voldoende betrouwbare informatie worden verkregen over de verwantschapsterminologie van de Meax in Oost-Kebar en het Arfu-kustgebied. Wel konden in de laatstgenoemde gebieden de volgende Meax-verwantschapstermen en hun toepassingen met zekerheid worden vastgesteld (fig. 8).

Fig. 8. Enkele Meax-verwantschapstermen als gebruikt in Oost-Kebar en Arfu (Oost-Amberbaken).



Dit schema vertoont qua structuur veel overeenkomst met de Kebar-verwantschapsterminologie. Het enige verschil in de generatie van ego (m.s.) is dat hij zijn echte en classificatorische zusters ook naar leeftijd onderscheidt. Wat de generatie na ego betreft: ook bij de Meax worden, evenals bij de Kebar, kinderen van siblings van dezelfde sexe 'mijn kinderen' genoemd en die van siblings van het andere geslacht 'haar kinderen': *edesa* en *edèwèsa*. Deze lijn wordt echter niet doorgetrokken, zoals bij de Kebar, tot de kinderen van ego's parallel en cross cousins. Althans niet indien mijn informatie betreffende de verwantschapsterm voor M.Z.S.Ch. algemeen geldig is. Terwijl deze kinderen bij de Kebar als kinderen van de classificatorische broer van ego door hem 'mijn kinderen' (*non*; bij de Meax: *édèsa*) worden genoemd, heten ze bij de Meax *edèwèsa* ('zijn kinderen'). Indien dit gebruik van de term *edèwèsa* consequent zou worden doorgezet, dan zou dat betekenen dat ego zelf geen onderscheid maakt tussen zijn siblings, parallel en cross cousins (behalve naar sexe en leeftijd), maar dat ouders - dus ook ego's ouders - dit wel doen. Met andere woorden: voor ego's vader zijn de eigen kinderen en die van zijn broer *édèsa* (vgl. Kebar: *non*), maar die van zijn zuster *edèwèsa* (vgl. Kebar: *danon*). Hoewel aan de hand van de beschikbare genealogieën het gebruik van de bovengenoemde Meaxtermen door ego (v.s.) niet kon worden gecontroleerd, lichtten de Meax-informanten zelf toe dat bij hen een vrouw de eigen kinderen en die van haar volle zusters ook *edesa* noemt en die van haar broers en classificatorische zusters *edèwèsa*. Ook zou bij de Meax de echtgenoot de terminologie van zijn echtgenote voor haar verwanten volgen. Dit zou dan impliceren dat vanuit standpunt van ego's ouders alleen hijzelf, zijn siblings en parallel cousins *edesa* (Kebar: *non*) zijn en zijn cross cousins *edèwèsa* (Kebar: *danon*). Op grond hiervan zouden we - gezien de situatie in Kebar waarnaar de Meax zelf steeds verwezen met een '*sama saja*' ('geen verschil') - inderdaad mogen verwachten dat ook bij de Meax nakomelingen van twee volle broers en twee volle zusters een generatie later met elkaar kunnen trouwen dan nakomelingen van een broer en zuster. Daarmee zouden de huwelijksregels van de Oost-Kebar en Arfu-Meax dan inderdaad niet verschillen van die van de Kebar, iets wat de Meax zelf herhaaldelijk aanvoerden ter toelichting op hun verwantschapsterminologie.

Tegen de achtergrond van het bovenstaande is het des te opmerkelijker dat bij de Akari - die tot de Meax-Moskona-taalfamilie behoren - wel huwelijken tussen volle paternale parallel cousins voorkomen en geen huwelijken tussen volle maternale parallel cousins.

Ook de Akari (Etskebi) verwantschapsterminologie vertoont overeenkomst met de Meaxtaal. Omdat het opstellen van de genealogieën bij de Akari veel tijd kostte - er moest met twee tolken worden gewerkt - en de duur van het bezoek aan de Akari te kort was voor een diepgaand onderzoek naar de verwantschapstermen, konden slechts enkele verwantschapstermen worden genoteerd: *akem* (vader), *atkor* (oudere broer), *atias* (oudere zuster), *mokuas* (jongere broer), *meyès* (jongere zuster) en *eni* voor moeder en moeders zuster. Speciaal was ik geïnteresseerd in de verwantschapsterm voor F.B., omdat deze figuur bij de Akari immers ook de schoonvader kan zijn. Hiervoor bleek men geen afzonderlijke term te kennen maar wel een samengestelde term: *akem-atkor* (vaders oudste broer).

Voor de Miun gelden dezelfde beperkingen. De verwantschapstermen die hier werden genoteerd vertonen eveneens overeenkomst met die van

de Akari en Meax: *atkan* (vader), *atkon* (vaders broer), *aman* (moeder). Wat een aantal overige termen betreft spraken de Miun-informanten elkaar zo vaak tegen - wat op zichzelf een interessant gegeven is - dat ik hierover niet meer kan zeggen dan dat het Miun ook qua verwantschapsterminologie tot de Meax-Moskona-taalgroep behoort (vgl. bijlage 5).

Tot slot nog een enkele opmerking over de Karon-Ayfatverwantschapsterminologie. Hoewel ook nu dezelfde beperkingen gelden als voor de Meax en Akari, bevestigt de informatie die verkregen kon worden Schoorls vermoeden dat de door hem genoteerde verwantschapsterminologie voor het westelijke Ayfatgebied maar ten dele geldt voor het oostelijke deel van die streek (J.M. Schoorl 1979:153). Zo onderscheidde Karon- en Oost-Ayfat-informanten bijvoorbeeld F.Z. niet van M. en M.Z. en werden ze allen *temè* (moeder: Ayfat) of *tapi* (moeder: Karon) genoemd. Andere verschillen waren: *jano* voor F.B.W. (en niet *teme*); F.Z.H. *senim* (en niet *tatia* - vader: Karon, of *pinè* - vader: Ayfat). M.B. heette echter evenals bij de West-Ayfat bij de Oost-Ayfat en Karon *tamu*.

Voor ego's generatiegenoten verkreeg ik aanwijzingen dat in het oostelijke Ayfatgebied de siblings, parallel en cross cousins elk afzonderlijk worden onderscheiden. Dat was echter weer niet het geval in het meest oostelijk Karon(-Ayfat)-dorp Senopi in West-Kebar. Hier noemde ego (m.s.) al zijn siblings, parallel en cross cousins van het zelfde geslacht *tao* en van het andere geslacht *tano*. Ik geef deze gegevens slechts door om aan te tonen dat ook binnen het Karon-Ayfattaalgebied zich variaties in de verwantschapsterminologie voordoen.

### 3.4. Het huwelijkssysteem

Het huwelijk in Kebar kan worden gezien als de uitwisseling van vrouwen tussen twee exogame groepen. Wanneer algemeen de uitwisseling van vrouwen tussen groepen via huwelijken gebonden is aan regels, spreken we van 'huwelijkssystemen'. Afhankelijk van de aard en inrichting van die uitwisseling onderscheidt Fox elementaire en complexe huwelijkssystemen (Fox 1967). De elementaire systemen worden door Fox onderverdeeld in symmetrische en asymmetrische huwelijkssystemen. In het laatste geval staat een groep een vrouw af aan een andere groep dan waarvan ze zelf een vrouw ontvangt. Is in dat geval sprake van vaste ruilrelaties tussen groepen dan wordt dit een (gesloten) circulerend connubium genoemd, (een term overigens die niet afkomstig is van Fox). Belangrijk is dat asymmetrische huwelijken worden gekenmerkt door een voorkeurshuwelijk van ego (m.s.) met zijn M.B.D. In geval van symmetrische huwelijkssystemen vindt een directe ruil van vrouwen tussen twee groepen plaats. Die ruil kan nog in dezelfde generatie plaatsvinden, of worden uitgesteld tot de volgende generatie. De directe ruil impliceert een voorkeurshuwelijk met F.Z.D. = M.B.D. (het zuster-ruilhuwelijk), de uitgestelde ruil een voorkeurshuwelijk met F.Z.D. Het kenmerk van de elementaire systemen is dat zowel de exogame als endogame groep 'vaststaat'. (Ego weet niet alleen met wie hij niet mag trouwen, ook met wie hij moet trouwen. Houdt het laatste niet een vaste relatie naar een andere groep in, maar wel voorkeur voor een (classificatorische) M.B.D., dan is er sprake van een (asymmetrisch) niet-circulerend of open connubium.) Bij complexe systemen is er geen sprake van een voorkeurshuwelijk en staat alleen de exogame groep vast.

Op grond van de bovenstaande onderscheidingen moet het huwelijks-systeem van de Kebar naar de huidige vorm worden gekenmerkt als een complex systeem. Wel hebben we gezien dat volgens de Kebar zelf zusterhuwelijken voor de komst van de kain timur - en andere goederen die een rol gingen spelen in (of als het intermediair van) de huwelijks-gift - voorkwamen. Dergelijke aanwijzingen wijzen erop dat er in het verleden sprake kan zijn geweest van een elementair systeem met vooral symmetrische huwelijksbetrekkingen. Het verkregen genealogische materiaal sluit deze mogelijkheid niet uit. Het genealogische materiaal van vooral Zuid-'Kebar'-clans laat zien dat behalve van een directe ruil ook van een indirecte ruil sprake kan zijn geweest, of dat dit zelfs tot op heden nog het geval is (vgl. tabel 23). In alle gevallen werd echter door de betreffende informanten ontkend dat bij hen ooit voorgeschreven huwelijken zouden hebben bestaan. De geconstateerde, gedurende meerdere generaties regelmatig weerkerende, wederzijds allianties zouden volgens de informanten zelf een kwestie zijn van een zekere voorkeur voor huwelijken '*tingkat lingkuan*' (op lokaal niveau) om bij strijd verzekerd te zijn van bondgenoten. Om diezelfde reden en daarnaast om kain timur-relaties te leggen stelde men er echter ook prijs op om vrouwen ver uit te huwen. Inderdaad hebben we kunnen constateren dat al voor de pacificatie van de jaren vijftig ook Zuid-Kebarclans huwelijksallianties aangingen met een toenemend aantal nieuwe clans over steeds grotere afstanden en een wijder gebied. Het enige asymmetrische element was dat een aantal bergvrouwen overwegend hūwde met mannen van uit of rond de Kebarvlakte. Het bovenstaande geldt evenzeer voor de Midden-Kebar-clans, of de clans die al langer in of rond de vlakte woonden. Op grond van het verkregen genealogische materiaal zijn er duidelijke aanwijzingen verkregen - gezien in combinatie met de komst van de kain timur en andere goederen annex een migratie vanuit het zuiden naar het noorden - dat er een overgang heeft plaatsgevonden of nog plaatsvindt van een elementair (symmetrisch) huwelijksstelsel naar een complex huwelijksstelsel. De genealogische en andere gegevens wijzen ook uit dat dit proces zich eerder inzette bij op de vlakte georiënteerde clans dan op de (zuidelijke) bergen georiënteerde clans. Wat de laatste groep of categorie betreft hebben we bovendien gezien dat de grenzen van de exogame groep (nog) erg flexibel zijn en ook huwelijken 'binnen' de in principe exogame groep niet uitgesloten zijn (zie genealogie Akari).

Niettemin zijn we met name bij 'Noord-Kebar'-clans huwelijken met M.B.D.'s tegengekomen en zelfs één huwelijk met een F.Z.D. Nader genealogisch onderzoek wees uit dat deze huwelijken, in overeenstemming met de visie van de Kebar zelf, beschouwd kunnen worden als een 'invloed van de Amberbaken noordkust'. Hoewel verder onderzoek aan deze kust uitwees dat het huwelijk met een F.Z.D. waarschijnlijk een uitzonderingsgeval betrof, kon worden vastgesteld dat met name in de kustplaats Saukorem huwelijken met een M.B.D. of een vrouw van die categorie frequent voorkwamen. Vastgesteld kon worden dat de M.B.D. niet tegelijk ook een F.Z.D. was. (Een F.Z.D.-huwelijk grenst bij de Amberbaken naar eigen zeggen aan incest). Een en ander zou kunnen inhouden dat de uitwisseling van vrouwen tussen groepen bij de Wabia en Warijo geregeld wordt via een soort asymmetrisch connubium. Omdat huwelijken bij deze clans patrilokaal, zowel binnen de eigen clan als voornamelijk tussen beide clans, worden gesloten, zou de geopperde mogelijkheid moeten impliceren dat de exogame groepen binnen de clans in

kleine eenheden moeten worden gezocht. We hebben eerder kunnen constateren dat de exogame groep bij de Amberbaken, met name bij de Wabia- en Warijo-clans in Saukorem, inderdaad erg klein is vergeleken bij de situatie bij de ~ aan de Amberbaken (taal-)verwante - Kebar.

Tegen een hypothetisch asymmetrisch connubium bij de Amberbaken pleit echter het volgende. Ten eerste ontkenden alle informanten in de kustplaatsen vanaf Saukorem tot Mumbrani (Oost-Amberbaken) ten stelligste het bestaan van een voorkeurshuwelijk. Ten tweede schreef men een zekere voorkeur voor een huwelijk met naaste verwanten toe aan het verlangen "om de bruidsprijsgoederen niet verloren te doen gaan" ('*supaya harta maskawin tidak hilang*'). Men wil hier de bruidsprijsgoederen zoveel mogelijk binnen de groep van eigen of direct naaste aanverwanten houden. Een asymmetrisch connubium zou deze mogelijkheid uitsluiten, omdat de goederenruil een te grote 'omweg' zou volgen. Een huwelijk met een M.B.D. heeft het voordeel dat de moeders broer, die voor  $1/3$  als moeders broer verantwoordelijk is voor het bijeenbrengen van de bruidsprijs voor zijn zusters zoon, tegelijk als schoonvader voor  $2/3$  ontvanger is van die bruidsprijs. Deze Amberbakenredenering is tekenend voor het wantrouwen dat volgens hen zelf bestaat tussen niet-naaste verwanten ook binnen dezelfde clan.

Concluderend kan worden gezegd dat voor zover er sprake is van een asymmetrie in de huwelijksrelaties bij de Noord-Kebar- en Amberbaken-(Saukorem-)clans, dit zich alleen lijkt te beperken tot een asymmetrie in de intertribale huwelijkscontacten: Kebarvrouwen trouwden eenzijdig met Amberbakemannen en Amberbakenvrouwen eenzijdig met Biak-Numforese immigranten.

### 3.5. Het verwantschapssysteem

Op grond van de volgende kenmerken kan het verwantschapssysteem van de Kebar naar zijn huidige vorm worden getypeerd als een patrilineaal systeem:

- a. Het vestigingspatroon na huwelijk en in het proces van dorpsvorming is in principe zowel als in de praktijk overwegend patri-virilokaal.
- b. Grondenrechten worden in principe - en gezien a. overwegend ook in de praktijk - patrilineaal overgeërfd.
- c. De vadersgroep brengt in principe  $2/3$  van de door een zoon te betalen bruidsprijsgoederen bijeen, terwijl deze groep onder normale omstandigheden  $2/3$  van de voor een dochter betaalde huwelijksgift ontvangt.
- d. Dankzij het instituut van de huwelijksgift, zoals dit bij de Kebar geregeld is, verwerft de vadersgroep van een man de eerste rechten op de kinderen die uit zijn huwelijk worden geboren.
- e. De afstammingsrekening van leden van een verwantengroep verloopt volgens de verkregen genealogische gegevens overwegend patrilineaal.
- f. De Kebar denken patrilineaal: bij het zoeken naar een opvolger voor een overleden adathoofd geven de Kebar voorkeur aan de oudste zoon of 'broer' uit de oudste lineage in mannelijke lijn.

De eerder geanalyseerde of beschreven ontstaansgeschiedenis van de Kebarclans heeft laten zien dat van de boven genoemde principes kon worden afgeweken. Ten eerste hebben matrielokale huwelijken, of de terugkeer van een gehuwd geweest zijnde vrouw met haar kinderen naar de eigen verwanten niet zelden geleid tot een opgaan van die kinderen

in de groep van M.F., M.M. of M.B. Dit had soms een tijdelijk, soms een duurzaam karakter. In het laatste geval hield dit in dat de vadersgroep had afgezien van de primaire rechten op, of verplichtingen jegens, de kinderen van een gescheiden of overleden zoon. Dit had dan het gevolg dat die kinderen opgroeiden in de moedersgroep, de naam van het grondgebied van deze groep als clannaam gingen gebruiken en daarmee rechten op grond in dit gebied verworven. Deze gevallen van matrilokale vestiging hebben vooral in opgaande generaties, gezien het genealogische materiaal, dikwijls geleid tot een verspringen van de verwantschapstracering via een vrouwelijke voorouder. Geconstateerd werd aan de hand van het genealogische materiaal, dat een dergelijke verwantschapstracering of afstammingsrekening vijf à zes generaties terug nog frequent voorkwam, maar voor neërgaande generaties steeds minder. In de tweede plaats hebben we gezien dat in de verwantschapsterminologie een bilateraal en in de begrenzing van de exogame groep een bilineaal principe doorwerkt.

Daarmee staan de Kebar-verwantengroepen in hun ontstaansgeschiedenis dicht bij die van de Arfakstammen Hatam, Moiree en Manikion in de oostelijke Oost-Vogelkop, die volgens Pouwer een ambilineaal verwantschapssysteem kennen. Pouwer omschrijft dit systeem als volgt:

"In een ambilineaal systeem traceren de leden van een verwantengroep hun afstamming of langs vader of langs moeder of - tengevolge van het niet-exogame karakter van een grote groep - langs vader en moeder via een grotere of kleinere linie, *bestaande uit mannelijke dan wel vrouwelijke personen die de toenmalige woonplaats van de groep tot hun domicilie hadden*, tot de stichter van de eerste nederzetting, tevens de stichter van de verwantengroep" (Pouwer 1960:226; mijn cursivering).

Omdat de Kebar oorspronkelijk afkomstig zijn uit een berggebied vrijwel grenzend aan het Arfakgebergte en beide berggebieden qua terreingesteldheid veel overeenkomsten vertonen, kunnen Pouwers bevindingen van twintig jaar terug ons een aanvullend inzicht geven welke factoren een rol hebben gespeeld in het ontstaan van gelokaliseerde verwantengroepen in het Kebarberggebied in de Oost-Vogelkop. Het gaat hier om een aanvullend inzicht. Enerzijds kan niet worden ontkend dat een ambilineaal element mee een rol heeft gespeeld in de vorming van verwantengroepen in ook het Kebartaalgebied, anderzijds gaat het bovenstaande niet geheel op voor de Kebar. Het is niet zo dat de Kebar willekeurig hun afstamming of langs vader of langs moeder (of beiden) traceren via een lijn, bestaande uit mannelijke "dan wel" vrouwelijke personen die de toenmalige woonplaats van de (stichter van de) groep tot hun domicilie hadden. Ten eerste is gebleken dat vanwege het dominante patrilokale huwelijk de Kebar hun afstamming meer via de vader dan de moeder en vaker via mannelijke dan vrouwelijke personen, die de toenmalige woonplaats van de groep tot domicilie hadden, traceren. Ten tweede valt uit het genealogische materiaal op te maken dat al vóór de vestiging op de Kebarvlakte de verwantengroepen niet meer noodzakelijk gelokaliseerde verwantengroepen vormden. Met andere woorden: al gedurende minstens vier à zes generaties valt de 'lokale groep' niet meer noodzakelijk samen met de 'verwantengroep' of vormt het territorium niet meer de noodzakelijke begrenzing van die groep. Bijlage 4 laat zien dat van de mannelijke gehuwde leden van een clan globaal tweederde deel (nog) samenwoont in één dorp - of twee recent samengevoegde voorheen naburige dorpen -, terwijl ongeveer één derde van die categorie mannen verspreid woont over de overige dorpen op de vlakte. Wel-

nu, genealogieën van deze 'op drift' geraakte categorie gehuwde mannen lieten zien dat zij al voordat de dorpen op de vlakte werden gevormd verspreid woonden over meerdere bergnederzettingen. Dat een ambilineaal element eventueel nog zou kunnen hebben gedomineerd in de periode van voor die tot welke de Kebar-genealogieën teruggrijpen, lijkt mij onwaarschijnlijk op grond van de aan het begin van deze paragraaf genoemde kenmerken.

Samenvattend moet voor de situatie in het Kebartaalgebied worden gesteld dat voor de samenstelling van de - aanvankelijk gelokaliseerde - verwantengroep het patrilineale principe overheerste, met de mogelijkheid van aanpassing via het matrilineale principe. Van deze mogelijkheid werd echter alleen onder uitzonderlijke omstandigheden gebruik gemaakt. Op grond hiervan moet het Kebar-verwantschapssysteem voor opgaande generaties gekenmerkt worden als een patri-ambilineaal systeem, terwijl voor neergaande generaties een overgang valt waar te nemen van een patri-ambilineaal naar een patrilineaal systeem.

Daarmee vormt het Kebar-materiaal een correctie op Pouwers bevindingen in die zin dat het ambilineale verwantschapstelsel niet als representatief voor heel de Oost-Vogelkop gezien kan worden. Integendeel, het Kebar-Amberbakenmateriaal doet vermoeden - en andere gegevens wijzen sterker in die richting dat 'ambilinealiteit' niet het meest kenmerkende principe is geweest in de vorming van verwantengroepen in het berggebied van de Oost-Vogelkop - inclusief het Arfakgebergte. In hoofdstuk V kom ik hierop uitvoeriger terug.

#### 4. *Samenvatting en interpretatie: enkele verschijnselen op het terrein van huwelijk en verwantschap in ecologisch en sociaal-historisch perspectief*

Wat specifiek het terrein van huwelijk en verwantschap betreft is gewzen op de volgende verschijnselen:

een zeker eenrichtingsverkeer in de intertribale huwelijksbetrekkingen van de Kebarvlaktebevolking;

een vrouwentekort in overwegend de categorie huwbare vrouwen, zowel bij de Kebarvlaktebevolking als de Amberbakenkustbevolking en de Akari-binnenlandgroep;

het in de Kebar-genealogieën in opgaande generaties frequent voorkomen van polygynie, leviraatshuwelijken of mannen die ongehuwd sterven;

een kennelijke afname van zelfmoord onder (pas) gehuwde vrouwen; verschillen in de hoogte van de bruidsprijs voor een Meaxvrouw en een Kebarvrouw;

het wél voorkomen van Karon-Ayfat- en geen Meaxslaven en -slavinnen in de Kebar-genealogieën;

frequentere en oudere huwelijksbanden tussen de Kebar en Meax of Amberbaken-Arfu dan tussen de Kebar en Karon;

een naar inheemse criteria bestaande 'beschavingsladder' wat de status van berg-, vlakte- en kustvrouwen betreft;

de komst van 'kustgoederen' en kain timur en hun betekenis voor het instituut van de huwelijksgift;

het feit dat de kain timur alleen via de zuidkust de Vogelkop bereikten; deze doeken vervolgens de Kebar bereikten via a. voornamelijk huwelijks- en ruilbetrekkingen vanuit de zuid-oostelijke Meax en zuidelijke

Anason en Miun gebieden en b. - particuliere - ruitrelaties tussen de "big men" (*momwor* en *bobot*) vanuit zuid-westelijke Karon- en Ayfatgebieden;

een toename van de frequentie en spreiding van de inter- en intratribale huwelijkscontacten, al vóór de pacificatie van de jaren vijftig; variaties binnen één taalgebied en aan de grenzen van het Kebartaalgebied inzake huwelijksregels en de begrenzing van de exogame groep; het proces van een voortgaande overgang van een patri-ambilineaal systeem naar een patriilineaal systeem.

Voor een gebied als de Noordoost-Vogelkop van Irian Jaya met voor ons specifiek de Kebarvlakte met een bevolking van uiteenlopende herkomst en samenstelling geldt, dat veel gegevens pas conclusies met betrekking tot bepaalde verschijnselen toelaten als die gegevens in samenhang worden gezien met andere gegevens betreffende aanverwante verschijnselen. Zo heb ik mijn conclusie dat de bruidsprijs in kain timur voor een Meaxvrouw hoger is dan voor een Kebarvrouw niet uitsluitend gebaseerd op de enkele voorbeelden van bruidsprijsbetalingen, maar ook op het feit dat (tegen de achtergrond van de beweringen van de Kebar op dit punt) méér Kebarvrouwen zijn uitgehuwd aan Meaxmannen dan omgekeerd en het feit dat de Meax vanouds over meer kain timur beschikt zullen hebben dan de Kebar, gezien de herkomststroute van de kain timur bij hun verspreiding over de Vogelkop.

Omgekeerd bevat het geconstateerde verschil in aantal van het voor de huwelijksgift te betalen kain timur op zijn beurt weer een aanwijzing dat de Meax inderdaad vanouds over meer kain timur beschikken dan de Kebar. Kortom, voor de geldigheid van een aantal conclusies moet niet alleen worden gekeken naar de (engere) gegevens waarop ze berusten, maar ook naar de context van plaats en tijd waarin ze zich voordoen en overige verschijnselen waarmee ze binnen die context samenhangen.

Het bovenstaande geldt niet alleen voor de geldigheid van een aantal verschijnselen, maar ook voor de reikwijdte van hun betekenis. Ik denk hier met name aan het '*kawin keluar*' (het uithuwen). De Kebar zouden eenzijdig vrouwen hebben uitgehuwd naar de Amberbaken-Arfu om 'kustgoederen' te verkrijgen en meer vrouwen hebben uitgehuwd aan Meaxmannen dan omgekeerd om in het bezit te komen van kain timur. Hoewel deze stellingen bleken te kloppen, bleek de omvang van dat 'uithuwen' toch een relatief bescheiden zaak in vergelijking tot de intratribale huwelijksrelaties. Dat wil echter nog niet zeggen dat ook de betekenis van die eenzijdigheid en onevenredigheid in de intertribale huwelijksrelaties een bescheiden zaak is geweest en nog is.

Geconstateerd werd dat er naast een uithuwen naar noordelijke, noord-oostelijke en (zuid-)oostelijke gebieden ook sprake is van een 'inhuwen' van vrouwen vanuit zuidelijke en zuid-westelijke streken naar de vlakte. Hiermee kunnen een groot aantal van de aan het begin van deze paragraaf opgesomde verschijnselen in verband worden gebracht. Verbanden waardoor inzicht kan worden verkregen in de ontstaanscondities, onderlinge samenhang en de relatieve betekenis van de genoemde verschijnselen.

Onder andere worden de Kebar door het uithuwen van hun vrouwen naar de 'kust' of naar de Meax geconfronteerd met een vrouwentekort (wat zich met name beperkte tot de categorie huwbare vrouwen). In verband daarmee valt in te zien waarom er bij de Kebar tamelijk vaak sprake is van 'leviraatshuwelijken', hoewel er voor de vrouw van een overleden broer opnieuw een bruidsprijs moet worden betaald. Een



schaarste aan huwbare vrouwen komt ook tot uitdrukking in het voorkomen van vrijgezellen in vooral Oost-Kebardorpen. Ook in de genealogieën werden we herhaaldelijk met mannen geconfronteerd die ongehuwd gebleven overleden.

Het uithuwen van vrouwen - en mede als gevolg daarvan een vrouwenkort - bleef niet beperkt tot de Kebar. De Amberbaken huwden vrouwen uit aan immigranten van Biak-Numforese origine en berggroeperingen huwden vrouwen uit naar de Kebar. Het laatste beperkte zich echter niet alleen tot een overwegend eenzijdig uithuwen, maar hield ook een vooruit-huwen in: '*laki-laki ikut perempuan*' (mannen volgden de vrouwen van hun verwantengroepen nadat die vrouwen waren vooruitgehuwd naar de Kebarvlakte). Deze vorm van 'uithuwen' houdt daarmee niet alleen een eenzijdigheid in de intertribale huwelijksbetrekkingen in. Het 'vooruit-huwen' vormt als zodanig een onderdeel van nog een ander proces: een al generaties lang durende zuid-noord migratiebeweging vanuit het binnenland naar de Kebarvlakte. (Een migratiebeweging die in een eerder stadium werd voorafgegaan door een migratiegolf van de Arfu vanuit Oost-Kebar naar de noordkust en waarschijnlijk oit daarvoor van ook de Amberbaken naar de noordkust.)

Het vooruit-huwen van 'bergvrouwen' verschilt nog op een ander punt met het uithuwen van Kebarvrouwen naar Amberbaken en van Amberbakenvrouwen naar de Biak-Numforese immigranten. Konden Amberbaken- en Kebar-verwantengroepen het (mede) als gevolg van genoemd uithuwen ontstane vrouwenkort nog compenseren door het aantrekken van vrouwen uit respectievelijk Kebar en uit het zuidelijke berggebied, voor de betreffende berg-verwantengroepen gaat dit niet of in veel mindere mate meer op. Die berggroeperingen vormen namelijk zelf de staart van genoemde zuid-noord migratiebeweging en worden daardoor geconfronteerd met een toenemende ontvolking van het binnenland-berggebied tussen het district Kebar en Merdey (in laatstgenoemd district gaat de dorpsvorming ook door).

De Akari vormen een groep die deel uitmaakt van de genoemde migratiebeweging. Niet voor niets klagen de Akari over een vrouwenkort en vinden we bij hen relatief veel huwelijken binnen de eigen groep. De exogame groep is bij deze berggroepering ingeperkt tot de siblings en hun maternale parallel cousins. Deze inperking heeft alles te maken met de marginale omstandigheden waarin de Akari zijn komen te verkeren.

Op dit punt vertoont de situatie van de Akari overeenkomst met die van de door Pouwer in de jaren vijftig bestudeerde Arfakbevolking. Pouwer constateerde in het Oost-Vogelkop Arfakgebied een verband tussen de ecologische condities en de zowel minimaal noodzakelijke als maximaal mogelijke omvang van de lokale verwantengroep. In de harde strijd om het bestaan is voor de voedselvoorziening een bepaalde minimale omvang van de lokale groep noodzakelijk. Dreigt een groep echt te klein te worden om zelfstandig voort te kunnen bestaan, dan treedt de neiging op om vrouwen binnen de eigen verwantengroep te houden. Dit leidt tot matrilokale of endogame huwelijken. Wordt een groep - gegeven de ecologische omstandigheden - te groot, dan vindt er een 'omslag' plaats resulterend in een vertrekoverschot van vrouwen (zie Pouwer 1960: 228-229).

Bij de Akari is er sprake van een dergelijke situatie met dit verschil dat de marginale positie waarin de Akari zijn komen te verkeren niet alleen gezocht kan worden in een wisselwerking tussen ecologische condities en omstandigheden als oorlogshandelingen en ziekte, maar dat daar

voor de Akari nog extra bijkomen de gevolgen van de zuid-noord migratie.

Nadrukkelijk moet erop worden gewezen dat er bij de Akari sprake is van huwelijken binnen de eigen groep onder *extra* marginale omstandigheden. De Akari zelf beschouwen de bij hen voorkomende huwelijken tussen paternale parallel cousins als uitzonderingen. Met andere woorden: onder 'normale' omstandigheden zou de exogame groep bij de Akari groter zijn dan nu feitelijk het geval is. Dit is in overeenstemming met de huwelijksregels van de - qua taal aan de Akari verwante - Meax. De Meax kennen - evenals de Kebar - verwantschapsterminologisch een meer omvangrijke exogame groep dan momenteel de Akari.

Terzijde: interessant is dat bij de Akari - onder de gegeven marginale omstandigheden - de exogame groep, behalve de siblings, wel de maternale parallel cousins en niet de paternale parallel cousins omvat. Kinderen van twee zuster mogen niet met elkaar trouwen, kinderen van twee broers wel. Bij het laatste moet echter aan een belangrijke voorwaarde worden voldaan: kinderen van twee broers mogen met elkaar trouwen mits de vrouwen van die broers (of de moeders van de huwelijkspartners) uit verschillende streken afkomstig zijn. Deze voorwaarde is in overeenstemming met de verkregen genealogie van de Akari, die aantoonde dat vrouwen niet altijd van elders worden aangetrokken. Op mijn vraag of omgekeerd ook kinderen van twee volle zusters met elkaar zouden mogen trouwen, mits de echtgenoten van die zusters uit verschillende gebieden afkomstig zijn, luidde het antwoord ontkennend en werd het argument *pabrisa tu* (één buik) gehanteerd. De uitleg hiervan zou kunnen zijn dat wanneer onder extreme omstandigheden als waarin de Akari zijn komen te verkeren huwelijken tussen volle parallel cousins *onvermijdelijk zijn*, de verwantschap tussen de betrokken partners maar via één buik mag lopen. Met andere woorden, (te directe) dubbele verwantschap tussen volle parallel cousins zou vermeden moeten worden. De omstandigheid dat uitsluiten de voorwaarde wordt gesteld '... mits de moeders uit verschillende gebieden afkomstig zijn' zou erop kunnen duiden dat dit de enige reële mogelijkheid is om dubbele verwantschap in geval van een huwelijk tussen volle parallel cousins te voorkomen. Als deze interpretatie juist is, onderstreept dat - in aanvulling op de verkregen genealogie - het in principe patrilineale karakter van de verwantengroep in ook dit berggebied van de Oost-Vogelkop. Daarnaast kan worden gewezen op de structurele positie van de M.B.: een matернаal parallel cousin huwelijk heeft het nadeel - met het oog op te directe kaim timur-ruilrelaties - dat de betrokken huwelijkspartners dezelfde M.B. hebben. Waar dit bij de Amberbaken van Saukorem echter niet als een nadeel wordt gezien, zal het duidelijk zijn dat verder vergelijkend onderzoek in de Noordoost-Vogelkop gewenst is.

Met betrekking tot de huwelijksregels en de verwantschapsrelaties bij de Zuid-Kebar en Anason- en Miun-verwantengroepen moet nog op het volgende worden gewezen. Het uithuwen van vrouwen naar de 'kust' of naar de Meax bezorgde de Kebar niet alleen een vrouwentekort, maar deed hen ook in het bezit komen van goederen. Goederen die een grote rol zijn gaan spelen in de huwelijksgift, of mogelijk dit instituut als intermediair in het uitwisselen van vrouwen tussen groepen pas echt mogelijk hebben gemaakt. Of er van een dergelijk intermediair al sprake was voor de komst van 'kustgoederen' en de kaim timur valt moeilijk te zeggen. Men zou denken van niet, op grond van het feit dat zusterruil-huwelijken vroeger bij de Kebar - naar hun eigen zeggen - voorkwamen

(en waarschijnlijk bij de Anason en Miun nog voorkomen) en het feit dat de mogelijkheid van een symmetrische indirecte ruil of asymmetrische ruil van vrouwen tussen groepen niet uitgesloten kan worden bij de Anason en Miun.

Toch is het niet ondenkbaar dat voordat het instituut van de huwelijksgift kon uitgroeien tot de huidige omvang en betekenis, varkens of zelfs slaven en slavinnen (mogelijk in een overgangssituatie) deel uitmaakten van een soort huwelijksgift ter bevestiging van de door een huwelijk gelegde band tussen twee verwantengroepen. Of slaven hierin voor de Oost-Vogelkop inderdaad een rol hebben gespeeld is mij onbekend. Wel vermeldt één bron dat slavernij bij althans de Arfu niet voorkwam en ook Laglaize en anderen doen in de vorige eeuw nergens melding van het voorkomen van slavernij bij de door hen bezochte Karon en Kebar. Een indicatie dat in vroegere tijden slaven werden gebruikt voor een huwelijksgift is afkomstig van West-Vogelkop-informanten van Kamma:

"In these days the bride-price was mainly paid in slaves (usually five to ten). Adoption was regularly practised in cases of childlessness or lack of slaves. When lacking slaves one sometimes offered one's own kinsfolk of an unimportant family branch as 'payment'. One knows that in the Amberbaken area orphans (...) were used for these purposes." (Kamma 1970:136; mijn cursivering).

Wat gebieden in de West-Vogelkop betreft legt ook Kamma overigens een verband tussen het loslaten van systematische huwelijksbetrekkingen en de komst van de kain timur. De overgang van een systematisch naar een complex huwelijksstelsel dateert hij voor genoemde gebieden ongeveer vier eeuwen terug. Gezien de herkomststroutes van de kain timur zal dit bij de Kebar (veel) later het geval geweest zijn en vinden we 'sporen' van een eventueel systematische uitwisseling van vrouwen tussen groepen nog bij de meer geïsoleerde verwantengroepen in of recent afkomstig uit het berggebied ten zuiden van de Kebarvlakte.

Wat vervolgens een afwijking in de huwelijksregels, variaties in de toepassing van verwantschapstermen of een inperking van de exogame groep bij enkele Noord-Kebarclans betreft, konden deze verschijnselen worden bestempeld als 'invloeden-van-Amberbaken'.

De ontstaansgeschiedenis van genoemde verschijnselen interpreteer ik als volgt. Bij de Amberbaken is, evenals bij de hiervoor genoemde Akari, sprake (geweest) van een extreem marginale situatie. Vergeleken bij de Akari is er echter één groot verschil. De marginale situatie van de Akari is van relatief recente datum en moet vooral worden gezien als een gevolg van een ontvolking van het berggebied ten zuiden van de Kebarvlakte, terwijl de marginale situatie van de Amberbaken (tot voor kort) eeuwenlang een duurzaam karakter heeft gehad. Het laatste leid ik af uit de in hoofdstuk I vermelde mensenroof en slavenhandel op de noordkust van Nieuw-Guinea. Al in 1705 waren Pataniërs, Salawattiërs en waarschijnlijk ook Gebiërs 'van geslacht op geslacht' gewend geweest slaven op die noordkust te halen, waaronder het Amberbaken-kustgebied, waar bovendien rijst viel te halen. Na 1710 vestigden Biak-Numforese immigranten zich permanent langs de noordoostkust van de Vogelkop met als centrum Doreh. Van hieruit kwam in de volgende eeuwen een toenemende slavenhandel vooral op Amberbaken op gang. De toename van die slavenhandel maak ik op uit het feit dat er ten noorden van Doreh specifieke slavendorpen ontstonden (Farsirido) en de Doreërs ook vooral slavinnen gingen leveren aan de Arfakkers, toen deze in ruil

voor hun tuinbouwprodukten niet langer genoeg namen met messen, bijlen en andere handelsprodukten (zie hoofdstuk 1). De 'Maforezen' gingen bovendien aan de noordkust als "middle-men" optreden voor de Karon, die - naast de Kebar - ook de Amberbaken belaagden. Het is niet uitgesloten dat door dit sinds 1710 opkomende instituut van de (vaste) "middle-men", de slavenhandel op behalve Amberbaken ook in het achterliggende Karon- en Kebarbinnenland een (nieuwe?) stimulans kreeg.

We hebben in hoofdstuk 1 ook gezien dat de mensenroof en slavenhandel bij de Amberbaken niet zonder gevolgen bleven voor hun woonwijze en onderlinge betrekkingen. Deze gevolgen waren - naast zeer waarschijnlijk een vrouwentekort in ook vroeger tijd - vooral een diep onderling wantrouwen. Zelfs voor de naaste verwanten was men in Amberbaken niet veilig als (noodgedwongen) slaven geleverd moesten worden. Het bovenstaande citaat van Kamma past goed in het beeld dat we van de situatie in Amberbaken in voorbije eeuwen verkregen; een situatie die tot begin deze eeuw voortduurde.

Naast de genoemde mensenroof en slavenhandel hadden de Amberbaken als bewoners van het kustgebergte meer dan de Karon en Kebar bovendien nog te lijden van de epidemieën die door handel vanuit het westen langs de noordkust werden verspreid.

De enige mogelijkheid voor de sedentaire (landbouwende) Amberbakenbevolking om hun kwetsbaarheid voor overvallen te verminderen was zich zo diep mogelijk in de bergen terug te trekken. Dit leidde tot een meer geïsoleerde en verspreide woonwijze dan op grond van de toch al moeilijke natuurlijke gesteldheid van het terrein in het Amberbakenberggebied noodzakelijk zou zijn geweest. Dit alles had een duurzaam isolement tot gevolg en een daarmee samenhangend groter onderling wantrouwen dan bij de Karon of Kebar; een wantrouwen dat er altijd wel geweest zal zijn op grond van verdenkingen van hekserij en toverij bij deze bevolkingsgroepen. Die grotere mate van wantrouwen en het duurzame karakter daarvan bij de Amberbaken leid ik af uit - behalve eerder genoemde berichten en de opinie van de Amberbaken zelf in dezen - hun huwelijksregels. Hun situatie was dermate duurzaam marginaal dat dit niet alleen leidde tot een (tijdelijke) aanpassing van de huwelijksregels of inperking van de exogame groep, maar ook tot een duurzame aanpassing van de toepassing van bestaande verwantschapstermen. De marginaliteit van de situatie van de Amberbaken komt vooral tot uitdrukking in het feit dat de exogame groep in de 'Saukorem-variant' zelfs beperkt is tot alleen de sibiings, en zelfs de M.Z. of M.B. hun speciale positie verwantschapsterminologisch hebben verloren. Dat het hier juist verwantengroepen uit het achterland van Saukorem betreft hoeft ons niet meer te verbazen als we weten dat het vroegere Wapai - een dorp naast het huidige Saukorem - naast Saukris (zie hoofdstuk 1) een uitvoerplaats van slaven was.

## Hoofdstuk IV

### MENS- EN WERELDBEELD

Om in het kader van mijn werkverband in Irian Jaya en de daarbinnen beschikbare tijd voor onderzoek een zo duidelijk mogelijk beeld te krijgen van de samenhang van constanten en varianten in het sociale leven en de denkwereld van de Kebar, heb ik mij behalve op de intra- en intertribale (huwelijks-)relaties ook gericht op het mens- en wereldbeeld. Dit zou zich naar mijn verwachting het beste laten bestuderen door de aandacht te richten op a. mythen, rituele handelingen, magie, hekserij of toverij, taboes en andere traditionele geloofsvoorstellingen als exponenten van de adatreligie en de '*adat lama*' (oude adat), en b. op de confrontatie tussen die 'oude adat' en de 'nieuwe adat'. In dit hoofdstuk staat de vraag centraal wat de kenmerken zijn van het mens- en wereldbeeld van de Kebar.

#### 1. Mythen

##### 1.1. *Fentori (Fentora): de oorsprongsmythe van de Jambuani*

Deze mythe werd verteld door het oudste lid van de clan Jambuani, bijgestaan door oudsten van andere clans in Anjai. Het verhaal werd om de twee à vier zinnen zo letterlijk mogelijk vertaald in het Indonesisch door mijn Kebarbuurman die ook in de kerk te Anjai vaak als tolk optrad. Van zijn vertaling volgt hier een zo getrouw mogelijke weergave in het Nederlands.

"Vroeger woonde in het gebied waar wij [de Jambuani] vandaan komen ten noorden van de Apii ter hoogte van Ibanari de oude man Babuafé. Zijn haar was al wit. Hij had geen vrouw, wel twee 'dochters' - twee zusters - die nog niet getrouwd waren. Op een dag klopten de twee zusters sago, die ze vervolgens kookten tot het klaar was om te eten. Babuafé zei: geef ook wat aan de hond. Als Babuafé ging jagen mocht deze hond niet blaffen wanneer ze een varken of vogel op het spoor waren maar wél bij een soort groente genaamd *jendawan* ('*seperti payong*'). Dit bracht Babuafé steeds mee naar huis tot verbazing van de twee zusters. Maar eens volgden ze Babuafé en ontdekten zijn geheim. Nu wilden ze hem ook voor de gek houden. Ze namen een korte weg via een zijstroom van de rivier Apii en bleven bij de monding van deze zijstroom op Babuafé wachten. Intussen hadden ze hun gezicht ingesmeerd met houtskool en kaptten naalden als spijkers, grote zwarte doornen die gewoonlijk langs de rivieroeveren te vinden zijn. Deze slepen ze scherp, wel twee, drie, vier. Toen Babuafé naderde sprongen ze tevoorschijn en gooiden de naalden naar hem toe. Babuafé had niets in de gaten en dacht dat de vijand hem overviel. Hij begon te schreeuwen: Hé, waar

zijn jullie, kom gauw - kom gauw, een vijand - er is een vijand die mij wil aanvallen. Maar de twee zusters gingen gauw naar huis en wasten zich vlug. De oudste wreef net zo lang tot alle houtskool weg was, maar de jongste waste zich niet goed. Bij haar neus waren nog zwarte vegen te zien. Samen renden ze vlug terug want ze wilden Babuafé's thuiskomst zien. Maar die zag toen de resten houtskool en dacht: oh, daarnet was het niet de vijand maar waren het deze twee. Hij werd kwaad en zei: één van jullie gaat met mij mee. De oudste zei: de jongste gaat met jou mee. Maar de jongere zuster zei: nee, de oudste moet maar volgen. Tenslotte volgde toch de jongste Babuafé het bos in. Eenmaal in het bos begon Babuafé lastig te worden. Hij wilde sexuele gemeenschap ('*main-main*') met de jonge vrouw. Maar zij wilde niet en hield vol. Babuafé, die een stuk rotan bij zich had, sneed dit toen al verder lopend met zijn kapmes in vieren en schraapte het vervolgens glad. Toen hij daarmee klaar was probeerde hij het nog een keer bij de jonge vrouw, maar die wilde niet. Nu zag Babuafé een grote waringinboom en twee wilde muskaatbomen. Hij greep de jongere zuster zoals je een vis grijpt en bond haar met de rotan die hij juist gesneden en glad gemaakt had. Hij trok haar benen en armen van elkaar en bond haar zo aan de waringin vast. Toen riep hij zijn zwager ('*ipar*'), de slang die wij Kubuak noemen. Die zwager was dus een slang. Alle slangen kwamen, maar één voor één stuurde Babuafé ze terug tot de grote slang Kubuak kwam die vaak mensen aanvalt. Dit is de *kur wuob* of '*ular telaga*' [waterslang]. Kubuak zei: zwager, zwager, waar moet ik naar binnen? En Babuafé wees tussen de benen van de vrouw. Toen kroop de slang in de vrouw tot zijn kop er bij haar mond weer uitkwam. Kubuak kronkelde zijn kop om de waringinboom en zijn staart om de wilde muskaatboom. De vrouw was toen dood en Babuafé keerde huiswaarts. Eenmaal thuis vroeg hij huichelachtig aan de oudste zuster: waar is nu jouw jongere zuster, *nya*, mogelijk is ze naar de tuin gegaan? Maar de oudste zuster antwoordde: ik ben al naar de tuin geweest, maar daar is zij niet. Babuafé: mogelijk is ze groente gaan zoeken? Oudere zuster: ik ben al gaan kijken. Babuafé: misschien is ze water gaan halen? Oudere zuster: nee, mijn jongere zuster is niet bij de rivier. Dat ging zo door tot Babuafé eindelijk zei: loop naar de plaats waar de grote waringinboom en de twee wilde muskaatbomen staan. Je zuster slaapt daar. Ze liep naar de aangegeven plek en trof daar het lijk van haar jongere zuster aan met de slang er nog in. Toen zocht ze naar een mogelijkheid om de slang weg te lokken. Ze probeerde dat met allerlei rupsen maar de slang wilde niet. Tenslotte probeerde ze de rups van de boom waarvan de *kumkum*-vogel gewoonlijk eet en nu lukte het wel. De slang gleed uit haar jongere zuster. De oudste zuster lokte de slang verder en verder naar buiten tot diens kop boven een boomwortel kwam. Toen pakte ze een stenen bijl, zoals de Balim-mensen nog gebruiken, en hakte op de slang in. Toen de slang dood was begon ze groente te zoeken, want ze moest haar jongere zuster helpen. Ze probeerde verscheidene soorten groente tot ze *ubuamit* ('*tebu kangke*': een soort suikerriet) vond. Na dit gekauwd te hebben liet ze het sap in de mond van haar jongere zuster lopen die weer tot leven kwam. Omdat ze nog koud was maakte de oudste ook een vuur. Daarna hakte ze met een kapmes de slang in stukken en deed het vet van de slang vermengd met '*bayam*' (een soort groente) in een kleine bamboe. Daarnaast deed ze ook uitsluitend fijngesneden *bayam* in een andere bamboe. Beide bamboes werden mee naar huis genomen en daar gekookt, terwijl de jongste

zuster zich verborgen hield. Toen de 'bayam' klaar was vroeg Babuafé om eten en de oudste zuster gaf hem de 'bayam' vermengd met het vet van de slang Kubuak. Babuafé at het op en vond het erg lekker. Hij vroeg om meer en de oudste zuster gaf hem nog wat. Babuafé at alles op. Na enige tijd begon hij zich ziek te voelen: aduh, ik geloof dat ik 'biji kelir' (...) heb. Haal vlug wat 'daun gatal' (bladeren die jeuk veroorzaken). Dan zal ik mij eerst eens inwrijven. De oudste zuster moest 'jeuk-bladeren' zoeken maar omdat die slechts ver weg te vinden waren liet ze haar jongere zuster ruwe 'daun gatal' halen die veel dichterbij te vinden waren. Daarmee wreef Babuafé zich in. Toen begon hij te schreeuwen: o, eéh, oe-o-éé, de ziekte wordt alleen maar erger. Hij voelde zich ziek als een vrouw in verwachting en "betul", zijn scrotum werd hoe langer hoe groter tot het barstte en er een kind te voorschijn kwam. Dit kind was Fentori. De plaats waar hij geboren werd is er nog. Er staat daar in het Jambuanigebied een grote ijzerhoutboom. Het opmerkelijke van Fentori was dat hij een heel lichte huidskleur had. De vrouwen wilden het kind doden (of juist verzorgen), maar dat stond Babuafé niet toe. Hij wilde er zelf voor zorgen. Daarop besloten de zusters Babuafé weer te bedriegen. Toen ze water dronken van een kladi-blad kreeg Babuafé ook dorst en wilde drinken, maar ze gooiden het kladi-blad weg en vervingen het door wilde bladeren genaamd *sramwa* welke het water bedierven. Babuafé dronk van dit water en toen verdween zijn snor. Zo bedrogen de twee zusters Babuafé aan een stuk door. Op een dag liepen ze met z'n allen naar de rivier de Apii. De zusters liepen vooruit. Toen ze over de rotanbrug waren bewerkten ze de dikke rotantouwen met hun kapmes tot de brug nog maar net bleef hangen. Babuafé stapte ook op de brug met Fentori op zijn rug. Maar halverwege storte de brug in en viel Fentori in de Apii. Babuafé schreeuwde: jullie twee daar, probeer hem te pakken. Maar Fentori werd meegesleurd met de stroom. Toen versperde de oudste zuster de breedste rivierloop en de jongste zuster een smallere zijloop. De jongste zuster slaagde erin Fentori te pakken, maar omdat ze nog steeds kwaad was op Babuafé gooide ze Fentori weer in het water. Babuafé was kwaad op het water omdat het teveel lawaai maakte en hij Fentori wilde horen. Met een rotan sloeg hij op het water tot de rivier geen lawaai meer maakte en ter plaatse droogviel. Nog is de rivier hier zo rustig dat je er de kerkklok van Anjai kunt horen. Daarom heet die plek nu 'jam-buani': de klok luidt. Babuafé was woest en riep: als het zo moet dan krijgen jullie vrouwen maar kinderen en wij mannen niet. En hij gooide de doek waarin hij Fentori had gedragen naar de twee vrouwen toe. Vervolgens pakte hij de vissen van de drooggevallen plek op en gooide de grotere exemplaren als de 'ikan sembilan' en 'ikan blut' in stroomafwaartse richting en de kleinere vissen als de 'ikan kaskado' stroomopwaarts.

Het kind Fentori werd meegesleurd tot vlakbij waar de Apii uitmondt in de rivier de Aifat, waar nu de rotanbrug tussen Senopi en Asiti hangt. De plek heet nog Fentori *Kosra* wat betekent: Fentori gestrand. Hij wist daar een boom te grijpen en aan wal te kruipen. Hij at ook van de vruchten van die boom die erg zoet en van binnen geel waren. Toen werd zijn huidkleur geel-wit en *mafun* (prachtig).

Er woonde daar een oude man die Waitém heette. Deze liep naar zijn tuin om te kijken hoe zijn bananen er bij stonden: aaah, wie heeft er van mijn bananen gegeten? Nu riep Waitém gewoonlijk als hij naar de tuin liep voortdurend zijn hond. Fentori hoorde zo op tijd de stem van

Waitém en sprong dan in het water waar hij zich schuil hield. Waitém kwam iedere dag kijken wie van zijn bananen en komkommers at. Tot hij op een dag bedacht: het is beter dat ik de tuin zo stil mogelijk nader zodat ik kan zien wie van mijn tuin eet. Hij deed dit bij volle maan en: waah, een geel iemand zit in een boom en eet mijn bananen. Waitém vroeg: ben jij een kind van een boze geest? Of een kind van de watergeest? Fentori schudde zijn hoofd en zweeg. Waitém: of ben jij soms het kind van Babuafé dat door het water werd meegesleurd? Ben jij hier aangespoeld? Fentori boog zich voorover om te knikken, maar toen knapte de bladsteel af en viel hij naar beneden. Waitém pakte de bananen en het kind en nam hen mee naar zijn huis. Daar aangekomen verborg hij Fentori op een zoldertje ('para-para') onder een *noken* (draagnet), opdat zijn twee dochters Fentori niet zouden zien. Vervolgens vroeg Waitém zijn dochters voortaan twee maaltijden klaar te maken - met de bedoeling er één aan Fentori te geven die hij verborgen hield op de 'para-para'. Als de vrouwen terugkwamen van de tuin vroeg Waitém hen steeds veel eten klaar te maken. De dochters waren verbaasd: aah, papa wil veel eten? Waitém: nee, ik ben al oud en wil wel veel eten maar een deel eet ik nu en een deel eet ik 's nachts op. De twee vrouwen wisten niet dat er nog iemand in huis was. Dat ging zo elke dag maar door. Tot Fentori groot en volwassen werd. Wanneer de twee vrouwen gingen jagen kwam Fentori uit zijn schuilplaats en ging hij met Waitém mee. Waitém had de vrouwen opgedragen dat wanneer ze thuis kwamen van de jacht ze dan de honden bijeen moesten roepen. Dus kon je ze steeds van ver al horen aankomen. Als Waitém hen hoorde komen, gebod hij Fentori vlug terug te rennen om zich op de 'para-para' te verschuilen. Elke dag herhaalde dit zich tot Fentori al groot was. Op zekere dag zei Waitém tegen zijn twee dochters dat ze een plek schoon moesten maken voor een grote tuin. De dochters vroegen: vader, als wij die tuin aanleggen, kun jij dan wel al de grote bomen kappen? Waitém: aah, ik ben wel oud maar dan moet ik maar met de rechter- en linkerhand de bomen kappen. De twee dochters begonnen een grote tuin gereed te maken en toen ze daarmee klaar waren gingen ze weer jagen. Op dat moment kwam dan Fentori te voorschijn en kapte met Waitém de grote bomen. Als de twee zusters terug kwamen van de jacht en de honden riepen, hoorde Fentori dit en verschool hij zich tijdig. Elke dag zagen de twee zusters dat Waitém in de tuin vorderde hoewel hij alleen was: dit is niet mogelijk, misschien is er wel iemand die met hem samenwerkt. Een van beiden zei toen: laten we eens stil naderen om te zien of niet iemand hem helpt. De volgende keer toen ze van de jacht terug kwamen zei de jongste tegen de oudste: ga jij maar kijken. Maar de oudste zei tegen de jongste dat zij moest gaan kijken. Daarop ging de jongste zuster vooruit en zag Fentori. Waaah... ze zag iemand die buitengewoon was en licht als een lamp. Na een geel blad geplukt te hebben ging ze terug naar haar zuster en vertelde haar dat ze een man gezien had met een huid zo licht als dit blad. De oudste vroeg of dat echt waar was: jij houdt mij voor de gek. Maar de jongste zei: nee, echt, de jongen is heel mooi. Nu wilde de oudste zuster hem ook zien - de jongste bleef wachten - en inderdaad, wat zij gezegd had klopte. De twee vrouwen waren heel erg blij. Ze paktten elkaars hand en dansten van enthousiasme. Hun vader had een buitengewone man gevonden - met een lange neus. Ze hadden Fentori nu gezien, maar gingen toch terug naar het bos. Pas toen gingen ze weer huiswaarts en riepen de honden als vanouds. Waitém dacht dat ze nog steeds van niets wisten



en Fentori rende weer snel naar huis waar hij zich verschool. Waitém werkte door tot hij moe werd en ging later naar huis. De vrouwen hadden groente en vlees meegebracht dat ze klaar maakten om te eten. Waitém zei weer dat ze veel moesten koken en voor hem twee maaltijden: één eet ik nu en de andere pas vanavond als ik weer honger krijg. Toen beval Waitém op een dag de zusters een grote slaapmat open te vouwen: leg een grote 'tikar' uit zodat ik bij jullie kan slapen. Eén van jullie moet rechts van mij liggen en de ander links zodat ik met jullie kan trouwen en jullie een kind kunnen krijgen want ik ben al oud. Waitém plaagt zijn dochters en zegt dat ze een kind zullen krijgen met een lange neus. Dan gaan ze slapen, maar nu springt Fentori van de 'para-para' en gaat tussen de twee vrouwen liggen. Die zeggen: vader, vader, we hebben een oudere broer. Maar Waitém antwoordt: nee, nee, dat is jullie echtgenoot.

Fentori bleef en trouwde met de beide dochters van Waitém. Ze kregen elk een kind, jongens. Samen met Waitém woonden ze in dezelfde streek waar ze tuinen hadden en jaagden. Toen op een dag kreeg Fentori een advies van zijn schoonvader die zei: Fentori, je bent nu getrouwd, je woont hier en hebt hier je tuin. Maar pas op als je gaat jagen. Ga niet langs de plek die versperd wordt door stokken. Anders steek je daar nog een tam varken aan jouw speer - een wit varken. Er woont daar een oude vrouw Wawusin en die heeft veel tamme varkens. Dus als je de verkeerde schiet, of je hond pakt een varken van Wawusin dan is die straks kwaad. Ze is gevaarlijk ('jahat'). Maar Fentori bekommerde zich niet om die waarschuwing. Elke dag had hij tot de bewuste plek gejaagd, genaamd Salawako, en was daarna teruggekeerd. Maar op een dag passeerde hij tijdens de jacht de bewuste plek. Zijn twee vrouwen wachtten thuis met Waitém. Het werd al donker. Maar Fentori keerde niet snel huiswaarts want zijn hond had een varken van Wawusin achtervolgd en Fentori had dit varken geraakt met zijn speer. Het was een wit varken. Het varken liep naar Wawusins tuin. Toevallig was zij daar bezig 'bètè' te planten. Ze zag haar varken komen met een speer erin. Met de stok waarmee ze de 'bètè' plantte sloeg ze toen het varken dood. Fentori had het varken gevolgd want hij wilde zijn speer terug hebben. Wawusin was kwaad en Fentori die het dode varken zag werd beschaamd ('malu') en bang. Hij wilde naar huis terug gaan, maar Wawusin zei: kom maar, het varken is nu toch al dood. Blijf en haal eerst brandhout om het varken te roosteren. Fentori bleef en deed wat hem bevolen werd. Toen hij vervolgens wilde gaan zei Wawusin: nee, voor je gaat moet je het varken eerst slachten. Wawusin bedacht steeds wat anders want ze wilde Fentori doden. Terwijl Fentori druk bezig was met het varken bond Wawusin hem vast met het haar van haar eigen lichaam. Dat haar was erg lang. Daarmee bond Wawusin Fentori, zijn hond, boog, pijlen, speer en 'noken' tot het al donker werd. Zijn schoonvader en twee vrouwen wachtten maar. Toen zei Waitém: Fentori is nog niet thuis wat betekent dat hij de plek is gepasseerd waarvoor ik hem waarschuwde. Maar Fentori was toen al vastgebonden door Wawusin die hem wilde doden. Intussen was het al nacht en iedereen sliep.

Nu had Fentori een grootmoeder genaamd Kukwapon. Die had daar een eigen huis en had die avond palmwijn aan Wawusin en de haren ('masyarakatnya; dia punyai orang-orang') gegeven tot ze stomdronken waren en nergens meer van wisten. Vervolgens haalde de slang Kukwapon toen allerlei soorten naalden, onder andere gemaakt van het bot van een kangeroe, en daarmee wilde ze Fentori met zijn hond, speer, boog, pijl-

len en *noken* losmaken. Maar wat ze ook probeerde, het lukte niet. Toen vond ze tenslotte een 'toko'-naald. Alle mensen sloepen al. Ze maakte eerst Fentori's hond los, toen zijn boog, pijlen, speer en 'noken' en bracht dit allemaal tot achter de versperring die Fentori gepasseerd was. Die houtversperring lag daar precies op een berg. Daarna maakt Kukwapon Fentori zelf los. Ze begon bij zijn voeten en ging zo door to oek zijn hoofd vrij kwam. Toen ze klaar was maande zij Fentori sne naar de zijnen terug te keren: ga snel naar huis, langs de versperring van stokken. Je hond en 'barang' (goederen) heb ik daar al naar toe gebracht. Neem ze mee, haal ze op en ga vlug naar huis. Nadat Fentori vertrokken was ging ook Kukwapon naar haar huis en pakte een slendang. Die was gemaakt van geklopte boombast. Kukwapon stak deze in brand en begon toen te schreeuwen: éééh, sta op jullie, mijn kindje is verbrand. Wawusin en de haren werden toen wakker. Ze keken rond en vroegen: waar is de man die wij hadden vastgebonden? Ze zagen dat Fentori er niet meer was en verdachten de oude vrouw Kukwapon ervan Fentori bevrijd te hebben. Ze sloegen Kukwapon tot haar neus plat was. Daarom hebben we hier een platte neus en eten niet de 'ula pendek' (korte slang) omdat we van die slang afstammen - van Kukwapon.

Nu moesten Wawusin en de haren een nieuwe list verzinnen om Fentori te vangen. Ze maakten een groot danshuis en nodigden alle mensen van elke stam uit om te komen dansen. Wawusin vroeg eerst de Karon. Die Karonmensen zongen het eerst. Wawusin keek toe. Er was inderdaad een jongen bij die heel mooi (*mafun*) was en die zij hadden versierd met kralen, armbanden en allerlei soorten bloemen, opdat Wawusin zou denken dat het Fentori zou zijn. En ze zongen en dansten: Fentori is gekomen, Fentori is al gekomen. Ook de mensen van Wawusin zeiden: Fentori, hij is gekomen. Maar Wawusin antwoordde: dat is Fentori niet, dat is iemand anders. Daarop vertrokken de Karon weer. Ook de Meax, Hatam, Anason en de Amberbaken kwamen en hadden elk een jongen versierd zoals de Karon hadden gedaan. Als laatsten werden de Kebar zelf uitgenodigd beginnende bij Senopi en allen kwamen naar het danshuis. Babuafé kwam en ook Fentori volgde tenslotte met zijn mensen. Wawusin zag toen Fentori en herkende hem: Fentori *kawa* (Fentori 'sudah': 'hi is er'). Maar Fentori's vrouwen begonnen te dansen met het kapmes in de hand. Wawusin greep Fentori en wilde hem vastbinden met het lange haar van haar armen. Maar de vrouwen van Fentori sneden dat met hun kapmessen steeds door en "stand by" [een uitdrukking die populair werd in Kebar na de installatie van de radiozender]. Fentori was nog steeds vrij en begon toen zelf te zingen:

Van de sago-boom eet ik het binnenste  
van de bladeren maak ik dakbedekking  
van het blad van de enau-boom maak ik dakbedekking  
het binnenste eet ik en het water ervan drink ik  
van rotan maak ik touwen om een huis te bouwen  
de bladeren gebruik ik niet  
het binnenste eet ik niet  
het water drink ik niet.

Bij al de raadgevingen die Fentori zong kwamen de betreffende bomen: allerlei soorten 'nibung', rotan, sago, 'enau' - ze kwamen allemaal één voor één maar Fentori stuurde ze allemaal terug want ze hadden óf te veel doornen óf ze waren niet hoog genoeg. Toen was de beurt aan de klapperboom. Die kwam als laatste en viel precies midden op het dans-

huis, doorboorde het dak juist waar Fentori en de zijnen stonden. Fentori gaf zijn mensen - waaronder Babuafé - bevel in de klapperboom te klimmen. Iedereen hield zich daar vast aan een vrucht of een jong blad ('*daun hidup*'), waarna Fentori vroeg om benzine en wind. Toen begon de klapperboom te ronken als een vliegtuig en steeg op. Echter, Kukwapon die met de twee zontjes van Fentori een uitgedroogd blad ('*daun kering*') had gegrepen viel terug op aarde. De klapper steeg uit zichzelf verder op en nam Fentori en de zijnen mee. We weten niet waarheen. Naar het westen, of noorden of zuiden? De mensen wisten dat vroeger niet. Maar nu denken we naar het westen omdat de mensen vandaar een witte huid hebben net als Fentori. Wij hier zijn nakomelingen van Kukwapon: onze huid is zwart en wij hebben een platte neus." (Anjai 12/3/78.)

Een zeer korte versie van deze mythe is te vinden in een tourneeverslag: Labree 1957. Sommige elementen wijken iets af van mijn versie. Labree's informant in 1956 was Frans Inam - in feite Frans Auri uit Inam. Zowel de persoon - die ik goed heb gekend - als zijn plaats van herkomst vormen geen garantie voor de juistheid van zijn informatie.

### 1.2. *Tumbi: oorsprongsmythe van de clan Ajoin (eerste versie)*

Wat de registratie van dit verhaal betreft geldt hetzelfde als datgene wat ter inleiding op het Fentori-verhaal is meegedeeld, met dit verschil dat dit is opgetekend uit de mond van het oudste lid - tevens adathoofd - van de clan Ajoin. Beide verhalen werden ook met behulp van een cassette-recorder geregistreerd en onduidelijkheden naderhand met hulp van de vertaler nader toegelicht.

"Er leefden hier vroeger negen mensen: zeven mannen en twee vrouwen. Hun namen waren: Bitnari, Japrau, Bitron, Mangkoka, Boksara, Borasin, Punyangkebur, Naboworé en Sosapon. Op zekere dag werkten ze allemaal in de tuin en hadden ze de kleine kinderen thuis achtergelaten. Die kinderen zagen tijdens hun spel in een van de huizen het hol van een veldrat ('*tikus*'). Ze begonnen te graven en gingen net zo lang door tot ze de '*tikus*' vingen. Ze doodden de '*tikus*' en bonden hem vast als een varken. De bek werd dichtgebonden met *goropak*-blad, de tanden verwijderd, waarna de '*tikus*' werd geroosterd, geslacht als een varken en gezamenlijk opgegeten. Toen kwam de oude man Tumbi. Zijn haar was wit. Hij naderde de kinderen tot vlak bij het huis waar ze speelden. Het werd donker, terwijl het toch nog midden op de dag was. Maar de kinderen dachten dat de avond viel en begonnen te huilen: papa, papa, mama, mama. Toen riep Tumbi enkele kinderen bij zich: jullie zijn mijn kleinkinderen. Vervolgens wachtte hij tot de ouders naar huis terugkeerden van de tuinen. Toen de ouders thuis kwamen zeiden de kinderen die nog over waren: papa, mama, wij slapen al - het is al avond. Maar de ouders antwoordden: welnee, het is pas in de namiddag. Er waren toen nog maar twee kinderen over: de anderen waren al dood. Toen werd het opeens weer donker. Dat duurde drie dagen lang. De kinderen renden van huis tot huis. Maar Tumbi en de zijnen achtervolgden hen en huis na huis verdween samen met de bewoners: Bitnari werd een grote steen [*bit* betekent 'steen']; Japrau veranderde in een steen met drie uitstulpingen - die is er nog; één der vrouwen - Bitron - werd een gewone steen; Mangkoka veranderde in een heuvel; Boksara

een waringin-boom; Borasin - de echtgenote van Sosapon - wou weglopen maar werd een boom, als de vrouw van Lot uit de Bijbel; Puny-angebun werd ook een boom, Naboworé een *enau*-boom en Sosapon een rivier. De twee nog in leven gebleven kinderen renden verder tot ze het huis van Kukwapon bereikten. Zij baarde net een kind. Toen wilde Tumbi de kinderen niet langer achtervolgen, want hij was bang voor het bloed. Op die manier ontsnapten de overgebleven kinderen aan Tumbi. Tumbi stopte en het meer kwam tot daar. Maar Tumbi wilde geen meer achterlaten. Hij sprak: ik geef *alang-alang*. De kinderen waren Kukwapons huis al binnengegaan. De jongen en het meisje trouwden, ze kregen kinderen en die waren de voorouders van de Ajoimensen. Daarom kennen de Ajoi een taboe op het eten of het zien van de korte slang Kukwapon." (Anjai 12/3/78.)

### 1.3. *Takan: oorsprongsmythe van de Ajoi (tweede versie) en de Ariks*

"Eens hielden de mensen die tussen het huidige Ibeanari en Anjai woonden een eeteftest. Er was een vrouw met haar zoon die verkeerd eten kregen. '*Daging tikus dengan rica, dan ini tidak cocok: badan bedis tidak boleh dengan daging tikus*' (Het vlees van de 'tikus' met rode peper, en dat gaat niet samen: een hete 'buik' mag niet samengaan met het vlees van de 'tikus'). De vrouw werd kwaad en veranderde zichzelf en haar zoon in de slang Takan. Vervolgens zorgde ze voor een grote overstroming. Alle mensen verdronken, behalve Takan en haar zoon. Het water deerde hen niet want in de vorm van de slang waren ze een hele hoge berg opgekropen. Toen het water weer zakte veranderde Takan zichzelf en haar kind weer in gewone mensen. De zoon trouwde toen met zijn moeder, want er waren geen andere mensen in leven gebleven. Uit hun huwelijk werd een dochter geboren, die vervolgens met haar vader huwde. Hun kinderen werden de voorouders van de clan Ajoi. Op zekere dag had een van hun nakomelingen dorst. Hij liep in oostelijke richting om water te zoeken en bereikte de rivier Ariks, een zijstroompje van de Apii. Hij bleef daar wonen en zijn nakomelingen noemden zich naar die zijstroom. (*War* betekent 'water' en *-iks* dat het water stroomt. De Ajoi zijn genoemd naar de wilde '*keladi*' die langs de rivieren groeit. Tot nu toe mogen de Ajoi- en Ariksmensen geen slangen eten of zien."

(Informant Abraham Ariks, Anjai 1979.)

#### *Variant 1*

"Eens legden een man en vrouw een '*keladi*'-tuin aan. Hun kinderen, die thuis speelden, doodden een tam varken en riepen toen spottend: wordt wakker, eet nu maar '*keladi*'. Toen sprong het varken op, rende weg en vroeg Tumbi om hulp. Het werd warm en zeer droog. De rivier Anéi [Oost-Kebar] viel droog. Het bewijs ervan is dat de kinderen vissen konden pakken. Maar weldra werd het donker. De mensen zagen de huid van een slang, Tumbi die een casuaris had gedood trok een vleugelpen uit het beest en plantte die midden in het huis. Het huis brak doormidden en het water drong binnen en de mensen verdronken. De kinderen renden weg naar het huis van de vrouw Ajoran - die plaats is nu droog en er groeit wilde '*keladi*'. Ze gingen het huis van Ajoran binnen maar het water volgde. Toen renden ze naar Akmok - een plaats langs de Apii meer stroomafwaarts. Maar ook hier ontstond

een meer. De kinderen renden nog verder, naar Wondokuni (waar ook mensen woonden evenals te Akmok). Op die plaats verdwenen de kinderen en verdween ook het meer."  
(Arapi 1980.)

*Variant 2*

"Terwijl een varken geroosterd werd staken kinderen het varken met een stok, hielden het '*kasbi*' voor de neus en riepen: hé, eet jij niet van deze '*kasbi*'? Toen sprong het varken op en rende naar Wuob '*yang kumpul masyarakatnya: semua kali-kali kering*' (die de zijnen verzamelde: alle rivieren vielen droog). Wuob plantte een ijzerhoutboom midden in het huis en toen kwam al het water terug en verdrongen alle mensen."

*Variant 3*

"In het boven-Jambuanigebied ligt een meer dat *batiu* (taboe) is. Eens woonde hier de man Bacaya. Hij had daar tuinen en een varken. Ooit doodden kinderen dat varken, dat ze vervolgens roosterden. Ze riepen toen voor de grap: nou lopen, zoek maar eten in de tuinen. En ineens liep het varken weg en waren Bacaya en Wuob zeer kwaad."  
(Anjai 1980.)

*Variant 4*

"Bij de monding van de rivier Anari werkten een man en vrouw in hun tuin. Hun kinderen waren thuis gebleven. Zij hadden een '*tikus*' gedood met een harde suikerrietstengel. De wolven sloten zich en het werd warm. Toen kwam iemand van Wuob of Bajar. Het was Unan, hij had wit haar. De ouders kwamen thuis van de tuin en de kinderen waren blij want ze waren bang geworden. Toen kwam het water. Het begon vanuit het gat te stromen waaruit de kinderen de '*tikus*' hadden opgegraven. Het water steeg hoger en hoger tot alle mensen verdrongen. Een vrouw had nog getracht weg te rennen, maar was gevallen en veranderd in een steen - die is daar nog te vinden aan de oever van de rivier Wapin. Daar groeit nu van alles."  
(Akmuri 1980.)

*Variant 5*

"Ooit ging het helemaal mis in het dorp Aniti (Oost-Kebar). Kinderen hadden daar een '*tikus*' gedood en daarna geslacht met een hard stuk stengel van de rode suikerriet als mes. Maar dat was *batiu* (taboe): een '*tikus*' mocht je niet met een suikerrietstengel ('*kulit tebu merah*') slachten. Want als je dat deed volgde er een grote natuurramp: hevige regen, bliksem en onweer tegelijk. Het begon dan ook hard te regenen en het water steeg rond de huizen. Vervolgens kwam er een slang. Deze kon zich in een mens veranderen. De slang kwam en de kinderen en iedereen verdrong, uitgezonderd één kind dat naar een huis rende waar een vrouw juist een kind kreeg. Daar hield de overstroming op die de slang al had voorspeld. Eigenlijk waren het drie slangen: de vrouwelijke slang Sitin, en de mannelijke slangen Buofniat en Tabru. Toen de kinderen uitgeroerd waren ging alleen de vrouwelijke slang Sitin naar de huizen van de mensen - terwijl de andere twee zich verborgen hielden - en vertelde de mensen die terug kwamen van de tuinen wat er gebeurd was."  
(Jenderau 1980.)

#### 1.4. *Ikuonon: oorsprongsmythe van de Akari*

Dit verhaal werd genoteerd met behulp van twee tolken: één die het vanuit het Etskebi in het Kebar betaalde, en een ander die het in eenvoudig Indonesisch omzette. Van de laatste vertaling volgt - nu in het Nederlands - de letterlijke versie.

"Lang geleden, terwijl hun ouders in de tuin werkten, doodden hun kinderen de slang Kuwuob [een samenstelling van *kur* Wuob: slang Wuob]. Toen de ouders thuis kwamen hadden de kinderen de slang al opgegeten. De ouders waren heel erg kwaad. Ze maakten de *manim* en *ki:m* (middelen om vuur te maken) nat en gooiden het ver weg. Ze wilden dat de kinderen het niet zouden vinden en dood zouden gaan, nadat ze zelf stiekem wegtrokken. De kinderen, die in het huis waren achtergebleven, werden wakker en gingen hun ouders zoeken. Ze liepen en liepen maar zonder resultaat. Toen kregen ze honger en aten allerlei wilde vruchten zodat ze steeds moesten overgeven. Nadat ze een berg hadden beklommen zagen ze nevels in de verte en dachten dat het rook was. Ze begonnen te huilen: zijn papa en mama daar? En ze zochten verder tot ze bij de oude vrouw ('*nenek*': grootmoeder) Ikuonon kwamen. De jongen dacht dat het zijn moeder was en Ikuonon peinsde: is dit een boze geest of een dode die daar komt? Ze riep: ga terug en haal je zusje eerst. De kinderen bleven slapen bij Ikuonon en die zorgde voor hen tot ze groot waren. Toen maakten de mensen van Ikuonon een danshuis en nodigden iedereen uit. Eerst de Meax - maar de ouders van de kinderen waren niet onder hen, toen de Karon - maar ook nu geen ouders, vervolgens de mensen van de vlakte - maar de ouders van de kinderen bevonden zich ook niet onder hen. Als laatste kwamen de kustmensen en hieronder herkenden de kinderen wel hun ouders. Daarop gingen ze met hun ouders mee naar de kust en nu roept Ikuonon hen nog steeds: ku, ku. Ze wil de kinderen terug en vraagt hen aan de kust of zij '*manik-manik*' (kralenkettingen en armbanden e.d.) willen meenemen. Ikuonon is een groene vogel die zich in een mens kan veranderen. Ze kreeg een zoon Matèma. Matèma kreeg een dochter Kisaukon. Haar zoon Akuabua is de vader van de huidige Akari [zie genealogie Akari]."

(Akari-kamp 'Anari' 1980.)

#### 1.5. *Jubewi en Junon: oorsprongsmythe van de Anari*

"In Oost-Kebar leefden vroeger twee goden ('*dewa-dewa*'): de oudste heette Jubewi en zijn zoon of jongere broer Junon. Jubewi woonde juist ten oosten van het huidige Jenderau over de rivier Anéi op de uitloper van de berg Sitori waar nu nog een ijzerhoutboom staat. Als Jubewi naar het westen keek kon hij de rook zien opstijgen te Mawi, de plaats waar Junon woonde. Junon werkte nooit. Hij hoefde maar te spreken en wat hij maar wilde was er.

Jubewi wilde Junon eens een keer opzoeken en schiep toen een rivier tot aan Mawi. Hij maakte een rotanbrug en groef onder een berg door. Het water gaat daar naar binnen en komt er aan de andere kant weer uit. Jubewi volgde het water en ontmoette Junon. Junon had juist een stuk van de stengel van een palmboom afgekapt en de '*enau*' (palmwijn) stroomde zo snel dat Junon de bamboe om het op te vangen had weggegooid en rechtstreeks van de boom dronk. Junon dronk tot hij dronken

was. Jubewi bewerkte ook een boom, maar dit was de 'nibung'-palm. Het vocht van deze boom was echter niet lekker en veroorzaakte jeuk. Junon zei toen: hier, drink maar van mijn boom. Jubewi dronk van de 'enau'-boom en zei toen: goed, maar het vocht stroomt veel te snel; drink niet zoveel tot je dronken bent, want dan maak je maar brokken. Vervolgens kapte Jubewi op de juiste wijze zodat tot vandaag toe het vocht slechts langzaam uit de stengel druipt.

Na dit voorval keerde Jubewi terug naar Sitori, maar omdat hij Junon niet kon vergeten en niet vertrouwde ging hij opnieuw naar Mawi. Hier weer aangekomen zag Jubewi dat Junon huizen schiep en gelijk vulde met mensen, zowel volwassenen als kinderen. Die mensen waren allemaal dronken en Junon bepaalde dat ze geen kleren hoefden te dragen: 'sebarang saja' (vrij, geen regels, ordeloos). Jubewi was het hier niet mee eens en zei tegen Junon: zo moet het niet. Mensen moeten eerst trouwen en kain timur, varkens en goederen betalen. Junon protesteerde niet.

Een andere keer toen Junon met zijn hond naar het bos ging om te jagen, zag Jubewi dat de vrouwen die Junon geschapen had een zeer grote vulva hadden. Jubewi mat dat eens na en dacht: dat kan zo niet. Hij veranderde dat tot hij de maat klein genoeg vond.

Junon schiep ook een tuin. Hij nam slechts één stok, sloot zijn ogen en sprak en zle er was een complete omheining. Zo plantte hij ook één kasbi, keladi, suikerriet, banaan, zoete aardappel, van alles slechts één. Dan sprak hij en was er van dat alles ineens heel veel. Junon zei: wat gemakkelijk kan, doen we niet moeilijk ('*gampang saja, jangan bikin pusing*'). Maar Jubewi was het hier niet mee eens: nee, er moet eerst worden gewerkt. Weer een andere keer wilde Junon jagen. Maar hij sprak slechts en de varkens kwamen vanzelf. Jubewi weer: je mag ze niet allemaal tegelijk vangen, maar slechts één voor één. En wat Jubewi zei gebeurde en kon niet meer worden veranderd. Wat Junon ook deed, het werd door Jubewi gecorrigeerd.

Toen op een dag hielden ze een feest op de plaats waar Jubewi woonde. Het was een soort afscheidsfeest, want Junon was kwaad omdat Jubewi alles wat Junon deed tegenhield. Daarna vertrok Junon in westelijke richting naar de rivier Anari, voorbij Foti waarna hij de berg Jama-wii afdaalde tot aan de rivier Aropi - een zijstroom van de Anari. Junon dronk en dronk en herinnerde zich zijn oudere broer weer. Hij keerde terug naar Jubewi en haalde: bamboe, 'langsat' en 'burah merah' [langsat wordt gebruikt voor de gisting van de 'enau'; 'buah merah' hier niet verder gespecificeerd]. Jubewi volgde nu zijn jongere broer en dronk ook 'enau' tot hij dronken was. Waar hij links en rechts een voet zette ontstonden kleine gaten, waar hij viel kwamen grote gaten. Jubewi volgde Junon tot aan de Aropi. Hier gaf Jubewi over en daarom zijn daar nu zoveel 'enau'-bomen en niet in het boven-Anarigebied. Toen Jubewi de rivier Anari tot aan de monding van de Ajami gevolgd was zag hij rook en riep: hé, is mijn jongere broer daar? Maar Junon antwoordde: blijf jij daar maar aan de andere kant van de Ajami. En nu heten de bergen aan weerszijden van de monding van de Ajami nog Jubewi en Junon. Jubewi bleef daar wonen en zei op een dag tegen Junon dat hij moest gaan jagen. Zelf liep Jubewi naar de tuin van Junon met een groot kapmes. Hij kapte in de bananen, kasbi en suikerriet en keerde daarop naar huis terug waar hij een gat van 10 cm in de buitenwand maakte. Op het moment dat Junon moe huiswaarts keerde blies Jubewi door dat gat zodat het hard begon te waaien. Alle planten schud-

den heen en weer. Jubewi schreeuwde naar Junon: Junon, vasthouden. Zelf hield Jubewi een bananenplant vast die hij niet bewerkt had met zijn kapmes. Junon rende heen en weer maar tevergeefs, alle planten en bomen waaiden om.<sup>1</sup>

Een andere keer toen Junon weer op jacht was hield Jubewi hem opnieuw voor de gek. Ditmaal met het leger van een wild varken. Jubewi kapte brandhout op een zekere plaats waarop hij naar huis ging en zei: regen val neer. En het begon te regenen zodat Junon ook huiswaarts keerde. Hier aangekomen zei Jubewi tegen hem: jongere broer, ga snel naar de plek waar ik net dit brandhout kapte. Er zit daar een groot varken. Junon ging op weg maar Jubewi ook en die nam een kortere weg naar de zelfde plaats waar hij zich vlug verschool. Toen Junon naderde deed Jubewi met zijn voet het gras bewegen alsof zich daar een varken had verborgen. Junon stak toe met zijn speer maar miste. Bang voor het mogelijk gewonde varken klom hij toen in een boom. Maar die boom had Jubewi ook al met zijn kapmes bewerkt zodat Junon met boom en al terugviel. Jubewi die dit had afgewacht riep nu: hu... hu, en prikte Junon met het kapmes tot deze hevig schreeuwend naar huis vluchtte. Jubewi ging toen ook terug maar nam weer de kortere weg. Toen Junon arriveerde vroeg Jubewi belangstellend naar zijn wonden. Junon: het varken heeft mij gestoken. Jubewi: kijk, ik heb ook een wond - van mijn kapmes. Nu was Junon boos op Jubewi en wilde hem ook bedriegen. Hij haalde een 'luri' (kleine papegaai) uit een gat in een 'nibung'-boom en zei tegen Jubewi: er is er nog een, probeer in het gat te kruipen maar eerst met je hoofd - anders kun je er niet bij. Jubewi kroop in het gat maar viel in de boom en bleef daar drie dagen. Toen spleet de 'nibung' open als gevolg van het feit dat Jubewi zich trachtte te krabben nadat muskieten hem hadden gebeten. Jubewi keerde terug naar huis en verbood Junon nu van alles: 'genemon', 'nibung' en 'enau' (boomsoorten) mag je alleen binden - niet erin kappen want dan ga je dood, de trap naar mijn huis is taboe, het water hier mag de voeten niet raken, als je een varken gedood hebt mag je niet langs mijn trap, je moet het de mensen laten weten, ze mogen mijn huis niet naderen, vertel ze ook dat kinderen niet gedragen mogen worden als ze de rivier oversteken, ze mogen alleen voet voor voet hier langs lopen, een geschoten varken moet eerst geroosterd worden voor ze de rivier hier oversteken, pijlpunten moeten worden afgeschermd met een stuk hout. Junon was het nu beu. Jubewi hield teveel tegen. Junon riep een arend genaamd Coyé, Kangkan of Niru en gaf die opdracht zich met Jubewi te verwijderen. Dat gebeurde ook: de vogel greep Jubewi en vloog weg. Ze stegen hoger en hoger. Ineens was de vogel er niet meer. Maar Jubewi bleef stijgen en verdween toen uit het gezicht. Maar toen Jubewi verdwenen was had Junon geen buitengewone macht ('*kuasa penuh*') meer en moest hij voortaan werken tot hij er halfdood bij neerviel ('*sampai setengah mati*'). Junon wist niet dat hij zijn macht van Jubewi gekregen had. Junon gebruikte zijn macht voor verkeerde dingen. Het is maar goed dat de mens niet veel macht heeft: ze doen dan goede dingen maar ook heel slechte dingen. Dit verhaal is van de Anari. De Jenderau, Atay, Akmuri en Asitimensen hadden oorspronkelijk elk hun deel van dit verhaal dat de anderen niet mochten vertellen. Nu is dat niet meer zo. De Apoki, Akmuri en Asitimensen zeggen van de vogel Niru, die Jubewi verwijderde, af te stammen. Ze mogen die vogel niet eten." (Atay 1978, Akmuri 1979 en Aniti 1979.)



### 1.6. Sièp: oorsprongsverhaal van de Arwam en Awabiti

"Aan de monding van de rivier Anéi verbleef Sièp. Hij was geen gewoon mens maar een 'hantu' (spook, boze geest). Een vrouw - wel een normaal mens - gooide aan de bovenloop van de rivier Arwam [een bronrivier van de Anéi] kalebassen en vruchten in het water. Benedenstreams zag Sièp deze vruchten en volgde toen de Anéi stroomopwaarts om te zien waar ze vandaan kwamen. Toen ontmoette hij de vrouw en ze trouwden. Hun nakomelingen zijn nu de Arwam- en Awabitimensen." (Aniti 1980.)

### 1.7. Warmod en Iwedsgai: oorsprongsmythe van de gemengde Arfu-Meaxbevolking in het Kasigebied

Deze mythe - die ik in Oost-Amberbaken noteerde - neem ik hier op omdat ze weergeeft hoe de aan de Kebar verwante Arfu hun betrekking tot de Oost-Kebar en de Meax zien. Behalve dat we hier ook 'Kebar'-elementen als de 'verloren vader' en angst voor 'verkeerd slachten' tegenkomen, bevat ze ook de afstammingsreeks van deze gemengde Arfu-Meaxbevolking tot de eerste Meaxman die de oostkust van Amberbaken bereikte.

"Aan de kust bij de monding van de rivier Kasi woonde de vrouw Warmod. Op een dag ging ze baden in de Kasi. Aan de bron van deze rivier woonde de man Kabi. Hij wilde trouwen en gooide daarom een vrucht *mosud efek* gevuld met zijn sperma in de rivier. Deze vrucht raakte steeds Warmod die benedenstreams bezig was te baden. Ze gooide de vrucht weg maar deze kwam steeds terug en sprak: gooi mij niet steeds weg - ik kom van Kabi. Toen raakte ze in verwachting en kreeg een zoon genaamd Iwedsgai. De zoon groeide op en toen hij groot was wilde hij zijn vader zoeken, maakte een prauw en volgde de Kasi stroomopwaarts. Hij had een 'tifa' (trom) meegenomen. Bij elke zijstroom sloeg hij op de trom maar deze zweeg zodat Iwedsgai de Kasi verder stroomopwaarts bleef volgen. Tot hij bij een zijstroom genaamd Inai kwam, hier gaf de trom antwoord zodat Iwedsgai de Inai volgde. Daar zag hij op een berg een huis. Hij verborg zijn prauw aan de oever van de Inai en beklom de berg naar het huis. Maar er was niemand in het huis en Iwedsgai ging toen slapen. Even later kwam iemand naar het huis toe en diens hond begon te blaffen. Iwedsgai werd wakker en zag een man. Ze begonnen te praten en het werd duidelijk dat Iwedsgai zijn vader Kabi gevonden had. Deze had een tuin aangelegd met een varkenskaak als gereedschap. Als Kabi op jacht ging werkte Iwedsgai in die tuin en zijn vader stond verbaasd hoeveel werk Iwedsgai daar steeds verzette. Maar Iwedsgai had een bijl meegenomen, die hij echter voor zijn vader verborgen had gehouden. Dat duurde drie dagen. Toen zag Kabi een keer het gereedschap opflitsen in de zon. Iwedsgai gaf toen een mes aan Kabi. De laatste ging weer op jacht maar kwam 's - avonds niet thuis en de volgende dag ook niet. Iwedsgai wachtte en wachtte tot hij kwaad werd en vertrok. Kabi was evenwel niet gelukkig in de jacht. Ten slotte ving hij een koeskoes. Toen hij de koeskoes slachtte sneed hij zich daarbij met het mes in de vinger. Deze begon enorm te bloeden. Kabi dacht: heb ik de koeskoes verkeerd geslacht? Maar de vinger bleef bloeden. Toen vroeg Kabi zich af of Iwedsgai misschien vertrokken was en de vinger hield prompt op met bloeden. Nu

wist Kabi dat zijn zoon weggegaan was. Kabi vertrok onmiddellijk en liet de koeskoes liggen. Hij riep de bergen en de rivieren - behalve de Kasi - te hulp opdat zij Iwedsgai zouden keren. Halverwege dicht bij de bron van de rivier Manim zag hij de prauw van Iwedsgai. Boos als hij was begon hij de prauw kapot te slaan. De plaats waar dit gebeurde heet Bisumi. De grond is er vlak en er groeit veel sago en 'kayu semen' (damar?). Daar kwam ook Iwedsgai opdagen. Ze verzoenden zich en samen repareerden ze de prauw waarmee ze naar de kust afzakten. Iwedsgai begroette zijn moeder en zei: '*orang hitam ini mama punya laki-laki*' (deze zwarte man hier is moeders echtgenoot). Wij Arfumensen zijn de nakomelingen van Iwedsgai. De Meax hier zijn ook nakomelingen van de vrouw Warmod. Een '*mama turunan Warmod*' (nakomelinge van Warmod) huwde met een man die uit de bergen richting Moskona [centrale Oost-Vogelkop] naar de kust was komen afzakken. Hij heette Mosjoi. Ze kregen een zoon genaamd Irmos, Irmos had een dochter Ejougru, Ejougru kreeg Irfa, Irfa kreeg Irum, Irum kreeg Ikai, Ikai was de vader van Isow, Isow kreeg Inska en Inska was onze vader. Zij zijn de voorouders van de Meax hier: de Moksit, Matabuan, Mosjoi en Kasi. Mosjoi zelf bleef niet hier aan de kust wonen maar trok later naar het westen."

(Informanten: Marten Kasi en Martinus Moksit, Sidei 1977.)

#### 1.8. Legende over het kannibalisme van de Karon

"Eens leefden op de vlakte tussen hier en Anjai twee enorm grote varkens, een beer en een zeug. De beer was half mens, half varken. Wanneer wij van de Jembun {Karon-Pantai-taalgroep} naar het oosten liepen konden we nooit voorbij de plaats waar die varkens verbleven. De mensen durfden die plek niet te passeren. De Jambuani konden de Ajoin niet opzoeken en omgekeerd. Toen vroegen de mensen de komst van Mom. 'Mom' betekent 'wil niet' en was de zoon van een boze vrouw genaamd Waubuakuaron. Mom was niet blij haar als moeder te hebben. Hij zocht daarom ooit een rood blad *wakmur*. Na dit blad belezen te hebben wreef hij er zich mee in. De woorden die hij sprak weten wij niet. De borsten van zijn moeder werden droog en een satan ontsnapte haar. Toen ging ze dood. Mom kreeg echter de '*kuasa obat*' (macht over medicijnen) van zijn moeder. Hij probeerde die macht uit op twee agressieve honden die hij doodde. De hulp van deze Mom werd door de mensen te Anjai ingeroepen. Mom kwam en klom in een hoge ijzerhoutboom van waaruit hij het leger van de varkens bestudeerde. Daarop klom hij weer naar beneden, belas een blad en begon een tunnel te graven. Hij groef door tot onder het leger van de varkens en werkte zich daar omhoog. Hij kwam uit vlak voor de snuit van de beer die hij meteen dood stak met een mes gemaakt van het bot van een casuaris. De zeug rende weg en is nooit meer terug gezien. Mom klom weer in de boom en zag de mensen daar zich verzamelen om de beer te slachten. Toen werden de Karon [bedoeld Karon Dori] geroepen. De Karon kregen het mens-deel van het varken en aten dat op. Het varkensdeel was voor de Kebar. De plaats waar dit gebeurde lag vlak bij het huidige Anjai en wordt Bakafururi of Bicèrak genoemd."

(Informanten: Dataniyel Sidik en Isak Ajoin e.a., Arapi 1979.)

### 1.9. Legende over de oorsprong van de bafniët-hekserij

"Op een dag ging een vader met zijn zoon op jacht. Ze doodden een zeer grote slang. De zoon bleef bij het dode dier wachten terwijl de vader elders bamboe kapte om de slang in te kunnen doen. Maar hij bleef lang weg zodat de zoon bang werd en in een boom klom van waaruit hij de slang in de gaten hield. Niet lang daarna kwam er een andere slang. Die plukte een blad van een bepaalde boom dichtbij waarmee hij de dode slang weer tot leven bracht. De zoon in de boom had alles gezien en wist hoe de slang te werk ging. De beide slangen verwijderden zich. Toen kwam de vader terug en hij vroeg waar de slang gebleven was die ze gedood hadden. Daarop vertelde de zoon hem wat hij had gezien. Nu wilden zij dit ook proberen en doodden een schurftige hond. Ze haalden een blad van dezelfde boom waarvan ook de tweede slang een blad had geplukt en begonnen te blazen op de wond van de dode hond. Deze werd weer levend en gedrieën gingen ze naar huis waar echter de hond niet lang daarna toch dood neerviel. Toen wilden ze dit op een mens uitproberen. Ze doodden een oude vrouw en herhaalden wat ze met de hond gedaan hadden. Ook de oude vrouw kwam weer tot leven maar stierf ook later in haar huis. Daarop trokken de vader en zoon de betreffende boom met behulp van een bamboe met wortel en al uit de grond, want de boom was niet hoog en had geen sterke wortels. Ze namen de struik mee en plantten die vlakbij hun eigen huis. Ze zorgden goed voor de struik zodat deze spoedig weer bladeren kreeg. Die maakten ze goed schoon opdat rupsen en slangen ze zouden gaan eten. Dat gebeurde dan ook. Vervolgens verzamelden vader en zoon 'jeuk-bladeren' ('*daun gatal*') waarmee ze de grond onder de boom bedekten. De rupsen en slangen die uit de boom op de jeuk-bladeren vielen veranderden in een steen. Deze stenen wikkelden ze in een blad en stopten ze in hun '*noken*' (draagtasje) om daarmee mensen te kunnen doden. Deze hekserij heet *bafniët-kok* en wordt tot vandaag toe gebruikt om anderen te doden." (Jenderau-Aniti 1979.)

### 1.10. Legende over de loop van de rivieren

"Eens nodigde de rivier Anéi in Oost-Kebar andere rivieren als de Apii, Apriri, Kasi en Ayfat uit voor een feestmaal. De Anéi had als eten bomen, aarde en wildgroei, dat gewoonlijk langs rivieroeveren te vinden is, klaargemaakt en wachtte op de gasten. Maar die versierden nog hun haar en lichaam en waren uiteindelijk zo laat klaar dat ze niet op tijd kwamen. De Anéi was al begonnen te stromen en ontmoette halverwege de Kasi die daardoor in noord-oostelijke richting werd afgebogen en aan de noordkust de zee bereikte. Ze braken hier door de bergen heen waardoor de Apriri en de Apii westwaarts stroomden en halverwege de Ayfat ontmoetten die erg laat was en langzaam stroomde. De Ayfat werd hierdoor in zuidelijke richting afgebogen en gezamenlijk sterk braken ze door de bergen tot ze bij de zuidkust uitkwamen."

## 2. De Kebarmythologie

De Kebar noemen hun mythen en oorsprongsverhalen '*ceritera wamit*' ('*ceritera*': verhalen). De oorsprong of betekenis van het woord *wamit*

kon men mij niet geven. Wel werd het omschreven als: '*seperti Alkitab punyai ceritera asal-usul*' (als de bijbel die ook oorsprongsverhalen bevat). Behalve dat *wamit* dient als verzamelwoord voor de mythen en oorsprongslegenden, wordt het ook geassocieerd met de oorsprong van het leven als zodanig; als een kind dood wordt geboren of kort na de geboorte overlijdt plegen de Kebar te zeggen: '*Wamit tidak bikin kuat*' (Wamit heeft het niet sterk gemaakt). De naam (?) Wamit is 'heilig' en mag, overdag, niet vrij worden uitgesproken. Als dat wel gebeurt dan vrezende Kebar dat de 'hemel' zal neerkomen ('*pukram akan jatuh*'); *pukram* is het Kebarwoord voor wolken of luchten en de lokale vertaling van het bijbelse 'hemel'). Ook bij het vertellen van de *wamit*-verhalen moet de nodige zorg in acht worden genomen. Deze verhalen mogen vanouds alleen worden verteld als de kinderen al slapen of buiten gehoor zijn. Als een kind toevallig toch heeft meegeluisterd en gaat lachen om een fragment uit een *wamit*-verhaal, dan wordt het door de ouderen terecht gewezen met de woorden: "pas op, Wamit luistert mee". Het laatste betekent niet - volgens de uitdrukkelijke mededeling van de Kebar - dat Wamit wordt gevreesd, dit in tegenstelling tot Wuob over wie hieronder meer. Amberbaken-informanten hadden omtrent Wamit een meer uitgesproken mening dan de (taalverwante) Kebar. De Amberbaken zien in Wamit de schepper van de bossen, bergen, rivieren en mensen.<sup>2</sup>

De ideeën van de Kebar over Wamit zijn veel onduidelijker dan die over Wuob, die in het leven van de Kebar wel een duidelijke rol speelt. Wuob is de god van het water. Letterlijk betekent het woord *wuob* 'meer' of 'poel', of algemeen plaatsen waar water blijft staan en vanwaar het niet kan wegstromen<sup>3</sup>. Dergelijke plaatsen vormen voor de Kebar een potentiële bedreiging. Het zijn deze meren of poelen waar Wuob het water vasthoudt tot een '*banjir besar*' (grote overstroming: 'zondvloed') dreigt. Daarmee heeft Wuob ooit de mensheid gestraft, toen ze bepaalde taboes niet in acht namen. Wuob manifesteert zich in de oorsprongsmythe van de Ajoï onder de naam Tumbi als 'de oude man met het witte haar'. Tot de taboes die de Kebar in acht moeten nemen - willen ze Wuob niet kwaad maken - behoren voedseltaboes of verbodsbepalingen inzake de bereiding en eetvolgorde van delen van een geslacht varken of - vooral - een omzichtig omgaan met een bepaald soort slang, de veldrat ('*tikus*'), koeskoes en een soort hagedis ('*cicak*'). (We hebben hier te maken met dieren die als "anomalous animals" omschreven zouden kunnen worden: vgl. paragraaf 3.3., 3.5. en hoofdstuk IV, noot 18.) Genoemde dieren mogen niet op ongeoorloofde wijze gedood, geslacht of gegeten worden. Zou dit wel gebeuren dan maakt Wuob zich daar erg kwaad om en laat hij dat merken door hevige regenval gepaard gaande met onweer en bliksem te veroorzaken. Hierin opereert Wuob echter niet alleen. De bovengenoemde dieren worden - volgens informanten uit het Oost-Kebardorp Inam - beschouwd als de 'kinderen' van de vijf '*roh*' (geesten), genaamd: Nitorian, Wabiton, Ukumbi, Deberent en Arancana (de vijf geesten die ook in een medicijnman neerdalen om hem te helpen de oorzaak van een ziekte op te sporen; zie paragraaf 3.2.).

Volgens bovengenoemde informanten betekent het gelijktijdig optreden van zware regenval, bliksem en onweer dat de vrouwelijke '*setan*' (kwade geest) Wabiton haar houtvuur uiteen slaat (bliksem) en in huilen uitbarst (regen), uit woede en verdriet omdat ze een kind kwijt is. Het onweer zou betekenen dat Wabiton 'contact' maakt met de overige 'geesten' om samen haar kind te zoeken. Volgens een andere lezing - afkomstig van informanten in Akrin - betekent de bliksem dat "een vrouwe-

lijke *dewa* (god)", om dezelfde reden als bovengenoemd, kwaad stukken hout van haar houtvuur rondsmijt en daarbij haar "vriend" oproept '*yang menyertai telaga itu*' (die over het meer - water - gaat). In deze 'vrouwelijke *dewa*' is Wabiton herkenbaar, die contact opneemt met Wuob (die over het water heerst).

Het is vooral Wuob die men vreest. De Kebar kennen echter maatregelen om een - als zodanig door de Kebar ervaren - verstoord evenwicht in de relatie tot Wuob te herstellen (zie paragraaf 3.5.). De relatie tot Wuob wordt evenwel naast vrees ook gekenmerkt door een element van reciprociteit. Door het in acht nemen van taboes en rituele handelingen herinneren de mensen Wuob op het moment dat het natuurgeweld heel dreigend is in een speciaal 'offer'-ritueel aan zijn 'plicht' om de mensen nu niet met een zondvloed te straffen. De Kebar zijn zelfs niet zo afhankelijk van Wuob dat ze geen 'preventieve' maatregelen durven te nemen (zie de paragrafen 3.5. en 5.).

Tegenover Wuob en andere kwade machten hebben de mensen een bondgenoot in de goede slang-vrouw Kukwapon, die zichzelf in een mens kan veranderen. Zij is het die Tumbi (alias Wuob) met zijn zondvloed, waarmee huis na huis werd verzwolgen in de golven, tot stand weet te brengen door een kind te baren. Tumbi blijkt bang te zijn voor het bloed van Kukwapon en durft de mensen die naar Kukwapon zijn gevluht niet langer met het water te achtervolgen (zie 1.2. en 1.3., variant 5). Hier is het 'water' dat 'dood' brengt en afkomstig is van Wuob die 'kwaad' wil, niet opgewassen tegen het (sterke) 'bloed' dat 'leven' brengt en afkomstig is van de 'goede' Kukwapon.

Kukwapon wordt ook wel Ikuonon, Takan of eenvoudig *kur* (slang) genoemd. Ze staat dichterbij de mensen dan Wuob of Wabiton (en werd door een Ariks-informant zelfs in derde opgaande generatie - half schertsend - als voorouder genoemd).

Naast de goede slang-vrouw Kukwapon (en de haren), waarvan de Kebar zeggen af te stammen (zie de Fentori mythe, 1.1.), komen we in de *wamit*-verhalen ook 'kwade' vrouwelijke en mannelijke slangen tegen.

Ook de slechte en kwade slang-vrouw Wawusin kan zich in een gewoon mens transformeren. Zij is het die de 'goede' cultuurheld Fentori in haar haar wist te strikken, waarna hij echter bevrijd werd door Kukwapon (zie mythe Fentori).

In de oorsprongsmythe van de clan Jambuani komen we ook nog de slang-man Bacan, zwager van de vader (Babuafé) van Fentori, tegen. In het optreden van Bacan zouden we een soort initiatiedemoon kunnen herkennen, maar waar het optreden van Bacan in de *wamit*-verhalen slechts eenmalig is en nadere gegevens ontbreken is dit een gissing.

Wie vervolgens de slang-vrouw is in de tweede lezing van de oorsprongsmythe van de Ajoï - en de Ariksmensen -, is niet duidelijk. Volgens de eerste versie is het Kukwapon die de - nieuwe - voorouders van de Ajoï redt uit de klauwen van Tumbi (reden waarom de Ajoï en Ariksmensen de 'korte witte slang' niet mogen eten of zelfs niet mogen zien). In de tweede versie is echter ook sprake van een 'korte slang' ('*ular pendek*'), alleen heet die nu Takan. Deze wordt door de mensen bedrogen en zij straft daarop de mensheid met een zondvloed. (Zelf weet ze zich met haar zoon te veranderen in een slang en door een hoge berg te beklimmen aan de zondvloed te ontkomen. Als later het water weer gezakt is zijn zij de enige overlevenden, worden ze weer mensen en huwt de zoon met zijn moeder en daarna met de uit dat huwelijk geboren dochter-zuster en komen uit hen de Ajoï- en Arik-

mensen voort.) De rol van deze Takan is echter moeilijk te verenigen met die van Kukwapon uit de eerste versie van de oorsprongsmythe van de Ajai.

In het tot dusver beschreven en gereconstrueerde beeld van de Kebarmythologie - gebaseerd op de mythen en de daar omheen verkregen informatie - stond de god Wuob centraal. Een heel ander karakter hebben de oorsprongsmythen waarin niet sprake is van Wuob - of een zondvloed -, maar waarin cultuurhelden een rol spelen. Het Fentori-verhaal is op te splitsen in drie episodes: het leven zoals het was voor de komst van de cultuurheld, zijn optreden en vervolgens de ontredde- ring bij en na zijn vertrek. Voor de komst van Fentori waren de men- sen eigenlijk nog geen echte mensen: een man krijgt een kind (ook in West-Vogelkopmythen komt dit voor: Crockett 1942), doden komen weer tot leven, een man heeft een slang als zwager, heeft macht om een ri- vier met een rotan droog te slaan, bepaalt dat vrouwen voortaan kinde- ren zullen krijgen en geeft vissen hun plaats in de rivier. Ook kunnen de verschillende sexen (nog) niet goed met elkaar overweg en bedriegen elkaar voortdurend.

Dan komt Fentori. Hij valt op door zijn lichte huidskleur (geel: wit) en is *mafun* ('goed', 'schoon', 'zonder kwaad'). Als hij volwassen wordt heeft hij strijd te leveren met de kwade slang-vrouw Wawusin. Met hulp van zijn '*nenek*' (grootmoeder) - de goede slang-vrouw Kukwapon - slaagt Fentori erin aan Wawusin te ontsnappen. Kukwapon, die woont bij Wawusin (en de haren) wordt daarop door de laatste gestraft. Nog- maals heeft Fentori strijd te leveren met Wawusin, maar nu weet Fentori zich zonder hulp van Kukwapon te handhaven. De rollen zijn omge- keerd: het is nu Fentori die de zijnen ('*dia punyai orang*') - waaronder Kukwapon - gaat bevrijden van de kwade macht Wawusin door hun vertrek voor te bereiden. Fentori beveelt de komst van allerlei bomen. Wanneer als laatste de klapperboom komt klimt Fentori met de zijnen in deze boom, waarop hij met deze boom opstijgt en verdwijnt. Maar zijn 'grootmoeder' Kukwapon, die ook de zonen van Fentori bij zich heeft, maakt een fout. Zij grijpt een 'verdord' blad vast - in tegenstelling tot de anderen die een 'levend' blad vasthouden - en valt met de zoontjes van Fentori terug op de aarde. "Dat was erg dom van Kukwapon", was het commentaar van mijn informanten, "dankzij haar zijn wij Kebar, als nakomelingen van Kukwapon en de achtergebleven zonen van Fentori, dom gebleven en hebben wij nu net als Kukwapon een platte neus" (de neus van de slang-vrouw Kukwapon werd plat geslagen door Wawusin, nadat Kukwapon Fentori had geholpen om aan Wawusin te ontsnappen).

Opmerkelijk is dat Fentori voor zijn vertrek allerlei raadgevingen geeft 'hoe het leven ingericht dient te worden' (mijn interpretatie). Ook ontnam hij de achterblijvenden het meest gevaarlijk gif, zoals we eerder zagen. Vervolgens is het niet zonder betekenis dat volgens oudere in- formanten het vroeger niet bekend was waarheen Fentori vertrok, maar dat volgens jongere informanten hij naar het westen zou zijn gegaan. Deze verklaring vond bijval van de ouderen: na kennismaking met de eerste '*orang Barat*' (hier: Europeanen) nam men aan dat Fentori naar het westen was vertrokken omdat de mensen vandaar evenals Fentori een blanke huid hebben. Op mijn vraag of Fentori werd terugverwacht - in de betreffende mythe is daarvan geen sprake - luidde het antwoord noch ontkennend noch bevestigend: "wij weten niet of hij terugkomt". Wel wordt met die gedachte - in letterlijke zin - gespeeld. Toen ik voor het eerst in 1977 in Anjai uit het vliegtuig stapte, maakten een paar

oudere mannen een grapje waarover grote hilariteit ontstond. Naderhand werd mij verteld dat ze hadden gezegd: "Fentori *kawa*" (daar komt Fentori). Ook ontstond enige opwinding toen onze Nederlandse burens uit Manokwari voor een korte vakantie in Kebar met hun dochters uit het vliegtuig stapten. Het commentaar bij het zien van deze - zeer blonde - kinderen luidde toen: "Fentori *punyai turunan*" (de nakomelingen van Fentori). Tegen de eigen kinderen werd schertsend opgemerkt: "*Saudara-saudara punyai kuowa-binon*" (dat zijn jullie zusters).

Ik ben geneigd achter deze opmerking meer te zoeken dan alleen scherts. Tegen de achtergrond van een heilsbeweging die voor de Tweede Wereldoorlog in Kebar plaatsvond en de associatie van Fentori met Jezus toen men met het christendom werd geconfronteerd (zie paragraaf 4.3.), klinkt in de bovengenoemde schertsende opmerkingen een kennelijke verwachting door van een terugkeer van Fentori en daarmee een hoop op betere tijden.

Een andere cultuurheld, Jubewi, komen we tegen in de oorsprongsmythe van de Anari (hier 'Anari' in de betekenis van de mensen afkomstig uit het Anarigebied in de bergen ten zuiden van de vlakke (zie kaart 2). Gelet op het optreden van deze Jubewi valt de betreffende mythe (zie 1.5.) op te splitsen in twee episodes: het optreden van Jubewi en vervolgens zijn vertrek met gevolgen van dien. Het optreden van Jubewi wordt gekenmerkt door een voortdurend corrigeren van Junon. Alles wat Jubewi verricht wordt *mafun* (goed) of '*teratur*' (orde-lijk) genoemd, terwijl de verrichtingen van Junon worden bestempeld als '*sebarang saja*' (ordeloos). Beiden blijken te beschikken over '*kuasa penuh*' (almacht). Junon gebruikt die macht echter verkeerd, waarop Jubewi de fouten van Junon steeds herstelt en Junon de les leest. Junon wordt dit beu en gelast een grote vogel om Jubewi te verwijderen door met hem weg te vliegen. De vogel grijpt Jubewi en stijgt met hem op, al hoger en hoger - tot de vogel ineens is verdwenen. Maar dan blijkt dat Jubewi alleen verder opstijgt en tenslotte uit het zicht verdwijnt. Junon moet vervolgens tot de ontdekking komen dat hij zijn - scheppende - macht kwijt is en voortaan voor zijn bestaan hard moet werken '*sampai setengah mati*' (tot hij er half-dood bij neervalt). Junon wist namelijk niet dat zijn macht hem door Jubewi was gegeven. Omdat Junon niet wilde luisteren naar de raadgevingen van Jubewi is de laatste niet alleen uiteindelijk vertrokken maar ontnam hij Junon ook diens macht.

Bijzondere betekenis hecht ik aan een spontane opmerking van mijn (Atay)informanten naar aanleiding van deze mythe: "het is maar goed dat Junon diens macht werd ontnomen, want als de mens veel macht heeft doet hij goede dingen maar ook zeer slechte dingen". Het lot van de mensheid wordt hier op één lijn gezet met dat van Junon: in feit identificeren de Kebar hier zichzelf met Junon.

### 3. Geloofsvoorstellingen rond crisissituaties in het leven

#### 3.1. Geboorte

Voor de geboorte van een kind heeft men zich in de seksuele relatie soms te houden aan een taboe. Een vrouw van de clan Ajoin mag vier dagen lang geen seksuele gemeenschap hebben met haar echtgenoot van een andere clan als die echtgenoot slangevlees heeft gegeten. Zelf

mogen de Ajoï geen slangevlees eten, omdat zij volgens hun oorsprongsmythe afstammen van de slang. Heeft de echtgenoot van een Ajoïvrouw wel dit vlees gegeten, dan moet gedurende de periode dat hij het slangevlees in zijn lichaam verteert worden afgezien van sexuele omgang omdat zijn vrouw anders in contact komt met het 'bloed' van haar voorouders: de uitdrukking *efar untik* die in dit verband wordt gebezigd duidt erop dat men sexuele gemeenschap gedurende genoemde periode ziet als incest. Het bloed van de man is dan nog 'heet' ten opzichte van dat van de vrouw. Incest verstoort niet alleen de relatie tot de voorouders maar kan ook de geboorte van een *mabuak* (heks; zie paragraaf 3.3.) tot gevolg hebben.

Gedurende de tijd dat de vrouw in verwachting is mag ze geen veldrat ('*tikus*') of koeskoes met haar handen aanraken. Mocht ze vlees van deze dieren ongewild toch hebben gegeten dan zal ze moeten overgeven. Om dit te bereiken bereiden ouderen bladeren van de plant *tôfè* toe welke jeuk opwekt en spreken bepaalde woorden uit. Als de vrouw heeft overgegeven mogen tamme varkens de etensresten niet opeten. Indien dit wel gebeurt moet het varken worden gedood, anders zal het kind later door ziekte worden getroffen.

Vlak voor de geboorte van haar kind moet een vrouw zich afzonderen in een speciaal daarvoor gebouwd hutje aan de rand van de nederzetting. Eten wordt haar gebracht door een moeder of (schoon)zuster. Evenals gedurende de menstruatie mogen mannen niet in aanraking komen met bloed van de vrouw, opdat ze succesvol blijven in de jacht. (Om deze reden baden mannen en vrouwen afzonderlijk in een rivier: de mannen bovenstrooms en de vrouwen benedenstrooms.) Zijn vrouwen in hun menstruatieperiode dan mogen mannen niet van de vruchten of planten eten waar zij overheen is gestapt in de tuin, anders gaan de mannen hoesten en krijgen ze rood ontstoken ogen. Ook mogen vrouwen dan niet in de buurt komen van plaatsen die *batu* (taboe) zijn. De vrouw moet voor de geboorte van een kind ongeveer een maand in het hutje blijven. Kleine kinderen die haar volgen moeten bij haar blijven. Zouden ze vrij in het dorp rondlopen dan zou dit droogte tot gevolg hebben en verwoesting van de tuinen door varkens. Zolang een vrouw in verwachting is mag ze zelfs niet het kapes of '*noken*' van haar man aanraken. Ook moet ze een aantal voedseltaboes in acht nemen. Ze mag niet van de hals, tong of het hart van een wild varken eten - wel van een tam varken -, omdat wilde varkens zich anders niet meer zouden laten vangen. (Om die reden mogen vrouwen ook nooit een varken doden.) Ook mogen vrouwen en meisjes geen jaarvogel of casuaris eten. Wat de casuaris betreft: het kind dat daarna wordt geboren zou "een mond krijgen als de bek van een casuaris, de wijze waarop een casuaris gaat zitten overnemen of kwetsbaar worden voor de hekserij van de Karon - die wel casuarisvlees eten".<sup>4</sup> Als het kind geboren is moet de navelstreng met een mes van een speciaal soort bamboe *tui* doorgesneden worden. (Deze bamboesoort geldt als zeer gevaarlijk. De reden waarom heb ik niet kunnen achterhalen.) Overlijdt het kind bij de geboorte dan plegen de ouders te zeggen: Wamit heeft het niet sterk gemaakt.

Na de geboorte mag de moeder met het kind pas na vier dagen, laat in de middag, het hutje verlaten en weer in haar huis gaan wonen. Verlaten zij het hutje dan moet het gezicht van het kind naar buiten gericht zijn opdat het niet ziek zal worden. Is het kind een meisje dan moet de moeder met haar op de arm bij het verlaten van het hutje eerst



enig onkruid wieden, opdat het meisje later ijverig in de tuin zal werken. Is het een jongen, dan dient zij een kapmes of boog vast te houden zodat hij weet wat van hem wordt verwacht.

Een tweeling werd gezien als een teken dat de vrouw overspel had gepleegd. De laatstgeborene werd dan gedood, tenzij de eerste een jongen en de tweede een meisje was; dan werd de eerstgeborene gedood "omdat meisjes bij hun huwelijk 'harta' (bruidsprijsgoederen) opbrengen".

Zolang de kinderen de borst krijgen mogen ze van de vissoorten geen *menap* ('ikan kabus': grondel) en *moan* ('ikan sembilan': meerval) eten opdat ze niet stom worden.

Als middel om het krijgen van kinderen te voorkomen kennen de Kebar een plantje genaamd *uauf*. Wat het gebruik ervan betreft werd uitdrukkelijk vermeld dat het slechts in de tuin geplant werd en niet ingenomen behoefde te worden. Dit in tegenstelling tot een ander plantje genaamd *banondit* dat dient om wel kinderen te kunnen krijgen en waarvan een gekookt aftreksel wordt gedronken.<sup>5</sup>

### 3.2. Ziekte

Naast geboorte is ziekte een aangelegenheid in het leven van de Kebar die om speciale maatregelen vraagt. Veel voorkomende ziekten zijn malaria, filaria, tuberculose, longontsteking, bronchitis, dysenterie, framboesia, cascado. Ook lepra komt voor. In 1979 werden veel kinderen getroffen door een kinkhoestepidemie. Of ook cholera nog voorkomt is mij niet bekend, maar de Kebar kennen er wel een woord voor: *acara*.

Hoewel de polikliniek van de provinciale gezondheidszorg te Anjai druk wordt bezocht,<sup>6</sup> wordt de oorzaak van ziekte vaak gezocht in de overtreding van een taboe of in hekserij. De Kebar kennen veel middelen om zelf allerlei kwalen te bestrijden. Zo gebruikt men tegen hoofdpijn een blad genaamd *sièt* (dat eerst belezen dient te zijn door een 'dukun' medicijnman), tegen hoest *doom* ('kayu susu') en tegen krankzinnigheid ('gila') een mengsel van allerlei middelen. In hoeverre bepaalde bladeren of aftreksels verband houden met bepaalde zieke lichaamsdelen, of eigenschappen van de middelen met kenmerken van de ziekte, viel niet te achterhalen. Wel werd vaak als eigenschap door de Kebar zelf van hun middelen gezegd: "omdat ze koud" zijn (ter bestrijding van hoofdpijn of koorts) of "warm" (ter bestrijding van koortsrillingen). Ook heb ik het vermoeden - op grond van taboes op het eten van combinaties van soorten vruchten of bladeren met bepaalde soorten vlees -, dat de geneeskundige werking van een middel verband houdt met de kleur ervan ten opzichte van de 'diagnose' van de ziekte. Dit wil niet zeggen dat de Kebar totaal geen verband zien tussen gebrekkelijke hygiëne, malaria, een slangebeet, overmatig alcoholgebruik en ziekte, maar het vormt voor hen geen verklaring waarom juist die persoon op dat tijdstip en die plaats door ziekte getroffen wordt. Duurt een ziekte lang of is ze hevig, dan roept men de hulp in van de medicijnman. Wat zijn hulp - ongeveer - inhoudt vertelden mij een onderwijzer en een evangelist (de eerste een Biakker, de tweede een Kebar).

#### Case 14. De praktijken van een medicijnman ontmaskerd

"Eens was Paulina Jambuani ziek en had men er de 'dukun' (medicijnman) Leonard Wasabiti bij gehaald, juist toen wij de zieke wilden bezoeken. We verscholen ons en zagen dat Leonard met een bamboe bloed van

zijn tong op een groot kapmes aanbracht. In het huis riep hij de geest Wabiton aan. Ze geloven daar nog in. Op het moment dat wij naar binnengingen sloeg hij juist met het kapmes een bamboe doormidden, waaruit water, haar en bladeren vielen waarna hij het bloed op het kapmes liet zien. Wij hebben hem laten bekennen dat hij het bloed zelf met een 'lidi' (stokje) had aangebracht. Als zo'n zieke weer beter werd vroeg de *dukun* veel goederen als kralenkettingen, armbanden, 'kain cinta' of varkens als betaling. Ze zochten hun eigen voordeel door de mensen voor de gek te houden."

Volgens een versie van andere (Kebar-)informanten werd boven de zieke het blad *ituam* opgehangen om kwade geesten aan te trekken. De medicijnman gebood dan stilte en iedereen op een hulp na moest het huis verlaten. Dan sloeg hij met zijn kapmes het blad doormidden en liet hij zien dat er bloed op het kapmes zat. Dit werd als een teken gezien dat de boze geest was verslagen en wel zou verdwijnen. Andere informanten spraken van vijf geesten die door de medicijnman worden aangeroepen: Nitorian, Wabiton, Ukumbi, Deberent en Arancana. Zij dalen in de medicijnman neer en delen hem de oorzaak van de ziekte mee. Die oorzaak kan zijn een boze vooroudergeest of een 'suangi' (hekserij). Van de medicijnman krijgen de verwanten advies welke maatregelen ze moeten treffen om de voorouder weer gunstig te stemmen, of in welke richting de hekserij gezocht moet worden.

Veel Kebar zeggen niet meer in de medicijnman te geloven. Niettemin zijn er minstens twee actief in Kebar, van wie de namen alom bekend zijn. De lokale verpleger van de gezondheidsdienst vertrouwde mij toe dat hij de medicijnmannen niet tegenwerkte, omdat hij anders met uitsluitend crepeergevallen opgescheept zou worden. Er was nu een vorm van samenwerking in die zin dat de medicijnmannen soms patiënten doorstuurden naar de polikliniek.<sup>7</sup>

Van de medicijnmannen en de *mamir bafnièt* ('suangi'-mensen; zie hierna) wordt gezegd dat zij zijn opgeleid in de zogenaamde '*rumah adat*': adathuizen, waar jongens worden geïnitieerd en onderwezen in de '*ilmu gaib*' (magie). De Kebar zeggen zelf dergelijke huizen niet te hebben of ooit gehad te hebben, maar wel zouden jongens uit Kebar in de adathuizen van de Karon, Anason of Meax zijn onderwezen. De Kebar noemen deze huizen *wuon* (Karon), *asèn* of *mods* Moeis (Anason) of *mot* Meax (Meax). Ook zijn de Kebar op de hoogte van het bestaan van adathuizen in de West-Vogelkop: *suruk* (Ayamaru) of *woflé* (Teminabuan). Het bestaan van de adathuizen werd door Anason- en Karon-informanten bevestigd. Buiten het gebied van herkomst is men soms mededeelzamer over dit soort zaken. In Jayapura merkte een Anari-informant - zelf nauw verwant met de Akari - bij het zien van een foto van Akari in krijgscans, getooid met veren van de kleine en grote parpegai en jaarvogel, op dat deze veren betekenden dat de dragers er van eens in een adathuis opgenomen waren geweest. Genoemd werd een '*rumah Buon*' in het Ayfatgebied, wat in overeenstemming is met informatie afkomstig van Abobi-informanten die zeiden dat zij zelf op de grens van het Miun-Ayfatgebied pas weer een adathuis hadden opgericht. Ook Karon-informanten uit West-Kebar deelden mee nog in 1968 jongens te hebben geïnitieerd in een adathuis. Men was van pian om over twee à drie jaar - dus na een interval van zestien à zeventien jaar - weer een nieuw adathuis op te richten, maar zeker was men daarvan nog niet omdat het desahoofd en de pater er op tegen waren.

Over de initiatiepraktijken en de in het adathuis onderwezen kennis wilden de Karon amper informatie geven. Dit alles is uiterst geheim. Wie het geheim verbreekt is 'vogelvrij'. De Karon wilden alleen zeggen dat jongens van vijftien tot twintig jaar gedurende zes tot twaalf maanden in de adat en de '*ilmu gaib*' (magie) worden onderwezen. Niet alle jongens uit die leeftijdsgroep konden echter meedoen - hoewel dat wel zou moeten -, omdat een aantal van hen de school in de kustplaats Manokwari bezocht. In het adathuis moeten de jongens zich houden aan voedseltaboes. Varkensvlees en vis - uitgezonderd de '*ikan sembilan*' (meerval) - mogen niet worden gegeten. Al het voedsel dient geroosterd te worden en de uiteinden ervan mogen niet worden gegeten. In de adathuizen van de Karon waren ook wel Kebarjongens opgeleid. Of hier ook opgeleid werd in de *bafnièt* (zwarte magie) durfde niemand te zeggen (zie ook J.M. Schoorl 1979:116-7).

### 3.3. Dood

Nauw verbonden met de voorstelling van dood is het '*suangi*'-geloof. De Kebar - niet allen - zijn er zich van bewust (geworden) dat iemand kan doodgaan als gevolg van tuberculose, malaria met longontsteking, kinkhoest, een slangebeet, complicatie bij een bevalling, ouderdom, alcoholisme etc. Dergelijke doodsoorzaken vormen voor de (meeste) Kebar in veel gevallen, zoals eerder opgemerkt, geen verklaring waarom nu juist die persoon op dat moment op die bepaalde plaats moest sterven. Men zoekt hier meer achter en schrijft veel sterfgevallen toe aan de gevolgen van door anderen bedreven '*suangi*'-praktijken.

Het '*suangi*'-geloof omvat zowel een geloof in het bestaan van heksen (hekserij) als een geloof in het bestaan van '*obat-suangi*' ('*suangi*'-medicijnen) waarmee toverij wordt bedreven. Wat het laatste betreft is een scherpe afbakening naar de aard van de middelen niet mogelijk. Naast magische middelen, die belezen dienen te worden, worden ook vergiften - aan de toxiciteit waarvan niet bij voorbaat getwijfeld hoeft te worden - gerekend tot de '*obat-suangi*'. De toepassing van vergiften wordt ook wel '*suangi-manusia*' genoemd (letterlijk: mensen-'*suangi*'), in tegenstelling tot de '*suangi*' waar een heks aan te pas komt. De Kebar verstaan onder 'toverij' dus meer dan alleen het gebruik van magische middelen, of liever, het onderscheid magisch en niet-magisch is niet voor alle '*obat-suangi*' duidelijk te trekken. Hekserij en toverij hebben gemeen dat beide activiteiten omvatten die gericht zijn op het uitschakelen van personen door ziekte of dood. Voor de Kebar komt het verschil tussen beide overeen met een door Van Baal gemaakt onderscheid:

"sorcery is magic deliberately performed to kill or harm other people, whereas witchcraft is the action emanating from a man or woman who is innately bad, who has something in him or her which enables their souls to leave their bodies at night to devour the souls of others in their sleep, thus causing almost incurable illness to their victims" (Van Baal 1981:193).

#### Hekserij

Het Kebarwoord voor 'heks' luidt *mabuak*. Een *mabuak* is meestal een vrouw.<sup>8</sup> Nog in 1972 vond in Anjai volgens mijn informanten een heksenproces plaats; het laatste, zo haastten ze mij te verzekeren. Hierover werd mij het volgende verteld.

*Case 15. Een heksenproces*

"Er stierven in die tijd veel kleine kinderen. Toen begonnen we te denken: '*jiwa anak-anak sudah dimakan*' (de geest van de kinderen was opgegeten). Nu hadden sommigen gezien dat de jonge vrouw Sarlotte M. vlees en beentjes als van de vingers van een jong kind in een bamboe had gekookt. Ze werd gegrepen en geslagen, waarna ze bekende mogelijk door een '*sétan*' [kwade geest] behekt te zijn. Ze werd toen door de aanwezige politieagent afkomstig uit Ayamaru in haar been geschoten zodat ze niet meer kon vluchten. Maar er was een duidelijk bewijs nodig en er werd een proef gedaan. De vrouw werd met water vermengd met spaanse peper overgoten. Maar er gebeurde niets met haar, zelfs haar ogen werden niet rood. Dit was het teken dat ze geen gewone vrouw was maar een *mabuak*. Daarop kreeg ze van haar mensen [verwanten] '*akar boreh*' [het giftige sap van de wortel van de derrisplant] te drinken tot ze dood neerviel. Op dat moment ontsnapte er een '*tikus*' (veldrat) uit haar schoot. Dit was het teken dat ze '*betul*' (inderdaad) een *mabuak* was en onze kinderen had opgegeten."

De *mabuak* (*maswerk*: Amberbaken; *mumbuk*: Meax) wordt wel gezien als de vrucht van een incest-verhouding. Een dergelijke verhouding zou resulteren in een speciaal soort '*suangi*' dat *babrat* wordt genoemd. Als gevolg van een incestueuze verhouding zou een '*telur-suangi*' ('*suangi*'-ei) in de buik van de betrokkenen achterblijven. Volgens het volksgeloof - 'vroeger', aldus de informanten - ontkiemten in dat ei dieren als een casuaris, slang, hond, rat of koeskoes (zie ook paragraaf 3.5.). Deze dieren verlaten van tijd tot tijd de lichaamsopening van de *mabuak* om eten te zoeken. De *mabuak* geeft hen dan vis. Als mensen kwaad zijn op iemand die - zonder dat dit nog bekend is - een *mabuak* is, dan lopen ze de kans dat de *mabuak* de bovengenoemde dieren op hen afstuurt om in hun lichamen te kruipen en hen van binnenuit op te eten. Dit zou pertinent de dood tot gevolg hebben. Het definitieve bewijs - achteraf - dat men echt met een *mabuak* te doen heeft gehad, is dat na de dood van deze persoon een veldrat uit zijn of haar lichaamsopeningen ontsnapt.

Het *mabuak*-zijn wordt behalve met incest ook wel in verband gebracht met erfelijkheid. Vooral dochters van een *mabuak* worden later zelf verdacht van hekserij.

Opmerkelijk is dat een *mabuak* het vooral op kinderen gemunt schijnt te hebben. Toen in 1979 in Kebar veel kinderen als gevolg van een kinkhoestepidemie overleden, gingen er geruchten dat er weer een *mabuak* actief zou zijn.

Werd iemand eenmaal ervan beschuldigd een *mabuak* te zijn, dan werd deze persoon na een volksgericht vrijwel altijd gedood en volgde eventueel een schadeloosstelling aan de nabestaanden van de slachtoffers van de *mabuak*. Voor dit laatste werden dan familieleden of kinderen van de *mabuak* als slaaf verkocht of geruild tegen goederen, die dan verdeeld werden onder de verwanten van de slachtoffers (vergelijk Case 4). Gebeurde dit niet dan werden in een raak (wraaktocht) familieleden van een *mabuak* overmeesterd en gedood of verkocht als slaaf. Van de vrouw die in 1972 na een heksenproces werd terechtgesteld, had men zonder succes nog een zoon geprobeerd te arresteren. Wat er van die zoon terecht is gekomen heb ik niet kunnen achterhalen. Op mijn vraag aan de bejaarde vader van de terechtgestelde vrouw of naaste verwanten inderdaad een actieve rol bij het volksgericht hadden gespeeld en

waarom, luidde zijn onmiddellijke antwoord: "*betul, betul, kalau tidak begitu nanti banyak rugi*" (inderdaad, inderdaad, zou dat niet zijn gebeurd dan zouden we veel schade hebben geleden). Hiermee bedoelde hij dat indien de naaste verwanten van de vrouw niet in het volksgericht zouden participeren, zij aansprakelijk gesteld zouden worden voor de dood van de kinderen waarvoor zij dan als de naaste verwanten van de *mabuak* zouden moeten betalen.<sup>9</sup>

Verder werd nog verteld dat de *mabuak* niet in een kist was begraven, maar zonder enig ceremonieel in de kleren die ze aanhad in een gat in de grond was gelegd en met aarde was toegedekt (over een kist legt men eerst nog een slaapmat). Wel had men ervoor gezorgd dat het gezicht van de *mabuak* naar het westen werd gekeerd (zie Case 24).

De *mabuak* werd omschreven als iemand die anderen niet in de ogen durfde te kijken of al oud was en rood ontstoken ogen had. Opmerkelijk is dat volgens de Kebar *mabuak* vooral actief 'waren' in het Amberbakengebied. Ook in berichten uit de vorige eeuw, afkomstig van zendingen in Doreh, wordt dikwijls gezegd dat de dood van een kind in Doreh werd toegeschreven aan een *manoin* (Het Biak-Numforees voor *mabuak*) in Amberbaken of was veroorzaakt door een slavin uit Amberbaken.<sup>10</sup> Wat het standpunt van de Kebar betreft, moet dit mogelijk in verband worden gebracht met het feit dat de bevolking van Amberbaken meer dan de Kebar te lijden zal hebben gehad van epidemieën die verspreid werden door de handelaren uit de Molukken.<sup>11</sup> Daardoor kan de kindersterfte bij de Amberbaken relatief groter zijn geweest dan bij de Kebar. Het is ook niet onmogelijk dat het Kebarstandpunt een oordeel betreft inzake de huwelijksregels bij de Amberbaken. Veel huwelijken van de Amberbaken grenzen naar Kebar-opvattingen aan incest. We hebben eerder gezien dat het *mabuak*-zijn wordt of werd geassocieerd met a. incest en b. erfelijkheid. Over de *mabuak/maswerk* bij de Amberbaken heb ik geen informatie. Wel kan worden opgemerkt dat Amberbaken-Saukorem-informanten mij zonder enige aanleiding eens vroegen of er een verband zou kunnen bestaan tussen een generatieslang huwen binnen de eigen verwantengroep of tussen steeds dezelfde groepen, en gevallen van '*sakit gila*' (krankzinnigheid) of '*sakit goyang*' (het laatste werd omschreven als een ziekte waarbij mensen plotseling de controle over handen en benen verloren en tenslotte de dood vonden doordat ze in een rivier of ravijn vielen).

#### Toverij

Een andere vorm van '*suangi*' dan de bovengenoemde *babrat* is de *bafniët*. Is bij de *babrat* sprake van een '*suangi*'-ei in de buik van een heks, ook bij de *bafniët* speelt een 'ei' een rol: de *bafniët-kok* (*kok*: 'ei' of 'steen'). Deze *bafniët-kok* wordt ook '*telur suangi*' ('*suangi*'-ei) genoemd en is het eigendom van de *mamir bafniët* (de *bafniët*-mens). De eigenschap van deze '*telur-suangi*' is dat die kan veranderen in een slang, waarmee mensen indirect kunnen worden gedood - aldus het volksgeloof. Wil iemand zich op een tegenstander wreken dan doodt hij of zij die tegenstander ongezien. Vervolgens wordt de hulp van een speciaal daarvoor ingehuurde *bafniët*-man ingeroepen, die zijn ei-steen in de wond van het slachtoffer duwt. Daarna geneest de wond en het slachtoffer wordt wakker als uit een diepe slaap. Intussen verandert de steen in zijn of haar lichaam in een slang en eet het slachtoffer van binnenuit op. Deze overlijdt dan 'ineens' - na weken of maanden - op onverklaarbare wijze. Daarna verlaat de slang ongezien het lichaam van

het slachtoffer en keert terug naar de eigenaar. De slang verandert dan weer in een steen en verdwijnt in het draagtasje van zijn eigenaar.<sup>12</sup> Deze wordt voor zijn diensten betaald met kain timur.

De *bafnièt* wordt evenals de hierna te behandelen 'suangi'-middelen door de Kebar gerekend tot de 'suangi-manusia' ('*manusia*': mens), omdat het een middel betreft dat door directe toediening via mensen doodt ('*bunuh langsung*'). Van de *mamir-bafnièt* wordt gezegd dat ze hun 'medicijnen' of 'suangi'-middelen in het oerwoud in een speciaal hutje (*motok*) bewaren. Niemand buiten de eigenaar weet de juiste plaats van zo'n hutje. Volgens de Kebar kopen de adathoofden de 'suangi'-medicijnen van de *bafnièt*-mensen tegen veel kain timur als ze niet zelf *bafnièt*-mens zijn. Of het laatste nu juist is of niet, eerder is in de persoon van Josefus Manggapak gebleken dat adathoofden handig gebruik weten te maken van het 'suangi'-geloof om hun eigen belangen te dienen en hun positie te versterken. Naast de *bafnièt-kok* kennen de Kebar nog allerlei andere 'suangi'-middelen die misschien zelf niet magisch genoemd kunnen worden, maar waarbij wel magische handelingen vereist zijn willen die middelen effectief zijn. Het verzamelwoord voor deze middelen is *pir*. Daarnaast zou er nog een ander - naar zeggen het meest giftige - middel hebben bestaan dat *sinanto* werd genoemd, maar volgens de overlevering werd dat middel de Kebar ontnomen door hun cultuurheld Fentori.

Als regel waren de Kebar weinig mededeelzaam over de bij hen voorkomende 'suangi'-middelen. Vaak beweerden ze dat zij 'vroeger' hun tegenstanders alleen maar met wapens doodden ('*bunuh betul*'; '*bunuh*': doden; '*betul*': zoals het hoort), maar dat de Karon en Meax veel gebruik maakten van de 'suangi'. Niettemin heb ik enkele gegevens kunnen verkrijgen, die bovendien getoetst konden worden aan een aantal al bestaande gegevens verzameld door de bestuursambtenaar Lamers of door hem verkregen van de eerste bestuursassistent van Kebar, Rehatta (Lamers 1939a:29). Dezelfde gegevens werden laten gepubliceerd door dr. W.K.H. Feuilletau de Bruyn, evenwel zonder verwijzing naar Lamers (Feuilletau de Bruyn 1947b).<sup>13</sup> Gezien de herkomst van de gegevens en het feit dat de gegeven benamingen overeenkomen met mijn eigen gegevens, acht ik bovengenoemde bronnen redelijk betrouwbaar. Als uitgangspunt voor de beschrijving van de *pir* neem ik de bovengenoemde bronnen, aangevuld met eigen informatie.

De Kebar maken onderscheid tussen vier soorten *pir* of *teram*: *pir batiwu*, *tram kotto*, *tram sanggwek* en *tram maningget*.<sup>14</sup>

De *pir batiwu* is een medicijn ('*obat*') waarmee men iemand die zich benedenwinds op enige afstand bevindt kan doden. Zelf hoorde ik in dit verband steeds de term '*pir tiup*'. (*Batiwu* lijkt een verbastering van '*batiu*' wat 'taboe' betekent in het Kebar, maar kan ook een verbastering zijn van het Indonesische '*tiup*'.) De toepassing van de *tram kotto* is als volgt. Het middel dient bevestigd te worden aan een kapmes waarmee, precies op het moment dat uitsluitend de stem wordt gehoord van de persoon die gedood moet worden, een stuk hout of een ander voorwerp doormidden gekapt dient te worden: de stem of ademtocht van de vijand is daarmee doorgesneden en de betreffende persoon zal spoedig sterven. De *tram (teram)sanggwek* is pas werkzaam na het uitspreken van de wens dat de vijand erdoor geraakt zal worden en deze er ook inderdaad door is geraakt. Het middel wordt (werd) geplaatst bij de ingang van een huis, de drempel van een huisdeur of op een dwars over een tuinpad gevallen boom. Het middel zou ook onder de nagel van

de duim verborgen gehouden kunnen worden - zonder dat de drager daar last van heeft -, om het af te schudden zodra de vijand in de buurt is, of om het op die vijand af te schieten met behulp van de middelvinger. Tenslotte is er nog de *tram manninget*. Ook dit middel dient naar de vijand geworpen te worden en werkt pas na directe aanraking. Voor al deze middelen geldt dat ze pas effectief zijn nadat de wens is uitgesproken dat a. de tegenstander er door zal sterven, en b. ook gezegd is hoe de tegenstander dient te sterven: door de beet van een slang, ziekte of op een andere wijze! Aan het bestaan van deze middelen wordt door noch de Kebar, noch de Karon, Miun en Meax getwijfeld. Bij de Karon heten ze *pofit*, bij de Miun *mots(o)mek* en bij de Meax *boswa*. Naast de genoemde *pir* of *teram* kennen de Kebar ook nog *nubuyafat*, giftige bladeren van een boom waarvan volgens de Meax-Arfu ook de wortels, *mosoku èwit(s)*, zeer giftig zijn. Dezelfde Meax-Arfu-informanten onderscheiden naast de *mere(i)t(s)'wuok* (= *bafnièt*) ook nog de 'obat suangi' *mosum fèkwèr* en *meynèfin*. Deze worden ook tot de 'obat tiup' gerekend. De *mosum fèkwèr* dient vermengd te worden met tabak. Indien men van deze tabak rookt en de geïnhaleerde rook in de richting van een persoon blaast die men wil doden, en hierbij bepaalde woorden uitspreekt, dan zal die persoon binnen twee maanden sterk vermageren en binnen één jaar sterven, aldus mijn informanten. Op mijn vraag of het slachtoffer dan bijvoorbeeld niet aan tuberculose overleden zou kunnen zijn volgde de (verwachte) tegenvraag: 'kenapa dia?' (waarom hij-zij?). *Meynèfin* is een soort snuif van fijngestampte bladeren dat in een bamboekokertje boven de stookplaats wordt bewaard om het droog te houden, opdat de giftige werking niet verloren gaat. De werking van dit middel komt overeen met de *pir batiwu* van de Kebar: opent men het kokertje en tikt men er tegenaan dan zou het benedenwinds veel mensen kunnen doden.

Omdat sommige van mijn informanten de *teram* omschreven als een substantie 'seperti susu' (als melk), dat zeer giftig en van de Karon afkomstig zou zijn<sup>15</sup>, moet misschien wat de eventuele toxiciteit van deze middelen betreft een verband gelegd worden met het volgende:

"Van giftige boomsoorten is bij de exploratie van het eiland alleen het voorkomen van 'rengas'-soorten, vermoedelijk *Gluta* sp., vast komen te staan, waarvan het melksap bijzonder virulent is. (...) veroorzaakt hevige jeuk, gevolgd door enige dagen zware koorts. Het ziekteproces eindigt met een erysipelas-ontsteking." (Feuilletau de Bruyn 1947b: 160.)

Of we nu werkelijk met vergiften te maken hebben of niet, belangrijk is dat a. er middelen bestaan en b. de Kebar en de hen omringende bevolkingsgroepen geloven dat deze middelen - mits op de juiste wijze gebruikt - dodelijk kunnen zijn. Suggestie van de zijde van de adathoofden en angst van hen die afhankelijk zijn van adathoofden en *momwor* speelt hierbij een rol. Het 'suangi'-geloof wordt als machtsmiddel gehanteerd door adathoofden, zoals we in bijvoorbeeld het geval Josefus Manggapak hebben gezien. Interessant in dit verband zijn de volgende opmerkingen van Lamers en Feuilletau de Bruyn:

"Wat is nu de bedoeling van dit gevaarlijke gif? Geen andere, dan om zijn tegenstander "geruischloos" uit den weg te ruimen, sedert de "Kompenie" gekomen is en verboden heeft, op poene van zware straffen, zijn vijand gewapend tegemoet te treden en te doen doden. Men bedient zich nu van onzichtbare wapens om het beoogde doel, de dood van zijn vijand, te bereiken." (Lamers 1939:30; mijn cursivering.)

"Voordat de 'Kompagnie' [zoals de overheid of het bestuur in het binnenland van de Vogelkop nog steeds wel wordt genoemd] haar gezag over deze gewesten uitoefende, doodden zoowel de strand- als bergpaoea's hun vijanden met wapens. Thans nu er reeds velen gestraft zijn, omdat zij in strijd met de bevelen der overheid de menschen met de wapens doodden, *gebruikt men geen zichtbare wapens meer*, omdat dit te spoedig ruchtbaar zou worden en men door de bestuursambtenaren zou worden opgevat, *maar de verborgen wapens pier of teram*." (Feuilletau de Bruyn 1947b:158; mijn cursivering.)

In de nadruk die wordt gelegd op de woorden 'sedert' en 'thans' ligt de suggestie besloten dat pas na de pacificering het gebruik van 'onzichtbare wapens' - de *pier of teram* - zou zijn opgekomen. Die mogelijkheid moet echter worden uitgesloten. Al in 1886, lang voor dat er sprake was van een effectief gezag van de 'Kompagnie', kwam moord met onzichtbare wapens al voor. We hebben hierboven gezien dat ook de *manninget* wordt gerekend tot de *pier of teram*. Over deze *manninget* schrijven de zendelingen van Doreh in 1886 het volgende: "De *manninget* is een jonge bamboe, gevuld met een rood poeder, dat zij in de nabijheid van hun slachtoffer uitstrooien, of als het kan naar hem toewerpen." (BUZV 1886, 2:12).

Wat de herkomst van 'suangi'-middelen als de *pier of teram* betreft is het opmerkelijk dat informanten tijdens tournees door heel de Vogelkop de Raja Ampat als de plaats van herkomst van deze middelen beschouwden. Het lijkt erop dat ook de 'gezanten' van de Sultan van Tidore naast zichtbare ook onzichtbare wapens gebruikten. Niet alleen is de naam van een oude medicijnman van Salawatti - Saujay - nog bekend en be-rucht tot diep in de Geelvinkbaai, ook in aansluiting op bovengeciteerd bericht vinden we een aanwijzing in die richting:

"Op mijne aanmerking dat daardoor niemand sterven kon, hetzij dan dat de poeder gegeten werd, zeide men, ja, dat doen zij ook, zij mengen het vergift in het eten, de Amberbakieërs de *Salawattieërs*, *Gebieërs* enz. weten de menschen te doodden." (BUZV 1886, 2:12; mijn cursivering).

Met andere woorden: het 'suangi'-geloof en het gebruik van zekere daarmee in verband gebrachte middelen is al heel oud en het is niet uitgesloten dat de raja van Salawatti en anderen juist mede dankzij dit 'suangi'-geloof eeuwenlang hun invloed konden doen gelden op de Amberbaken.

In hoeverre de pacificatie heeft geleid tot een toename van het gebruik van 'onzichtbare wapens' als 'resterend' machtsmiddel, is moeilijk te zeggen. Als vooral *momwor* of adathoofden gebruik maakten van 'suangi'-middelen, dan zou een eventueel vermeerderde macht van die persoon een indicatie kunnen bevatten. Er zijn echter aanwijzingen verkregen dat de macht van de *momwor* en adathoofden - ook in de sfeer van de adat - is teruggelopen. De Kebar zelf beweren dat de invloed van deze heren op de huwelijksmarkt is verminderd en dat huwelijken mede in verband daarmee in toenemende mate uit vrije wil en niet onder dwang worden gesloten. Ook werd door de Kebar bij het verzamelen van genealogische gegevens 'suangi' als doodsoorzaak voor het overlijden van personen in de huidige generaties zelden nog genoemd (hoewel ze daar in nog 'voorkomende' gevallen geen moeite mee hadden). Aan de andere kant dateren 'suangi'-verdenkingen tussen de Karon en Kebar volgens de Kebar pas van 1938 toen er sprake was van een '*perang*



*suku'* (stammenstrijd) tussen het Karon hoofd 'Johanis' Tintum en het Oost-Kebar adathoofd Sobuat Auri. De '*suangi*'-beschuldigingen tussen deze groepen duren tot de huidige dag voort.<sup>17</sup> Kortom, het '*suangi*'-geloof is een te complex verschijnsel om toe- of afname van het gebruik van 'onzichtbare wapens' te kunnen meten aan veranderingen in de machtspositie van adathoofden.

De enige conclusie die in dit verband getrokken kan worden is dat het geloof in '*suangi*' ondanks de pacificatie en kerstening nog onverminderd is blijven voortbestaan.

In het kader van geloofsopvattingen rondom specifiek de dood wil ik ook noemen voorstellingen omtrent de macht die men aan een vooroudergeest toekende of nog toekent. De Kebar geloofden 'vroeger' dat de geest (*dinem*) van een overleden persoon het lichaam kon verlaten en nabestaanden kwaad kon berokkenen. Om dat te voorkomen kenden de Kebar het gebruik, naar eigen zeggen 'van de kust', dat men onder de oksel van de dode een ei plaatste. Dit zou de geest herinneren aan het aanbreken van de dag met het kraaien van de haan en hem ervan weerhouden de dode te verlaten. Kennelijk vreesde men de *dinem* vooral overdag. Ook plaatste men houtsplinters onder de nagels van de vingers en tenen van de dode om diens *dinem* duidelijk te maken dat zou hij het lijk willen verlaten en kwaad willen doen, hij met mensen te maken zou krijgen die ook kwaad kunnen doen. Men geloofde dat een kwade vooroudergeest bij voorkeur in een varken, hond of de vogel Iror ging wonen. Het feit dat na een begrafenis de grond rondom een graf nog steeds grondig wordt schoongemaakt, zou een aanwijzing kunnen bevatten dat de *dinem* nog steeds wordt gevreesd. 'Vroeger' werd namelijk deze grond nauwkeurig onderzocht op sporen van een varken of hond. Indien men dergelijke sporen had bespeurd en nadien een kind ziek werd na te hebben gespeeld met een varken of hond, dan zag men daarin een teken dat de dode was overleden als gevolg van '*suangi*', of een teken dat de dode - in geval van een *momwor* - was ontstemd over een afbetaling van schulden door zijn vroegere schuldenaars.

#### 3.4. Volksgerichten

Behalve dat een medicijnman ('*dukun*') een rol speelde in de vaststelling van de doodsoorzaak, kenden de Kebar ook 'procedures' die, vanwege hun publieke karakter en het feit dat ze leidden tot een publieke terechtstelling van de schuldig bevonden persoon, het karakter hadden van een volksgericht.

Bij de dood van een belangrijk persoon als een adathoofd droogde men 'vroeger' het lijk op een stellage boven een smeulend vuur. Men lette er dan goed op of het lijk daarbij ook een beweging maakte. Was dit het geval dan zag men daarin een teken dat er '*suangi*' in het spel was geweest. Aanwijzingen in welke richting of welk dorp de verdenking gezocht moest worden werden verkregen door in de nacht pijlen voorzien van smeulende fakkels in diverse richtingen af te schieten. Gloeide een pijl op dan gingen de '*suangi*'-verdenkingen de afgeschoten richting uit.

Bij het overlijden van een belangrijk persoon was het de gewoonte ter ere van de dode een feest te houden. Uitnodigingen werden verstuurd naar verwanten, vrienden, schuldenaars en schuldeisers. Wie niet kwam opdagen werd bij voorbaat verdacht van '*suangi*'. Bij aankomst schoten

de mannen onder de gasten pijlen af op het huis van de dode, waarop ze met voedselgiften werden binnengehaald. Dan namen ze deel aan het huilen als eerbetoon aan de dode. Hierna volgde een eet- en dansfeest. Dit duurde tot de volgende ochtend, waarna een uitwisseling van kain timur en andere goederen plaatsvond om schulden aan of van de dode te vereffenen. Tijdens het feest ter ere van de dode werd er door de nabestaanden goed gelet op de gasten, speciaal op hen die uit de richting kwamen waarin een afgeschoten pijl was opgegloeid. Elke dissonant in het gedrag van een gast kon resulteren in 'suangi'-verdenkingen. Werden bepaalde personen eenmaal hoe dan ook van 'suangi' verdacht, dan moesten zij zich onderwerpen aan een proef om hun eventuele onschuld te bewijzen. Deze proef hield in dat de verdachten te drinken kregen van het lijkvocht of -vet dat eerder tijdens het drogen van het lijk van de overleden persoon was opgevangen in een bamboekokertje. Wie dit vocht of vet weigerde te drinken of na het gedronken te hebben overgaf, was schuldig.

Naast de genoemde proef kende men nog andere methoden om van 'suangi' verdachte personen te ontmaskeren. Een methode is al beschreven in Case 15 betreffende het heksenproces in 1972. Een andere proef waaraan ook water te pas komt is de warmwaterproef. Water vermengd met bladeren van orchideeën of rode bladeren genaamd *nibuasan* - afkomstig van de ijzerhoutboom -, werd aan de kook gebracht. Als het aftreksel op kooktemperatuur niet omhoog kwam, dan zag men hierin een teken dat er geen 'suangi' was gepleegd. Kwam het water wel omhoog, dan moest een verdachte drie tot vier keer toe vliegenvlug zijn of haar hand in het water steken en terugtrekken. Vertoonde de hand tekenen van verbranding, dan was schuld bewezen.

Het zelfde gold bij een loodproef. Tot het smeltpunt verhit lood werd op de hand van een verdachte gegoten. Deze hand was soms afgedekt met een blad. Vertoonde de handpalm desondanks toch brandblaren, dan was schuld bewezen. (De zendeling Van Hasselt sr. schreef in de vorige eeuw dat in Doreh - waar een dergelijke proef ook gebruikelijk was - dikwijls niet vrije vrouwen maar slavinnen het slachtoffer werden van dergelijke methoden: de handpalm van een vrije vrouw werd doorgaans bedekt met veel doeken, terwijl die van een slavine onbedekt werd gelaten.)

Het kenmerkende van de middelen die gebruikt worden bij een gericht is dat ze 'heet' of 'rood' zijn, of met de 'dood' (lijkvet of -vocht) te maken hebben. Dit zijn voor de Kebar geen willekeurige eigenschappen of kenmerken. 'Heet' en 'dood' staan tegenover 'koel' en 'leven'. Iemand die een taboe heeft overtreden of in een 'perkara' (onenigheid, conflict) is verwickeld, wordt als 'heet' beschouwd (zie ook hoofdstuk III, paragraaf 1.6.). De logica achter het gebruik van middelen met bovengenoemde kenmerken zou kunnen zijn dat wanneer een schuldige - die 'heet' is - met stoffen in aanraking komt die al 'heet' zijn, dit tot een reactie moet leiden. Deze gedachte schuilt ook achter de uitdrukking *efar untik* (het bloed is nog 'heet'): het bloed van te nauwe verwanten is ten opzichte van elkaar te heet, zodat er niet gehuwd mag worden op straffe van een negatieve reactie (een *mabuak*-kind; grote droogte of juist regenval). Omgekeerd zou dan gelden dat iemand die onschuldig is (dus nog 'koel') de proeven zal verdragen en niet zal overgeven of een verschroeide handpalm zal krijgen. In dit schema past echter niet de reactie van de *mabuak*-vrouw in het heksenproces in 1972. Ondanks dat de *mabuak* - zelf 'heet' - met spaanse peper werd behandeld, vertoonde

ze geen reactie maar werd ze juist daarom wel schuldig bevonden. Een verklaring dat voor een *mabuak* een uitzondering geldt omdat ze geen 'gewoon' mens is, zou strijdig zijn met een bericht uit 1939 toen het uitblijven van een reactie wel als een bewijs van onschuld werd opgevat. Ook toen werd bij de dood van een kind een vrouw verdacht 'suangi-bezitter' te zijn, waaruit valt op te maken dat ze als een *mabuak* werd beschouwd:

"Zij moest haar vingers vier maal in kokend water steken. Steeds bleken de vingers niet verbrand te zijn, een bewijs dat zij niet de soeanggi was. Zij kreeg, om de verdachtmaking goed te maken, een varken en twee kains timoer, doch had beloofd, indien haar vingers verbranden zouden, haar eigen kind af te staan." (Lamers 1939a:31; genoemd proces werd niet door de berichtgever bijgewoond.)

### 3.5. Overige geloofsvoorstellingen

In de geloofsvoorstellingen rond geboorte, ziekte en dood, waarbij onder andere al bepaalde voedseltaboes en rituele voorschriften zijn genoemd, kennen de Kebar nog een aantal andere taboes en rituele handelingen. Ze betreffen eveneens voedseltaboes, of voorschriften hoe bepaalde soorten voedsel bereid en gegeten dienen te worden. Daarnaast kennen ze nog een aantal taboes en voorschriften met betrekking tot bepaalde plaatsen in de natuurlijke omgeving. Al deze taboes of rituele voorschriften hebben gemeen dat ze betrekking hebben op bepaalde dieren, gewassen of plaatsen en in verband gebracht worden met Wuob of andere figuren uit de mythen (specifiek de cultuurhelden).

Wat het eten van dieren of planten betreft is al gewezen op taboes die voor alle leden van een clan gelden of slechts voor individuen, afhankelijk van de situatie of toestand waarin ze zich bevinden.

Wat een aantal 'algemene' voedseltaboes betreft was de verkregen informatie niet eensluidend. Zo zouden Kebarvrouwen als ze in verwachting zijn geen casuarisvlees mogen eten. Hun kind zou dan later - onder andere - kwetsbaar worden voor de toverij en hekselij van de Karon, die wel casuarisvlees zouden eten. Leden van de clans Ayokuapi en Sedik zeiden echter nooit casuarisvlees te mogen eten, en de Sedik behoren tot de Karon. Een andere versie luidde dat het verbod op het eten van het vlees van een casuaris, veldrat, koeskoes (en slang?) alleen sexe-gebonden is: het mag niet tegelijk door mannen en vrouwen worden gegeten. Is een dergelijk dier gevangen dan eten of alleen mannen het vlees ervan of alleen vrouwen. Dat dit inderdaad het geval is heb ik in Oost-Kebar kunnen waarnemen. Bij de voorbereiding van de aanleg van een vliegveld bij het dorp Jenderau vertoonde zich op klare dag in de buurt een casuaris (wat nog nooit eerder was vertoond en waarin de Kebar een goed voorteken zagen: *'berkat, lapangan tetap akan jadi'* - zegen, nu gaat het vliegveld zeker door). De casuaris werd door zowel mannen als vrouwen omsingeld en met stokslagen gedood, maar het (taai) vlees van de loopvogel werd alleen door de mannen gegeten. Volgens het volksgeloof worden deze dieren beschouwd als de kinderen van Wabiton en Wuob (zie paragraaf 2) en is men van mening dat ze een 'geest' hebben (hier gebruikte men de Indonesische termen *'jiwa'* en *'bertyawa'*).

Het vlees van de bovengenoemde dieren mag niet *'sebarang saja'* (or-deloos: hier door beide sexen tegelijk) worden gegeten. De Kebar refererden hier expliciet naar de mythe Tumbi (zie 1.2.): nadat kinderen

een veldrat hadden gevangen en (verkeerd) hadden geslacht ('*potang salah*'), hadden ze de veldrat ook nog gezamenlijk - jongens en meisjes - opgegeten; verkeerd gegeten ('*makan salah*'). Juist dat gezamenlijk, zonder onderscheid naar sexe, eten van het vlees van de veldrat zou de toorn van Wuob hebben opgewekt, waarop hij de mensheid met een overstroming straffe.

Het eten van de bovengenoemde dieren omvat nog andere beperkingen. Het vlees van genoemde dieren mag eveneens niet in aanraking worden gebracht met: '*kulit tebuh merah*' (de rode suikerrietstengel); '*bawang merah*' (rode uien) en '*buah merah*' (rode pandanusvruchten). (In deze opsomming springt de kleur 'rood' naar voren, hier geassocieerd met 'heet' (spaanse peper) en 'kwaad'. Het gaat hier om de rode slang Kurau, die ook wel Wawusin wordt genoemd. Naast de 'goede' slang-vrouw Kukwapon is in de mythen van de Kebar Wawusin een 'kwade' slang-vrouw.)

Een andere bepaling luidt dat een slang en een (tam) varken niet achter elkaar op hetzelfde vuur mogen worden geroosterd. Dit dient te gebeuren op zelfs gescheiden stookplaatsen. Ook moet men van een geroosterd varken de hersenen terugplaatsen op het vuur; ze mogen pas het laatst worden gegeten. Neemt men dit in acht dan wordt Wuob kwaad.

Ook geldt er - voor met name de clan Jambuani - een taboe op het eten van een bepaalde vissoort genaamd *fubè* (Ind.: '*ikan kabus*'). Deze vissoort komt voor in drie meertjes of poelen ('*kolam-kolam*') in het berggebied tussen Kebar en Amberbaken. Deze meertjes heten Bayat, Akmot en Sanciru. (Bayat is een andere Kebarbenaming voor Wuob en lijkt een verbastering van het Numforese Bajar wat 'water-geest' betekent.) De vis uit deze meren mag evenals het vlees van de veldrat niet tegelijk met spaanse peper worden gegeten. Dat zou Wuob kwaad maken. De gedachte hierachter is waarschijnlijk (ook) hier dat de vis uit deze meertjes als 'heet' wordt beschouwd en daarom niet in aanraking mag komen met peper dat ook 'heet' is. Om die reden mag namelijk ook nooit '*akar borè*' (het giftige sap van de derriswortel) in stilstaand water worden gegooid (om vis te vangen). Poelen of stilstaande waters als moerassen zijn de plaatsen waar Wuob woont. Ze vormen potentiële bronnen voor overstromingen waarmee Wuob in zijn toorn over het overtreden van taboes de mensen wil straffen. De overtreding van veel taboes kan de woede van Wuob opwekken. Hij uit dat in een hevige regenval, die gepaard gaat met bliksem en onweer. Dit kan uitlopen op een zondvloed (zie mythe Tumbi e.a.).

De Kebar kenden 'vroeger' rituelen die een dreigende straf van Wuob, in de vorm van langdurige droogte of regenval, zouden kunnen doen afwenden. Als bij langdurige droogte de aanplant in de tuinen verdorde, verzamelde men bladeren genaamd *umambua*. Daarvan maakte men een prop, die onder een steen in de rivier werd geplaatst. Deed men dit met gesloten ogen dan volgde 's nachts regen, vond de handeling met open ogen plaats dan volgde er zowel overdag als 's nachts regen. Wenste men veel regen dan vulde men een uitgeholde papaya met zoete aardappelen en verstopte men die onder een hoop stenen in de rivier. Viel er veel regen zonder dat dit gepaard ging met onweer of bliksem, dan zocht men een ei van de vogel Iror (de vogel die ook geassocieerd wordt met vooroudergeesten). Dit ei verstopte men dan eveneens onder een hoop stenen in de rivier, in de hoop dat de vogel Iror naar de bron van de rivier zou vliegen om Wuob te smeken: "laat de regen

ophouden en mijn kind niet wegspoelen". Viel er veel regen en ging dit wel gepaard met onweer en bliksem, dan was dit een teken dat Wuob erg kwaad was en er een ernstig taboe was overtreden: "mogelijk had een kind een veldrat, slang of hagedisje ('*cicak*') gedood of verkeerd geslacht, gif in stilstaand water gegoooid of fout gegeten". Wuob moest dan mild gestemd worden om zijn straf in de vorm van de dreigende overstroming of zondvloed af te wenden. Men verzamelde dan allerlei dingen van waarde als: kain timur, paradijsvogels, tabak, kralenkettingen, oude borden en petroleum (!). Ook zocht men een plantje met 'gele' bladeren, en verzamelde men 'willekeurige rode' bladeren, die op een bamboe werden vastgebonden. Met dit alles ging men naar het dichtstbijzijnde meertje, moeras of poel - plaatsen waar het water niet wegstroomde. Hier offerde men per individu de genoemde goederen aan Wuob en werd het plantje met de gele bladeren en de bamboe met de rode bladeren in de grond geplant. Daarbij sprak men dan de volgende woorden uit (door de Kebar in hun Indonesisch als volgt geformuleerd): "*Wuob, kami telah makan salah, tetapi tidak tahu. Ambil barang dari budak ini.*" (Wuob, we hebben bij het eten een fout gemaakt, maar we wisten het niet. Neem de goederen van deze slaaf.)

Of:

"*Wuob, kitorang minta maaf supaya hal ini tidak jadi lagi, telaga pemali jangan datang, tinggalkan kami jalan diluar.*" (Wuob, wij vragen vergeving opdat dit niet weer gebeurt, laat het verboden meer niet komen, laat ons een uitweg.)

Of:

"*Wuob, kita orang tidak tahu apa-apa. Tali ikat, tali ikat yang besar untuk anak piatu yang nakal sudah lama sampai hari kemarin. Datang dan lihat barang yang sudah kami siapkan - yang kami tinggalkan. Rokok, pinang dan burung cenderawasih - supaya jangan guntur dan kilat lagi.*" (Wuob, wij weten niets. Het touw, het dikke touw waarmee het ondeugende pleegkind was vastgebonden was al oud - tot gisteren. Kom en zie de goederen die we verzamelden - die wij achterlieten. Tabak, pinang en paradijsvogels - opdat het onweer en de bliksem ophouden.)

Uit de mythen Tumbi en Takan blijkt dat de toorn van Wuob wordt toegeschreven aan ondeugende kinderen die zich niet aan bepaalde taboes hielden. Met de bovenstaande formulering wilde men kennelijk eigen onschuld aan het gebeuren onderstrepen door erop te wijzen dat niet een eigen kind maar een ondeugend pleegkind, dat uit voorzorg nog wel was vastgebonden, ontsnapte en een taboe overtrad. Wanneer na dit ritueel de regen ophield en daarmee de dreiging van een zondvloed was afgewend, liet men de gele en rode bladeren achter en werden de waardegoederen weer mee naar huis teruggenomen. In het meebrengen en achterlaten van planten met juist 'gele' en 'rode' bladeren zie ik een boodschap, op de betekenis waarvan ik later terugkom.

Tenslotte kennen de Kebar nog een aantal taboes en voorgeschreven rituele handelingen met betrekking tot speciale plaatsen in de natuurlijke omgeving. Plaatsen die men associeert met gebeurtenissen uit de mythen. Een dergelijke plaats is gelegen aan de monding van de rivier Junon, ten zuiden van het vroegere bergdorp Atay aan de benedenloop van de rivier Anari, ooit de verblijfplaats van Junon (zie mythe Jubewi en Junon). Heeft men bij de jacht een varken gedood en moet men op weg naar huis de rivier Junon nog oversteken, dan moet het varken ter plaatse worden geroosterd omdat het taboe is de rivier Junon met een gedood varken over te steken. Doet men het laatste wel, dan volgt de

dood. Ook mogen bij het oversteken van de rivier Junon kinderen niet worden gedragen, maar moeten ze aan de hand van hun ouders lopen. Eveneens mag men daar in de buurt niet languit gaan slapen, maar uitsluitend in gekromde houding - nu eens op de ene en dan weer op de andere zijde. Wie zich daar niet aan houdt sterft in zijn slaap. Meer zuidwaarts in het Abobi-Anasongebied bevindt zich naar zeggen een taboe-plaats, gemarkeerd door een steen met een voetafdruk en 'bekas parang' (een 'houw' van een kapmes). Het water in een vlakbij gelegen rivier is roodachtig van kleur en mag niet worden gedronken. Wie hier iets opdraapt en het weer weggooit onder het uitspreken van de naam van een bepaald persoon, kan die persoon daarmee doden. Jonge mensen kan men doen sterven door een jonge bamboe van die plaats te splijten, oude mensen door een oude bamboe te splijten. Er groeit daar de 'suangi'-boom dik. Wie bij die boom komt te vallen sterft. Doden laten daar hun stemmen horen. Bezoekt men die plaats dan dient er een valse naam gebruikt te worden. Mannen noemen zich *ibui* of *iwin* naar de lori, vrouwen *itoron* naar de "witte vogel van de Kamundan-Ayfat-rivier". Tegen de regen mag er geen 'cape' van genaaide bladeren worden gebruikt maar alleen een los blad. Pijlpunten dienen te worden afgeschermd met een stuk hout. Wie de plek passeert mag niet op de normale manier lopen, maar moet met de hiel van de voorwaarts gezette voet eerst de wreef van de achterste voet aanraken. Men mag er alleen een afdakje met de handen maken en niet met behulp van een kapmes. Vrouwen mogen er niet baden, noch de vis uit die rivier eten. Ze mogen die plek niet benaderen als ze menstrueren (wat voor alle taboeplaatsen geldt). Een taboe rust ook op een plek aan de monding van de rivier de Apii tussen Senopi en Asiti in West-Kebar. Wie deze plek - gemarkeerd door een grote steen - passeert moet zijn of haar kapmes afschermen of verbergen in een megedragen slaapmat. Het is de plaats waar de cultuurheld Fentori erin slaagde de oever te bereiken, nadat hij door het water van de Apii was meegesleurd (zie mythe Fentori). In Oost-Kebar bevinden zich aan de benedenloop van de rivier Anéi twee oude ijzerhoutbomen Nibabu en Bitim op de plek waar de cultuurheld Jubewi zou hebben gewoond (zie mythe Jubewi en Junon). Wie deze plek passeert met kain timur moet één exemplaar, of in plaats daarvan een stuk hout, onder die bomen achterlaten. Passeert men die plaats met een stuk vlees van een geslacht varken, dan mag men daarvan onderweg niet eten maar moet daarmee worden gewacht tot men thuis is. Tenslotte geldt wanneer vlakbij een rivier een moord is gepleegd, dat vanaf die plek stroomafwaarts het water van die rivier voor de moordenaar en zijn gezins- en familieleden *batiu* (taboe) is: men mag van het water ervan niet drinken, noch erin baden, noch in de buurt ervan zijn of haar behoeften doen (het laatste zou ziekte van de geslachtsdelen veroorzaken).

Ik geef hier slechts een voorlopige samenvatting en interpretatie van een aantal verschijnselen, omdat na de beschrijving en analyse van de confrontatie tussen de 'oude adat' en de 'nieuwe adat' - waardoor nieuw licht wordt geworpen op eerder beschreven verschijnselen - meer gezegd kan worden over een aantal aspecten van het 'traditionele' mens- en wereldbeeld van de Kebar.

Uit de mythen blijkt dat voor de komst en het ingrijpen van de cultuurhelden Fentori en Jubewi het bestaan wanordelijk ('sebarang saja') was. De mensen waren toen nog geen echte mensen: een man

kreeg een kind en had een slang als zwager, doden kwamen weer tot leven, mensen stamden af van dieren of werden zo maar door Junon gemaakt, droegen geen kleren, trouwden niet maar kregen toch kinderen, de vrouwen had Junon niet gemaakt zoals het hoorde etc. In deze toestand van ordeloosheid probeerden de cultuurhelden Fentori en Jubewi verandering te brengen. Ze slaagden daar door de onwil van de 'mensen' niet in en vertrokken. Eigenlijk bleek pas bij hun vertrek over welke macht ze beschikten en dat ze daarmee het beste met de mensen voor hadden. De Kebar verwijten hun voorouders dat die niet naar de cultuurhelden hebben geluisterd en associëren zichzelf met diegenen die na het vertrek van de cultuurhelden achterbleven: de domme Junon en de goede maar domme slang-vrouw Kukwapon (die met de kinderen van Fentori op de aarde terugviel nadat ze een verdord blad had vastgegrepen van de klapperboom waarmee Fentori verdween). Aan de domheid van de voorouders menen de Kebar het vertrek van de cultuurhelden en de daarop volgende moeizame strijd om het bestaan te danken te hebben. Een bestaan dat wordt gekenmerkt door veel bedreigingen in de vorm van droogte, hevige regenval gepaard gaande met onweer en bliksem, plotselinge ziekte of sterfte, aardverschuivingen en -bevingen, die door de Kebar ervaren worden als veroorzaakt door kwade machten (heksen en tovenaars), geesten of goden (Wuob, Wabiton) of exponenten daarvan (in de vorm van specifiek de volgende dieren: de vis, slang, rat, casuaris, hagedis, koeskoes en het varken, kortom "anomalous animals"<sup>18</sup>). Uit het bovenstaande blijkt dat bedreigingen van het bestaan traditioneel als intentioneel worden ervaren.

De cultuurhelden worden volgens de mythen - voor zover bekend - niet terugverwacht. De Kebar lijken te hebben leren leven met de bedreigingen en ontwrichtingen die hun bestaan kenmerken. Aan het laatste geven ze uitdrukking in hun rituele handelingen, die echter tegelijk ook gericht zijn op het herstel van de verstoorde relatie tot Wuob en de zijnen die in die ontwrichtingen wordt beleefd.

Daarnaast lijkt er ook sprake te zijn van een - latente - hoop op een beter bestaan - een bestaan dat de cultuurhelden nastreefden -, doordat men zich houdt aan taboes en rituele handelingen met betrekking tot sacrale plaatsen die geassocieerd worden met de cultuurhelden Fentori en Jubewi.

#### 4. De confrontatie tussen oude en nieuwe normen, waarden en geloofsvoorstellingen

Alles wat van de zijde van de staat of kerk aan nieuwe normen en waarden, voorschriften en verboden, maatregelen van bestuurlijke aard, nieuwe samenlevingsverbanden etc. op de Kebar afkomt, noemen zij zelf "de nieuwe adat". De overgang naar de 'nieuwe adat' noemen ze '*masuk adat baru*': de nieuwe adat binnengaan. Bij '*masuk*' denkt men niet in termen van een proces, maar meer aan eenmalige gebeurtenissen-momenten: de eerste bestuurspost, de eerste evangelist, de eerste school, het eerste vliegtuig dat op de Kebarvlakte landde. In deze paragraaf wil ik proberen een beeld te geven van de positie van de Kebar in de confrontatie tussen de 'oude adat' en de 'nieuwe adat'.

*Case 16. Een groep in de bergen zoekt aansluiting bij de vlakte (Akari II)*

Deze case moet worden gelezen als een aanvulling op Case 11. Het is een samenvatting van gesprekken die ik in 1980 had met de Akari, diep in de bergen ten zuiden van de Kebarvlakte. Het onderstaande vormt een zo getrouw mogelijke weergave van de vertalingen van die gesprekken via twee tolken.

"Ze willen vrede met de Anason. Die overvallen hen nog steeds. De oorlog tussen hen dateert van de tijd toen Manduks vader verantwoordelijk werd gesteld voor de dood van Iresra's vader [zie Case 11]. Ze denken dat als ze eenmaal een evangelist in hun midden hebben de Anason hen dan niet meer durven te doden uit vrees voor wraak van 'yang diatas' (hij boven). Ze denken dat omdat de Anason nu in vrede leven met de mensen van Igogu, sinds die een evangelist kregen. [Igomu is een gemengd Meax-Moskonadorp in het noordoosten van het district Merdey direct ten zuiden van het Kebar district. Er bevindt zich daar een G.K.I.-evangelist die onder de Moskona werkt en een TEAM-evangelist voor de Meax. De TEAM bezoekt dit dorp regelmatig per helikopter voor medische hulp en in verband met de aanleg van een vliegveldje. De Akari zijn hiervan op de hoogte omdat ze behalve een oude vete ook huwelijkscontacten onderhouden met de Anason die op hun beurt contacten onderhouden met Igomu.]

De Anason vallen de Akari nog steeds lastig. Nu willen ze de dochter van Manduk hebben zonder voor haar de bruidsprijs te betalen (zie Case 9). De laatste jaren zijn er over en weer mensen vermoord: vier Anason tegen drie Akari. Daarom dreigen de Anason met een nieuwe moord en vragen ze steeds nieuwe betalingen, terwijl ze zelf niet betalen en de Akari bedreigen met hun hekserij. Hun oorlogshoofd zocht daarop aansluiting bij de Meax. Maar dezen hier willen niet bij de Meax horen. Ze hebben zich aangesloten bij het vervangende oorlogshoofd, Tuan Abobi, en deze heeft ooit in Oost-Kebar een Meaxman vermoord. [Deze Abobi was volgens eigen zeggen van oorsprong een Fatem (een Aifat-Karonclan) maar als kind geroofd en via de Abobi bij de Akari terecht gekomen. Door zijn durf had hij het tot 'kepala perang' (oorlogshoofd) gebracht.]

Ze hebben hun oorspronkelijke woongebied verlaten omdat ze na de splitsing zich niet konden handhaven tegenover de Anason. Ze willen ook niet meer zo afgelegen in de bergen blijven wonen omdat ze vaak honger hebben en daardoor veel van hun kinderen sterven. [Tijdens ons driedaags bezoek stierf een vierjarig meisje aan malaria tropica en een longontsteking.] Ze hebben de G.K.I. om een evangelist gevraagd omdat ze aansluiting willen bij de Kebarvlakte. Ook hebben ze vrouwen naar de Kebar uitgehuwd, maar de dochters van die vrouwen willen niet (terug) naar de bergen: het zijn vrouwen van de vlakte geworden en die willen niet met een bergman trouwen. Ze zeggen dat ze een tekort aan vrouwen hebben. Van hun verwanten weten ze ook dat wij van de vlakte goede huizen hebben, dat onze kinderen niet langer dom zijn maar leren lezen en schrijven en dat we veel goederen hebben: kleren, bijlen, messen en kapessen. Ze willen nu ook een 'kehidupan teratur' (ordelijk leven) zoals in de dorpen in Kebar en te Igomu, waar genoeg te eten is, waar oude vijanden nu samen wonen en waar men zonder gevaar van dorp tot dorp kan lopen. Ze durven nog niet in één keer naar de Kebar te trekken want ze zijn nog bang voor de 'suangi' van de Meax "



*Case 17. De dood van een oud-oorlogs- en adathoofd* (zie ook Case 8)  
 In 1980 overleed een van de laatste oorlogshoofden van Kebar: Jafet Ajoin. Zijn 'nama kafir' ('heidense' naam) was Ikanem, wat betekent: 'jaga alam' ('jaga': zorgen voor; 'alam': natuur). Tegen dat hij zijn einde voelde naderen at en dronk hij nauwelijks meer en vroeg om de komst van zijn zoon uit Manokwari (zie Case 5). Deze liet het echter afweten. De oude Jafet was hierover zeer teleurgesteld. Mensen die bij hem in het krijt stonden en al oude borden hadden gegeven voor de door die zoon te betalen bruidsprijs, schonk Jafet die borden terug. Iedereen was hiervan onder de indruk, want dit was nog nooit eerder in Kebar gebeurd. De tegoeden die hij nog had uitstaan aan de kust (zie Case 5) - ongeveer 100 oude borden - schonk hij aan de dochters uit zijn tweede en vierde huwelijk, die hem tot zijn dood verzorgden. Jafet zelf werd in de laatste weken voor zijn dood door vrijwel niemand opgezocht. "De mensen zijn altijd bang als ze een stervende bezoeken en enige woorden met hem wisselen, dat ze dan achteraf van hekserij verdacht zullen worden", aldus zijn dochters.

Intussen naderde de datum van de jaarlijkse classis-vergadering van de kerk. De predikant van Kebar bezocht Jafet wel geregeld en aan hem had hij gevraagd hoe lang de vergadering zou duren: "drie dagen". Hierop zou Jafet volgens de predikant en zijn dochter gezegd hebben: "saya tidak mau bikin susah. Habis sidang, satu hari lagi, baru saya jalan" (Ik wil geen moeilijkheden geven. Als de vergadering afgelopen is zal ik nog een dag wachten voor ik ga). Nadat de vergadering was afgelopen wachtten we allen in spanning af. Toen ik hem nog eens opzocht was geen contact meer met hem mogelijk. Op het even vasthouden van zijn hand reageerde hij niet meer. Zijn hand was al koud. De tweede dag na afloop van de vergadering klonk een hartverscheurende kreet door de ongewoon stille kampong: "naya" (vader). Jafet Ajoin was gestorven op de door hemzelf van te voren bepaalde dag. Nog die zelfde avond schaaften we planken en timmerden een kist. Nu de dagenlange spanning verbroken was waren de vrolijke en altijd humoristische opmerkingen niet van de lucht. (Enkelen hadden al van te voren de planken voor de kist willen schaven - waren daarvan weerhouden door de predikant - en werden nu bijvoorbeeld geplaagd of ze niet alvast voor hen zelf planken wilden schaven.) Bij te luid gelach riep de ouderling - ooit zelf betrokken bij de moord op Erikson en Scott - de aanwezigen tot de orde. 's Avonds om elf uur werd het lijk in een met aan de binnenkant met sarongdoeken beklede kist gelegd en volgde een gezamenlijke maaltijd met palmwijn. Daarop werd mij gevraagd een foto te maken van de overledene, omringd door de nabestaanden. Vervolgens werd er de hele nacht gezongen uit de 'Mazmur dan Nyanyian Rohani', de liederenbundel van de kerk. Iemand vertelde mij dat dit nu gebruikelijk was geworden, maar dat men vroeger gedanst zou hebben waarbij dan de heldendaden en karaktereigenschappen van de overledene werden bezongen, zoals men dat nu alleen nog maar doet bij de jaarwisseling en ter gelegenheid van 17 augustus [de nationale bevrijdingsdag]. [Toen ik tijdens het bezoek aan de Akari 's avonds na de dood van een vierjarig meisje (zie Case 15) vroeg of men adatliedereën wilde zingen, stond als eerste de vader van het overleden meisje op en zong ook over zijn dode dochttertje. Mij schoten toen de woorden van een collega die in de Ayfat had gewerkt te binnen: "Je kunt niet 'een van hen' worden. Je kunt je wel 'een met hen' voelen."]

De volgende dag was nog tot twaalf uur het wachten op het vliegtuig

van de Merpati-lijndienst in de hoop dat alsnog Jafets zoon zou komen. Dat bleek niet het geval. [Hij kwam de dag daarna - en had zich niet eerder vrij kunnen maken van zijn werk, wat door niemand werd geloofd.] Na het tevergeefse wachten op het vliegtuig werd de overledene begraven, in een kist en met het gezicht naar het oosten gericht.

De dood van Jafet Ajoin werd alom ervaren als een afsluiting van een tijdperk, de tijd van de '*perang suku*' (stammenstrijd), zoals bij zijn graf werd gezegd door de Kebarevangelist van Anjai. Iedereen was het erover eens dat Jafet Ajoin '*secara teratur*' (op een ordelijke - beschaafde - wijze) was overleden. Dat sloeg niet zozeer op de omstandigheden en het tijdstip van zijn overlijden, als wel op het door iedereen opgemerkte feit dat er zo'n rust van hem was uitgegaan: hij had niet geschreeuwd, was niet boos geworden toen zijn zoon niet kwam opdagen, was niet bang geweest en had zelfs mensen hun schulden aan hem kwijtgescholden. Ook waren er tijdens zijn ziekte en na zijn dood geen geruchten over hekserij te horen geweest.

Zelf heb ik Jafet Ajoin leren kennen als een waardige en humoristische man, die een scherp inzicht had in de lokale adat en oog had voor de veranderingen die zich in de Kebarsamenleving voltrokken of bezig waren zich te voltrekken. Ook was hij - als een van de weinigen - steeds bereid over zijn (oorlogs)verleden en de geschiedenis van de Kebar te vertellen. Vaak kreeg ik de indruk dat hij zich bewust was dat na zijn dood veel kennis over de geschiedenis van de Kebar verloren zou gaan. Hij schaamde zich - ook als één van de weinigen - niet over die geschiedenis en verklaarde - slechts één keer - dat hij de '*waktu gelap*' ('*waktu*': tijd; '*gelap*': duisternis) achter zich had gelaten.

#### Case 18. De Manikions verdacht van toverij

Toen in 1979 een Kebarjongen van de Anari-helft van het dorp Ibanari tijdens zijn opleiding aan de timmerschool te Ransiki (Oostkust-Vogelkop) overleed als gevolg van een slangebeet, eisten de Anari van Ibanari van de evangelist A. Ariks in Anjai - maar afkomstig uit de Ariks-Kebarhelft van Ibanari - schadevergoeding in de vorm van a. vervanging van de dode ('*ganti manusia*') door Ariks' zusters kind en b. kain timur en varkens. Anders zouden ze Ariks doden, "want hij heeft ons omgepraat de jongen naar Ransiki te sturen, hij is verantwoordelijk". Gewapend en dronken kwamen de Anari van Ibanari naar Anjai om hun eisen kracht bij te zetten. Het bleef bij dreigementen, hoewel iedereen het er over eens was dat het vroeger gemakkelijk tot een moord had kunnen komen.

Een politieagent met verlof in Kebar, - in feite zelf kind van een Ibanari- (Ariks-)vrouw - loste met de karabijn, die hij volgens voorschrift altijd bij zich droeg, een schot in de lucht om de gemoederen te doen bedaren. Dat hielp. Ariks zocht zijn heil bij de predikant, die tijd wist te winnen met het gelukkige voorstel de Anari zelf eerst via de pas geïnstalleerde radiozender van de G.K.I. in Anjai en Ransiki met de andere Kebarjongens in Ransiki te laten praten. Deze hielden vol dat er sprake was geweest van een slangebeet. Daarna las de predikant de Anari - tevens leden van de G.K.I. - de les: "Wie de evangelist wil doden keert zich tegen de kerk en God en zal door God gestraft worden". De zaak werd bijgelegd, maar de verdenkingen van hekserij aan het adres van de Manikion van Ransiki konden niet worden weggenomen. De evangelist Ariks die de taak op zich had genomen de andere

Kebarjongens in Ransiki op te zoeken, bleef halverwege bij nader inzien toch maar liever in Manokwari vanwaar hij een tijd later naar Kebar terugkeerde.

*Case 19. Overspel*

Een evangelist, afkomstig uit dorp B, woont en werkt in dorp A. Op zekere dag werd hij als evangelist - door de predikant - geschorst omdat hij, nadat zijn vrouw bij de predikant was komen klagen, toegaf regelmatig sexuele omgang met zijn pleegdochter te hebben gehad. Hierop ging dorp A als kerkgemeenschap haar geschorste evangelist helpen bij de betaling van een door 'dorp' B gevraagde schadevergoeding. Toen dit geregeld was stapten vertegenwoordigers van het overgrote deel van de gemeente A naar de predikant met de mededeling: "de zaak is geregeld. Nu willen we onze goeroe terug, want wij van dorp A zijn niet fout geweest."

De zaak leidde tot een conflict tussen de predikant en de vicaris. De eerste wilde de schorsing aanhouden met het argument dat dit niet de eerste keer was dat deze evangelist over de schreef ging, de laatste zag liever een schorsing van slechts drie maanden omdat leden van de gemeente A - die pas uit de bergen, op aandrang van de evangelist, zich in dorp A hadden gevestigd - dreigden anders terug te zullen gaan naar de bergen, terwijl ook de bouw van het nieuwe kerkgebouw - waaraan de evangelist en zijn broers actief deelnamen -, in gevaar dreigde te komen. Ik werd - als lid van de staf van het synodebestuur van de kerk - in deze zaak betrokken en heb toen geadviseerd de schorsing in ieder geval negen maanden te laten duren. Mocht er uit de verhouding een kind geboren worden, laat het dan van de regeling die de evangelist met dorp B opnieuw zal moeten treffen afhangen of de schorsing ongedaan gemaakt kan worden of niet.

*Case 20. Een 'bovenaardse' bestraffing*

In 1954 doodde Erens Gedib te Barjambeker [een dorp gelegen in de bergen tussen Amberbaken en Kebar, waarvan de bevolking pas in 1980 naar de kust trok] "de vrouw Rumbiak Doseri opzettelijk en na kalm beraad en rustig overleg door haar in haar tuinhuis te overvallen en haar met geweld een steen in de luchtpijp te duwen". Hij verdacht haar ervan een heks te zijn. De moord werd verborgen gehouden tot 1956, in welk jaar "hij zijn daad bekende aan de diaken van de zendingskerk te Barjambeker, omdat hij in een inmiddels opgelopen kwaal - elephantiasis - een bovenaardse bestraffing zag. Ook hier weer meende het adathoofd Josefus Manggambak de zaak adatrechtelijk te kunnen afdoen. Dit werd echter voorkomen; beklaagde werd veroordeeld tot een gevangenisstraf van 3 jaar, zonder enige adatafdoening." (Winia 1958:132.)

*Case 21. De Kebar versus de overheid (II)*

In 1979 werden studenten van de landbouwfaculteit van de Cenderawasih Universiteit afdeling Manokwari door de G.K.I.-Kebar in de gelegenheid gesteld hun stage in Kebar te lopen. Ze zouden de gemeenten helpen bij hun '*kebun jemaat*' (gemeente-tuin) en voorlichting geven over landbouw en veeteelt. Het project werd evenwel overgenomen door de plaatselijke districtbestuurder die een cursus organiseerde waaraan ook zijn eigen staf verplicht mee moest doen. De Kebarevangelisten en -gemeenteleden lieten het toen afweten met de argumenten: "wij zijn geen '*tenaga-*

*tenaga pemerintah* ('ambtenaren') en laten ze dan eerst maar iets doen aan de lage prijzen die we op het '*kompleks pemerintah*' [Anjai II] krijgen voor onze tuinprodukten".

*Case 22. De dood van een 'slaaf' en evangelist*

In 1980 overleed in Oost-Kebar de evangelist J. Anari. Anari was niet zijn oorspronkelijke naam. Hij was afkomstig uit de West-Vogelkop (Ayamuru), waar hij als kind werd geroofd van de clan Asmuruf en als slaaf via het Ayfat-Karongebied naar Zuid-Kebar werd verhandeld tot hij bij de clan Anari terecht kwam, waar hij opgroeide. In 1980 overleed hij plotseling op ongeveer 45-jarige leeftijd, twee weken nadat ik hem in zijn woonplaats Jenderau-Aniti drie dagen lang meemaakte zonder dat hij toen klaagde over zijn gezondheid. Zijn plotselinge dood werd door Oost-Kebar-informanten in verband gebracht met het volgende.

In 1979-1980 hadden een paar Meaxfamilies uit Oost-Kebar hun dorpen verlaten en zich teruggetrokken in de bergen. Hier zochten ze aansluiting bij Meaxverwanten in Nekori, een op initiatief van de TEAM opgerichte nederzetting vlak achter de eerste bergruggen ten zuidoosten van de Kebarvlakte. Twee G.K.I.-evangelisten, waaronder Anari, waren op eigen initiatief de afgescheiden families achterna getrokken en hadden onenigheid gekregen met het hoofd van de 'Nekori' en daarbij klappen uitgedeeld. Daarmee waren ze, aldus mijn informanten, te ver gegaan. Na verloop van enige tijd werd Anari op een nacht in zijn huis overvallen. Hij werd echter tijdig wakker en zou met zijn kapmes op zijn belagers in hebben gehakt die daarop gewond waren weggevlucht. Althans dat maakte men op uit het lawaai dat men die nacht gehoord had en het feit dat de volgende ochtend veel bloed onder Anari's huis te zien was geweest. Ook was niemand in de kampong zelf gewond, waaruit men concludeerde dat mensen van Nekori het op Anari gemunt hadden gehad. Zijn doodsoorzaak stond voor de Oost-Kebar vast: "nu hebben ze hem met *obat-obat* (gif) te pakken gekregen, Ze [de evangelisten] hadden zich ook beter moeten beheersen."

De tweede betrokken evangelist, wél een geboren Kebar, bevestigde dit verhaal. Het was mogelijk niet toevallig dat hij kort na de dood van Anari verhuisde naar een ander dorp. Volgens de publieke opinie was het voor Anari fataal dat toen in zijn huis bloed had gevloeid. Dat juist hij en niet de andere - Kebar - evangelist werd overvallen zou te maken kunnen hebben met de slavenafkomst van Anari: het moet voor het 'Nekori'-hoofd een extra belediging zijn geweest dat hij door een ex-slaaf - evangelist of niet - werd vernederd.

Evenals in het geval van noot 17 is ook hier geen bewijs voor moord te geven, hoewel veel aanwijzingen wel in die richting gaan. De zaak werd voor de overheid verzwegen.

Wat van dit alles ook waar mag zijn, het feit dat de Oost-Kebarbevolking er rekening mee houdt dat iemand anno 1980 nog steeds kan worden uitgeschakeld door middel van 'zichtbaar' of 'onzichtbaar' geweld, zegt wel iets over de mate waarin men zich ondanks de pacificatie veilig voelt.

*Case 23. Een confrontatie met de overheid (III)*

In het West-Kebardorp Senopi kreeg het desahoofd de mannelijke bevolking niet langer mee in de '*kerja bakti*' (herendienst als vorm van belasting) voor de bouw van een '*balai desa*' (desakantoor). Dit desahoofd, afkomstig van de Kei-eilanden en goeroe van de katholieke

kerk, was gehuwd met een Karonse en was inmiddels in dienst van de overheid. De eveneens niet-inheemse onderchef van politie in Kebar, tevens de kersverse schoonzoon van het desahoofd, werd om assistentie gevraagd. Als straf voor de ongehoorzaamheid dwong hij alle mannen op handen en knieën 'tiggerend' een afstand over het vliegveldje bij Senopi af te leggen. Onder deze mannen bevonden zich ook oude mannen en adathoofden. Over deze actie maakten de evangelisten van naburige dorpen (ressortterend onder de desa West-Kebar) zich erg kwaad. Een al langer bestaande wrok tegen het desahoofd en de onderchef van politie was opnieuw gevoed. Er gingen geruchten dat de evangelisten de onderchef van politie wilden doden. Dit kwam het desahoofd ter ore, die onmiddellijk deze onderchef en schoonzoon waarschuwde. Met de karabijn in de aanslag werden de betrokken evangelisten, na eerst door de als eigen rechter optredende onderchef van politie afgeranseld te zijn, naar de hoofdplaats Anjai gehaald. Na weer een afranseling en het dreigement van de gevangenis in Manokwari moest iedereen beloven niets over het incident naar Manokwari door te geven. Zelf was ik hierbij aanwezig. De evangelisten ontkenden zelf het plan te hebben gehad de onderchef van politie te hebben willen doden. Toen ik hen voorstelde de zaak in Manokwari aanhangig te maken, waren de predikant en de betrokken evangelisten daar op tegen: "ze geloven ons toch niet en als we niet in de gevangenis komen zal hij ons uit wraak later toch weer pakken". Naderhand gaf de onderchef geld aan een van de betrokken evangelisten om tegen minimum-prijs tuinprodukten in zijn dorp op te kopen (de moeder van de onderchef dreef enige handel op Manokwari waar deze tuinprodukten tegen normale prijzen op de markt werden verkocht). De politieagent bleef eigen rechter spelen en na onenigheid op de lokale bestuurspost zelf, waar het politiepersoneel met getrokken geweer en revolvers rondliep en deze meenamen tot in de kerk, lekte een en ander toch uit. (Het hoofd van politie in Manokwari liet zich daarop - op zijn verzoek - uitvoerig over het optreden van de onderchef in Kebar door mij informeren.) De man werd daarna opgeroepen naar Manokwari en na een lijfstraf en een week cel overgeplaatst naar een ander gebied.

Aanvullend op de cases die laten zien in welke mate de 'oude adat' nog geïntegreerd is in het doen en denken van de Kebar, zijn de volgende waarnemingen van belang.

#### *4.1. De houding van de Kebar tegenover de oude adat: enkele waarnemingen*

De naam Wamit wordt tegenwoordig ook overdag door sommigen vrij uitgesproken.

Oorsprongsmythen worden niet langer alleen meer door clanoudsten verteld, maar ook wel door jongeren zonder dat dit leidt tot protesten.

De doden worden niet langer bijgezet in een holle boomstam maar begraven in een kist, maar nog wel met het gezicht naar het oosten gericht.

Van een tweeling wordt het laatstgeboren kind of de jongen tegenwoordig niet meer gedood.

Wie 'vroeger' de door een grote steen gemarkeerde taboeplaats aan de rivier Apii - waar de cultuurheld Fentori op de oever kroop (zie mythe Fentori) - passeerde, moest zijn of haar kapes verbergen in een

draagtas of in een onder de arm opgevouwen meegedragen slaapmat. Nu slijpt men wel bij het passeren van deze plaats demonstratief het kapmes op genoemde steen.

Toen een vrouw tijdens een gezamenlijke huwelijksplechtigheid in de kerk ging staan en zichtbaar menstrueerde, ging ze bij een vriendin - die haar op haar toestand attent maakte - vlug een jurk verwisselen, kwam terug en zonderde zich na de plechtigheid niet af. Niemand lachte, maakte schampere opmerkingen of misbaar tijdens en na het gebeuren.

Tijdens tournees door heel Kebar viel het mij vaak op dat men niet graag over 'vroeger' en de 'oude' adat sprak. Men ontweek dikwijls vragen in die richting met een: '*masa gelap sudah dibelakang, kami sudah masuk masa terang*' (letterlijk: de tijd van duisternis ligt nu achter ons, we zijn de tijd van het licht binnengegaan; we zijn niet meer onwetend, we weten nu wel beter). Men toonde schaamte voor gebeurtenissen die vroeger waren voorgevallen door te zeggen: '*aduh, kami dulu*' (aduh, wij vroeger). Het zou kunnen dat men zich niet onderling, maar alleen voor mij - als 'buitenstaander' - schaamde. Maar dergelijke reacties bleven schering en inslag, ook toen ik niet meer "*tuan Miedema*" maar "*saudara Jelle*" werd genoemd en ook toen ik niet langer afgezonderd met de gastheren in een voorvertrek van een huis een maaltijd deelde of gesprekken voerde maar dit in de '*dapur*' - de stookhut achter het huis, het privé-domein waar men meer vertrouwelijk met elkaar omgaat - kon plaatsvinden (zonder aanwezigheid van nieuwsgierige derden).

Dat de 'oude' adat gêne en zelfs irritatie oproept onder de Kebar zelf, valt op te maken uit het volgende. Na afloop van een gezamenlijke visvangst ving ik op de terugweg een gesprek op tussen twee - jongere - mannen waarin ik de woorden '*mata uang*' en '*Wuob*' herkende. Later vernam ik dat de oudere mannen die ook hadden deelgenomen aan de visvangst, hen hadden verweten dat ze geen geldstukken ('*mata uang*') in het water hadden geworpen als eerbetoon aan Wuob. De jongeren waren hier verbolgen over: "zij willen altijd dat wij maar doen wat zij zeggen. Laten ze zelf hun geld weggooien." Later vroeg ik de betrokken oude mannen hiernaar in het bijzijn van hun - gehuwde - kinderen. De ouderen gaven het genoemde ritueel ('*acara*') toe en verklaarden dat dat nu eenmaal hun adat was, maar dat de jongeren zo niet meer wilden ('*tidak mau lagi*'). Hun volwassen kinderen reageerden hierop half-plagend, half-'*malu*' (beschaamd: afwijkende blikken en een verontschuldigde toon) en half-verontwaardigd, met een: "*Nah, orang tua punya adat sendiri!*" (och, het is de adat van de ouderen).

Irritatie over de adat, met name de rol van de kain timur-bezitters in de kain timur-transacties, bleek ook toen ik Frans Auri - de in 1980 overleden zoon van Sobuat Auri - doervroeg op het uitlenen van deze doeken. Hij gaf hoog op van zijn bereidheid anderen te helpen als ze doeken nodig hadden voor een te betalen bruidsprijs. Toen hij weg was merkte een 40-jarige man, ook duidelijk hoorbaar voor de omstanders, op: "*Orang itu! Dia mau cari kepentingan sendiri saja!*" (Die! Die is alleen uit op eigenbelang).

Traditionele lichaamsversieringen als tatoeage, de vleugelpen van een casuaris door het middenschot van de neus gestoken, schelpen armbanden, kralenkettingen, zilveren oorhangers zijn vrijwel verdwenen (onder de dertig jaar komt een gat in het middenschot van de neus of een oorlel amper meer voor). Ze worden alleen bij dansfeesten ter gelegenheid

van 17 augustus (het nationale bevrijdingsfeest) of de jaarwisseling nog gedragen. Ze hebben plaats gemaakt voor horloges (vaak niet functionerend), één of meer pennen (die het dikwijls ook niet doen, maar in een borstzak van een overhemd prijken als teken dat men kan lezen en schrijven), of een lange nagel aan de linker pink (als teken dat men niet veel handwerk verricht).

Geklopte boomschors is als lichaamsbedekking vervangen door de schaamdoeken, *sarong* of '*pakaian barat*' (westerse kleding). Alleen bij de jacht of het werk in de tuin wordt nog - door mannen - een schaamdoek gedragen. In het dorp wordt deze dracht ook door de Kebar zelf niet langer oorbaar geacht. Mannen dragen dan meestal een korte broek in combinatie met een T-shirt. Vrouwen dragen in de tuin een oude *sarong* die bij het naderen van het dorp wordt opgetrokken tot boven de borsten. Gaat men naar de polikliniek, het districtskantoor of de kerk, dan trekt men de beste kleren aan die men heeft: een lange broek met T-shirt of een nieuwe *sarong* en de meer welgestelden schoenen, sokken, een lange broek met een - bij voorkeur wit - overhemd, liefst met lange mouwen en een das terwijl de meeste vrouwen wel over een jurk beschikken.

In de keuken is traditioneel kook- en eetgerei als bamboekokers of het blad van een banaan als 'bord' vervangen door stenen borden ('*piring toko*') en metalen of plastic potten, pannen, kopjes en bekertjes. Bij meer officiële maaltijden wordt meestal bestek gebruikt, vaak beperkt tot een lepel.

Mannen zag ik werk doen dat - volgens eigen zeggen van de Kebar - vroeger alleen door vrouwen werd gedaan, zoals het halen van water in grote bamboekokers uit de rivier, het sjouwen van vrachten brandhout of tuinproducten.

Onderwijs wordt vooral voor jongens nodig geacht: ze moeten mee kunnen doen en in ieder geval kunnen lezen en schrijven. Men is er trots op als jongens voor voortgezet onderwijs naar de stad kunnen. Voor meisjes vindt men over het algemeen voortgezet onderwijs na de lagere school ongewenst. "Ze trouwen dan mogelijk aan de kust, waar voor een binnenlandsvrouw minder bruidsprijsgoederen worden betaald of geen kain timur worden gegeven."

#### 4.2. De houding van de Kebar tegenover de 'nieuwe adat'

De confrontatie tussen de 'oude adat' en de 'nieuwe adat' raakt de Kebar niet alleen in hun uiterlijk gedrag, maar omvat ook hun denkwereld. Aan het laatste aspect, dat - impliciet - ook al eerder aan de orde kwam, zal in de komende paragrafen en expliciet in paragraaf 5 aandacht worden besteed.

#### *De jan dim-beweging*

Voor de Tweede Wereldoorlog vond er onder de Kebarbevolking een beweging plaats, die door hen de '*gerakan jan dim*' wordt genoemd. *Jan dim* betekent letterlijk 'donkere huizen' (*jan*: huis; *dim*: donker) en '*gerakan*' is het Indonesische woord voor 'beweging'. Oude Kebarmannen die deze beweging als kind meemaakten vertelden mij hierover het volgende.

*Case 24. Een heilsbeweging*

"Voor de 'waktu Nipon' [Nipon: Japanners; 'waktu Nipon': de Tweede Wereldoorlog] en 'sebelum pemerintah masuk' [voor het bestuur kwam] bouwden onze ouders *jan dim* [*jan*: huis; *dim*: donker]. Die huizen werden zo genoemd omdat ze niet voorzien werden van ramen. Die waren niet nodig want de mensen zouden toch niets zien in de dagen van duisternis, die zouden aanbreken volgens berichten van de kust. Men verzamelde zich voor de bouw van deze huizen op centrale plaatsen: de Jambuani op de berg Usor in hun gebied, de overigen van hier afkomstig ten zuiden van de rivier Apii in Jafai [een vroegere nederzetting ten zuidwesten van de vlakte], de mensen in Oost-Kebar bij Inam en die van Ibanari op de berg Nikunai bij Ibanari. Die berg is gelaagd ('*berlapis-lapis*') en van boven vlak. Daar bouwden de Ariksmensen hun *jan dim*. Ook de Anari deden mee. Aan de voet van die berg ligt nog het wrak van een Japans vliegtuig. Bij deze huizen verzamelden de mensen veel voedsel en hun varkens. Dat was nodig want gedurende de verwachte duisternis zouden mensen met een erg donkere huidskleur ('*yang hitam*') de huizen niet kunnen verlaten zonder dood neer te vallen of te veranderen in een steen of zoutpilaar [!]. Mensen met een lichtere huidskleur ('*yang kurang hitam*') zouden de huizen wel zonder gevaar kunnen verlaten. Zij waren het dan ook die vroeg in de morgen op de uitkijk werden gezet in een hoge boom, om te zien of de zon weer opkwam of niet.

Sommigen geloofden dat wanneer na de verwachte duisternis (*dim pak*; *dim*: donker; *pak*: nacht) de zon weer opkwam, de doden uit hun graven zouden opstaan. Daarom begraven we onze doden nog steeds met het gezicht naar het oosten gericht, zodat ze de zon kunnen zien opgaan. Alleen een *mabuak* (heks) begraven we met het gezicht naar het westen, want die hoeft de zon niet te zien opgaan."

De bouw van speciale huizen, de concentratie van mensen en voedsel in die huizen en de geloofsvoorstellingen die deze beweging kenmerken, zijn duidelijk elementen die zowel ontleend zullen zijn aan de zogenaamde Koreri-bewegingen als aan het christendom. Dergelijke - van oorsprong Biak-Numforese - bewegingen vonden namelijk ook langs de noordkust van de Vogelkop plaats, en werden gekenmerkt door een - messiaanse - heilsverwachting (Kamma 1954; 1972). Het is niet onmogelijk dat de Kebar die bewegingen ooit van nabij meemaakten, terwijl berichten over bijbelverhalen de komst van de eerste evangelist naar Kebar, in 1948, wel vooruit zullen zijn gegaan.

Mijn vraag of tijdens de *jan dim*-bewegingen misschien ook de cultuurheld Fentori - of eventueel Jubewi - werd terugverwacht, konden mijn informanten bevestigend noch ontkennend beantwoorden: "we weten dat niet precies meer, want we waren toen nog klein".

*Het christendom - de kerstening van de Kebar*

Met normen en waarden van de zijde van het christendom (de '*agama baru*': nieuwe godsdienst) als exponent van de '*adat baru*' (nieuwe adat), maken de Kebar kennis via het onderwijs, liturgische onderdelen van een kerkdienst, cursussen voor gemeenteopbouw en kerkelijke vergaderingen. Sleutelbegrippen zijn hier 'bekering', 'volheid in Christus', 'kedewasaan' (volwassenheid), '*pembinaan*' (opbouw; van de kerkgemeenschap) e.d. Dit wordt, met betrekking tot het gedrag dat van de Kebar als christenen wordt verwacht van de zijde van de kerk, vaak



expliciet vertaald in voorschriften als de volgende: vrouwen behoren niet altijd het zware sjuwwerk te doen, de mannen moeten meer verantwoordelijkheid gaan dragen voor de opvoeding van hun kinderen en het mee mogelijk maken dat kinderen een school kunnen bezoeken, een man mag niet meer dan één vrouw trouwen, men dient zijn of haar vijanden te leren liefhebben, het belang van de medemens reikt verder dan het belang van de eigen groep, het getuigt van onvolwassenheid als men nog in hekserij en toverij gelooft, er dient getrouwd te worden uit liefde en niet onder dwang of uit berekening, het is niet goed zoveel palmwijn te drinken dat men dronken wordt (voor leden van de 'Gereja Kristen Alkitab' - gesticht door de TEAM - is zowel drinken als roken verboden), kerkleden dienen hun verantwoordelijkheid te weten door in natura of met geld bij te dragen in de onkosten van de kerk en het onderwijs, een goed christen baadt zich regelmatig in de rivier en gaat bij ziekte naar de polikliniek en niet naar een medicijnman etc.

Wat uiterlijk gedrag betreft kan worden geconstateerd dat de Kebar meegaan in sommige van de zijde van de kerk verwachte gedragspatronen. Velen nemen hun nieuwe taak als ouderling, diaken, of evangelist vaak serieus, ook al wordt hen dit zowel buiten als binnen de eigen (verwanten-)groep niet altijd in dank afgenomen (zie Case 2 en Case 22).

Uitgaande van de informatie van de Kebar over de vroegere man/vrouw-taakverdeling (en wat hierover bekend is bij andere stammen in de Vogelkop), zie je mannen tegenwoordig werkzaamheden doen die vroeger alleen door de vrouwen werden verricht. Heel direct valt dit op nu van een tweeling beide kinderen in leven worden gehouden: zowel de man als de vrouw dragen in dat geval èn een kind èn brandhout en/of tuinprodukten.

De gebeurtenissen rond het overlijden en de begrafenis van het voormalige oorlogshoofd Jafet Ajoï weken sterk af van wat traditioneel gebruikelijk was.

Huwelijken worden volgens de Kebar zelf tegenwoordig meer uit vrije wil gesloten en minder onder dwang of uit berekening zoals vroeger. Indicaties kunnen zijn dat polygynie - afgaande op een vergelijking tussen genealogisch materiaal en de inventarisatie van de huwelijken van de huidige generaties Kebarvlaktebewoners - minder voorkomt dan voorheen en dat suicide onder pas gehuwde vrouwen ook nauwelijks meer voorkomt.

Aan de andere kant blijkt uit Case 19 dat bij opname van een traditioneel samenlevingsverband (het dorp, de lokale groep) in een nieuw en wijder verband (de kerk), de normen van de 'oude adat' (nog) sterker zijn dan die van de 'nieuwe adat': volgens traditionele normen was in geval van Case 19 dorp A niet verplicht haar evangelist te helpen bij de betaling van een boete na overspel van de evangelist, omdat hij afkomstig was uit een ander dorp. Toch werd hij geholpen door de kerkgemeenschap van dorp A. Hier ging het nieuwe verband van de kerkgemeenschap als zodanig opereren. Echter, religieuze waarden speelden daarbij nauwelijks een rol: de evangelist werd geholpen omdat zijn gemeente de bouw van het nieuwe kerkgebouw in gevaar zag komen. Hier overheerste eigenbelang van het dorp A - een eigen (permanent) kerk- of schoolgebouw is statusverhogend voor een dorp - en niet het belang van het ruimere verband van de kerk. De evangelist werd hier niet gezien als vertegenwoordiger van de kerk, maar als lid van dorp B ("niet wij maar zij zijn fout geweest"). Het feit dat de - gehuwde - evangelist

zijn gemeente elke zondag had voorgehouden "gij zult niet echtbreken" was voor de gemeentelieden (op enkele uitzonderingen na) niet normgevend in deze zaak. Dat wil niet zeggen dat echtbreuk ook volgens de 'oude adat' niet ernstig is, maar er valt met een forse betaling (tegenwoordig) veel te regelen. Welnu, bij de door de gemeente van dorp A gedachte regeling werd wel de 'traditionele' sanctie (betaling) en niet de nieuwe sanctie (schorsing) geaccepteerd.

We zien hier dat het deel gaan uitmaken van een nieuw en omvattender samenlevingsverband waarbinnen andere normen gelden, niet (direct) leidt tot een aanpassing van het traditionele normbesef - hier van een sterk groepsgebonden karakter.

De kerstening raakt niet alleen het doen (gedrag) van de Kebar, maar confronteert ons ook met bepaalde patronen in hun denken. Heel duidelijk komt dat tot uiting in een reflectie van de Kebar - en Amberbaken - op bijbelse figuren en verhalen en vergelijkingen die ze trokken met hun eigen mythen toen ze voor het eerst geconfronteerd werden met het christelijke geloof.

Uit het feit dat er bij de eerder genoemde *jan dim*-beweging de gedachte leefde dat mensen met een erg donkere huidskleur bij het verlaten van de huizen zouden veranderen in een zoutpilaar, valt al op te maken dat berichten over de '*ceritera Alkitab*' (bijbelverhalen) de Kebar al bereikten voor de komst van de eerste evangelist.

Trok de zoutpilaar al vroeg de aandacht van de Kebar - zout is een schaars artikel in het binnenland van Irian Jaya - daar bleef het niet bij. De Kebar werden vooral gefraspeerd door overeenkomsten die ze zagen tussen de bijbelverhalen uit het boek Genesis en hun eigen Wamit-verhalen: een kwade macht gepersonifieerd in een slang, de overtreding van een taboe gevolgd door een straf die inhield dat de mens voortaan hard voor zijn bestaan moest werken ("zoals Junon"), het feit dat die straf bestond uit een '*banjir besar*' (grote overstroming), die de mensheid deed omkomen op enkelen na die de stichters werden van een nieuw volk, de duisternis die aan de zondvloed voorafging. Het zijn allemaal gebeurtenissen die, volgens de Kebar zelf, in de eigen Wamit-verhalen (mythen) al lang bekend waren '*sebelum injil masuk*' (voor de komst van het evangelie). Hun eerste reactie was dan ook: "wij weten dat allemaal al". In het Genesis-verhaal zagen ze de '*kunci*' (sleutel) tot hun eigen Wamit-verhalen. "De voorouders hebben die kennelijk niet goed doorverteld. Zij waren ook dom, konden niet lezen of schrijven en moeten bij het vertellen van de Wamit-verhalen fouten hebben gemaakt. Het paradijs situeerden we hier in Kebar, met als '*kali*' Jordan de rivier de Apii. We dachten dat de berg Nikunai bij Ibeanari de toren van Babel moest zijn geweest; immers, de Nikunai is ook uit lagen opgebouwd ('*berlapis-lapis*'), niet af en vlak van boven. En ondergingen de voorouders van de stichters van de Ajoin-clan niet het zelfde lot als de vrouw van Lot: Bitron [zie mythe Ajoin] veranderde in een steen, de vrouw van Lot in een zoutpilaar. De voorouders zullen zich hierin ook wel weer hebben vergist." In dergelijke bewoordingen vertelde(n) de eerste generatie christenen onder de Kebar mij over hun verbazing toen ze voor het eerst over de bijbelverhalen hoorden. Sommigen van hen vertelden dat ze de Heilige Geest aanzagen voor Wamit, God voor Wuob en Jezus voor Fentori. "Immers Jezus werd evenals Fentori op een buitengewone wijze geboren en was ook 'wit' en *mafun* (zonder kwaad). Evenals Jezus was immers ook Fentori 'verdwenen' ('*hilang*') zonder terug te keren?" Anderen zeiden echter dat ze Wamit associeerden met

God, Wuob met de duivel en de kwade slang Kurau (Wawusin) met de slang als 'kind' van de duivel - "zoals in het Genesis-verhaal".

In de associatie van Wamit met God zijn de Amberbaken meer uitgesproken dan de Kebar. We hebben eerder gezien dat bij de Amberbaken 'Buamit' bekend staat als een soort opper- en scheppergod, terwijl die zelfde 'Wamit' bij de Kebar minder geprofileerd is. We zouden dit kunnen verklaren uit het feit dat de Amberbaken veel eerder dan de Kebar werden gekerstend. Voor de Kebar staan de figuren van Fentori en Jezus meer centraal.

Voor sommige Kebar afkomstig uit de bergen ten zuiden van de vlakte zijn de parallellen met hun Jubewi en Junon-verhalen minder duidelijk. Een enkeling associeerde Jubewi met God en Junon met Jezus: "zoals Jubewi Junon verliet, zo verliet God immers Jezus". De meesten vonden deze vergelijking mank gaan en hielden Wamit voor God, Jubewi voor Jezus en Junon voor de mensheid: "Jubewi was immers *mafun* net als Jezus, terwijl Junon evenals de mens slecht was". Mijn Anari-informanten bleken over deze zaken kritisch nagedacht te hebben: Wuob en de duivel waren voor hen één en dezelfde, maar met Wamit en God hadden ze meer moeite: "voor Wamit zijn we niet bang, maar voor God wel". God staat wel aan de kant van Jezus, maar evenals Wamit ver af van het dagelijks leven.

Niet alleen in bijbelse gebeurtenissen en figuren zien de Kebar herkenningpunten met hun eigen mythen en 'agama adat' (adatgeloof), maar ook in het taalgebruik binnen de kerk. In dagelijkse ochtendwijdingen en wekelijkse kerkdiensten worden ze geconfronteerd met begrippen die ontleend zijn aan de bijbel: 'aarde, hel - hemel'; 'slang, duivel - God, Jezus'; 'zonde-schuld-mens - zonder zonde-onschuld'; 'diepe duisternis - licht der wereld'; 'zonden rood als - worden wit als'; 'dood - leven'; 'brede weg - smalle weg'; 'kwaad - goed'; 'onrein - rein'; 'onheil - heil'; 'onmacht - almacht'. In deze bijbelse begrippen en uitdrukkingen zien de Kebar de boodschap van hun eigen mythen bevestigd: "*ceritera Wamit dan ceritera Alkitab sama saja. Waktu injil masuk kami sudah tahu.*" (De Wamit- en bijbelverhalen zijn gelijk. Toen het evangelie kwam wisten wij het al.)

De - complementaire - opposities die hierboven zijn opgesomd vormen geen losse toevallige tegenstellingen, maar een samenhangend geheel waarvan de logische structuur overeenkomst met die in de mythen en traditionele geloofsvoorstellingen van de Kebar (zie paragraaf 5). De Kebar hebben er een duidelijke voorstelling van aan welke kant zij zelf staan in dat geheel. Een voorstelling die bovendien dagelijks in een ochtendwijding of wekelijks in de zondagse liturgie, via de 'schuldbelijdenis' of de inhoud van een preek, opnieuw wordt gevoed. Het thema van de preken van zowel de predikant - een Papua, afkomstig van de zuidkust van de Vogelkop - als de eigen evangelisten luidde maar al te vaak: '*Tuhan Allah siap untuk hukum*' (God staat klaar om te straffen; voor 'God' werd ook wel het Biak-Numforese Manseren gebruikt). "Julie", aldus de predikant, "wij", aldus de evangelisten, "hebben weer gezondigd: geloven nog in de '*ilmu sia-sia*' (bijgeloof), mabuak (heksen), in '*suangi*' (heksery of toverij) of in *kentip* (een algemeen woord voor 'boze machten')." Daarbij werd vaak in één adem de gemeente verweten niets in de collecte gedaan te hebben, niet in de gemeentetuin te willen werken, de kinderen weer eens niet naar school te hebben gestuurd, zich niet vaak genoeg in de rivier te baden, zich weer met de kain timur te hebben ingelaten<sup>19</sup> etc. De predikant verbond hieraan

dikwijls de exegese: "Omdat jullie nog zondigen is Jezus nog niet teruggekomen". Of de predikant hier nu sprak als mede-Papua of als theoloog, voor de Kebar moet dit hebben betekend dat de heilstaat pas aanbreekt met de wederkomst van de cultuurheld - of die nu Jezus heet of Fentori - en dat de Kebar zelf daarvoor de condities moeten scheppen. De Kebar lieten dergelijke donderpreken - vooral die van hun predikant - vaak gelaten over zich heengaan, al dan niet in een diepe en niet zelden luidruchtige slaap. Sommige reageerden laconiek: het zal zo'n vaart niet lopen, verwoord in de opmerking "*dia sendiri belum dihukum juga*" (hij - de predikant - is zelf ook nog niet gestraft). Het laatste sloeg op het feit dat de predikant behalve met zijn eigen vrouw met nog een vrouw samenwoonde, maar dat dit hem er niet van weerhield om gemeenteleden via de Tien Geboden of rechtstreeks in een preek te wijzen op het zondige van overspel en polygamie. Toch raakten dergelijke preken de Kebar wel. Dit bleek toen ik op een classisvergadering - na afloop van een lezing over "Evangelie en Adat" - in een volgende discussie op de man of vroeg of God nu vergeleken werd met Wuob of met Wamit. Het daarop volgende antwoord was typerend voor waar de Kebar zelf de klemtoon in dit door hen onopgeloste probleem leggen: "Wat maakt het uit. Of we nu door Wuob gestraft worden of door God, gestraft worden we toch."

'Straf', 'schuld' of 'zonde' zijn echter begrippen die in de '*agama adat*' (adatgeloof) niet noodzakelijk dezelfde lading dekken als in de '*agama kristen*' (het christelijke geloof). Toen ik in 1980 na een tournee langs de noordkust van de Vogelkop in de gemengde Arfu-Meaxnederzetting Mumbrani aan de noordoostkust arriveerde, werd daar net een gemeente-opbouwcurcus van de kerk gegeven. Iemand van de cursusleiding vertelde mij het volgende. Tijdens de cursus kregen de deelnemende evangelisten en onderwijzers-gemeentevorgangers de opdracht een bijbelfragment in de lokale taal te vertalen. De deelnemers stuitten op het woord '*dosa*' (zonde). Dat woord werd vertaald met de term *sasar*. Maar de cursusleiding wist dat dit woord was ontleend aan het Biak-Numforees - de niet-lokale taal van de eerste generatie evangelisten en vanouds ook de handelstaal langs de noordkust. De vraag volgde waarom een leenwoord was gebruikt en niet een woord uit de lokale Meax- of Arfu-Amberbaken-Kebartaal. Maar niemand had antwoord gegeven. Ook de vraag of ze dan geen eigen woord voor 'zonde' kenden werd beantwoord met een stilzwijgen. Er werd verder geen aandacht meer gegeven aan de vertaling van dat woord. Naderhand hierover geïnformeerd zocht ik 's avonds de cursisten op in hun tijdelijk onderkomen. Inspelend op een zekere tweedeling in denken en taalgebruik van de Kebar begon ik terloops te vragen: "licht staat tegenover donker, boven tegenover beneden, west tegenover oost, wit tegenover zwart. Welk woord plaatsen jullie tegenover *mafun*? (*mafun* dus: schoon, zonder kwaad, zonder 'zonde')." Prompt volgde het antwoord: "*oska*" (Meax) en "*wandièk*" (Kebar-Arfu-Amberbaken). Op mijn vraag of nu het bijbelse begrip 'zonde' vertaald kon worden met *oska* of *wandièk* aarzelde men: "misschien, maar mogelijk is de betekenis niet dezelfde". Om opvattingen omtrent een eventueel verschillende betekenis van het begrip zonde volgens de bijbel en volgens de lokale adat op het spoor te komen vroeg ik verder: "volgens jullie mythen is de grootste zonde het '*potong salah*' of '*makan salah*', bijvoorbeeld het slachten van een veldrat met behulp van een harde rode stengel van een suikerriet, of het te eten geven aan derden van vlees van de veldrat vermengd met rode peper."

Zo'n daad brengt onheil over de mensen want het maakt Wuob kwaad. Hoe noemen jullie een dergelijke daad in jullie eigen taal?" En prompt volgde weer het antwoord: "oska", maar nu met de toevoeging, "natuurlijk, dat is een soort zonde van de eerste orde, maar we zien daarin niet een zonde tegenover God". Ik heb toen verder gevraagd. "Maar als je nu een medemens kwaad doet. Bijvoorbeeld ouders zetten hun dochter aan om een rijke *momwor* (kain timur-bezitter) te verleiden, om die vervolgens een schadeloosstelling in kain timur te vragen.<sup>20</sup> Hoe noemen jullie dan zoiets: *sasar* of *oska-wandièk*?" Een rechtstreeks antwoord hierop kreeg ik niet. Wel na enige aarzeling de reactie: "*kami punyai adat saja*" (zo is nu eenmaal onze adat). Men verklaarde zich nader door op te merken dat in geval de betreffende *momwor* overspel zou hebben gepleegd, dit geen '*perkara besar*' (een zeer ernstige zaak) - meer - was. Vroeger zouden de verwanten van zijn vrouw hem mogelijk hebben gedood. Nu valt er over een regeling en betaling in kain timur altijd te praten. Pas als de betrokkene daartoe niet bereid zou zijn, ja dan is hij *wandièk*.

We hebben hier te maken met twee vormen van zondebesef: een zondebesef volgens het christendom (*sasar*) en volgens de adat (*wandièk*). Het kwaad berokkenen aan mensen wordt niet vertaald in termen van '*sasar*' (welke term men reserveert voor 'zonde' tegenover God), maar in termen van *wandièk*. De relatie tot de medemens is vooral een zaak van de adat. In de adat ligt vast wat men zich in de relatie tot de medemens en de goden en geesten kan permitteren, en wat men omgekeerd van hen mag verwachten. De normen en waarden van de adatrelicie zijn eerder van toepassing op de '*agama kristen*' dan omgekeerd. Veel van wat er in de kerk wordt verkondigd staat dan ook ver af van het leven van alledag. Ik vroeg mij daarom wel af waarom in Kebar wekelijks veel mensen de kerkdiensten bezochten en dagelijks hele dorpen massaal de ochtendwijdingen bijwoonden - terwijl men van het daar vaak gebruikte hoog-Indonesisch dikwijls weinig moet hebben begrepen (zakelijke mededelingen werden wel altijd in het Kebar vertaald). Ik legde die vraag eens voor aan de Kebar-evangelisten. Hun antwoord geeft de kern aan van de houding van vele Kebar tegenover de '*agamu baru*' (het nieuwe geloof): "ze komen niet voor de preek, ze komen omdat ze bang zijn dat God hen zal straffen met ziekte, dood of een '*kebun kering*' (misoogst - droogte) als ze niet komen".

Toen in 1979 het van buiten Irian Jaya afkomstige desahoofd van West-Kebar een plek aan de rivier Apii had uitgezocht voor de bouw van een vaste brug ter vervanging van de oude rotan-hangbrug, weigerden de Kebar mee te werken. Die plek was *batuu* (taboe): het was uitgerekend de plaats waar - aan de monding van de Apii tussen Senopi en Asiti I - volgens de overlevering de cultuurheld Fentori, na door de stroom van de Apii te zijn meegesleurd geweest, de oever had weten te bereiken. Pas nadat de Kebar-evangelist van Asiti I ter plekke een gebed had uitgesproken, ging men over tot de bouw van die brug. Later vroeg ik de betrokken evangelist of dat nu wel zo verstandig was geweest: immers de kans was groot dat een vaste brug daar aan de monding van de Apii met zijn zanderige oevers bij de eerste de beste '*banjir*' (overstroming na hevige regenval) weg zou spoelen. Zijn antwoord was: "dat weet ik ook wel. Maar belangrijk is dat die plaats nu niet meer *batuu* is. Spoelt de brug weg dan is dat onze schuld niet." Met andere woorden: wij hebben aan onze verplichtingen voldaan. Of het nu een verplichting tegenover Fentori of God was, dat was voor hen het

punt niet, noch de vorm waarin aan die verplichting werd voldaan.

We zouden dit kunnen samenvatten door te zeggen: oude rituelen zijn vervangen door nieuwe, niet de betekenis die men aan het ritueel als zodanig hecht. Het object van geloof is - of lijkt te zijn - vervangen, niet de wijze van geloven.

#### *De overheid*

Met normen en waarden van de zijde van de overheid worden de Kebar geconfronteerd via het onderwijs, radioprogramma's, toespraken op allerlei officiële feestdagen, cursussen voor (lagere) ambtenaren, verkiezingscampagnes etc. In het jargon van de staatsideologie (de 'Pancasila') zijn begrippen als '*pembangunan*' (opbouw), '*orde baru*' (nieuwe orde), '*kemajuan*' (vooruitgang), '*mentalitet baru*' (nieuwe mentaliteit), '*keamanan*' (rust, beheersing) en '*toleransi*' (tolerantie) sleutelbegrippen. Ook dit alles wordt voor de Kebar expliciet vertaald: men dient te participeren in de opbouw van het eigen gebied - en daarmee de Staat - door mee te werken aan het onderhoud van gebouwen van de lokale overheid, scholen, woningen van onderwijzers, het vliegveld, samenwoning van meerdere gezinnen in één huis is niet wat van een goed staatsburger wordt verwacht, elk gezinshoofd dient een huis voor het eigen gezin te bouwen, de grootte en de plaats van de huizen zijn gebonden aan voorschriften, dronkenschap moet worden vermeden, bij bezoek aan scholen of overheidsgebouwen dient men zo goed mogelijk gekleed te gaan, ruzies moeten rustig en zonder geweld worden bijgelegd en worden gerapporteerd bij de politie, wie zich inlaat met het kain timur-complex keert zich tegen de vooruitgang, men hoort in het huis in het dorp te overnachten en niet in de tuin, de overheid keert zich (evenals de kerk) tegen het '*ganti nama*' (het verwisselen van familienaam) en vindt dat men consequent de clannaam van de vader dient te gebruiken etc.

Tegen de kledingvoorschriften hebben de Kebar geen bezwaar. Integendeel, men stelt er zelf prijs op om in het dorp of bij een officiële bijeenkomst zo goed mogelijk gekleed te gaan. Dat heeft echter niet zo zeer te maken met 'voorschriften', maar meer met het feit dat de Kebar zich uiterlijk - als ze hiervoor de middelen hebben - graag onderscheiden van de bergmensen en niet achter willen blijven bij de kustmensen.

Ook stellen de Kebar er prijs op dat conflicten in vrede worden bijgelegd. Ruziezoekers hebben niemands achting. Het laatste geldt ook voor een dronkenschap die uit de hand loopt. Maar ook deze houding van de Kebar is niet nieuw. Tegen ruzie of dronkenschap als zodanig bestaat bij hen geen bezwaar. Het zijn instrumenten die de Kebar bij uitstek weten te bespelen om hun hart op geaccepteerde wijze te luchten. Wie zich daarbij in een 'spel' van (publiek geuite) beschuldigingen van een inventieve kant toont kan rekenen op sympathie voor een welkom stuk recreatie in het vaak eentonige dorpsleven. Wie echter bij ruzie of dronkenschap handtastelijk wordt of onzin praat, verspeelt achting (als in geval van de echtgenoot van B in Case 2 of de evangelisten in Case 22).

De Kebar waarderen het als de lokale overheid als gratis bijdrage aan de bouw van huizen of kerkgebouwen faciliteiten beschikbaar stelt, bijvoorbeeld in de vorm van spijkers, verf, cement of zinken platen. Men is ingenomen met voorzieningen als een goede radio- en vliegverbinding met de kust, scholen, poliklinieken of een politiepost, de mogelijkheid om in Kebar zelf tuinprodukten te kunnen afzetten en de opbrengst

daarvan te kunnen omzetten in goederen uit plaatselijke winkeltjes (afgezien van het feit dat er vaak woekerprijzen worden berekend). Jongeren die arm zijn keren zich openlijk tegen het kain timur-stelsel.

Aan de andere kant accepteert geen Kebar het als een onderwijzer aanmerkingen heeft op de kleding van een schoolgaand kind, of als een predikant kritiek uit op de kookkunst of hygiëne van een hulp in de huishouding. De Kebar zullen dit niet openlijk laten merken, maar het onderhoud aan het huis van de onderwijzer zal zo lang mogelijk worden uitgesteld of gerekt en de hulp van de predikant komt eenvoudig niet meer opdagen.

De bereidheid om in de vorm van de 'kerja bakti' (herendiensten als vervangende belasting in de vorm van onderhoudswerkzaamheden) mee te werken in allerlei projecten waarbij de Kebar zelf niet direct baat hebben of waarvan ze het nut niet zien, is niet groot. De (gedwongen) participatie in de bouw van vaste bruggen over rivieren of een desakantoor waarin slechts één keer per jaar wordt vergaderd, is in de ogen van de Kebar verspilling van materiaal, geld en energie.

Men zegt wel af te willen van het kain timur-systeem, mits echter de overheid daar andere waardegoederen voor wil ruilen of voor een reële prijs beschikbaar wil stellen.

Wanneer voorlichtingsprogramma's een (te) opgelegd karakter krijgen laten de Kebar het gauw afweten, als ze daar de kans toe krijgen (zie Case 21).

Samenvattend kan worden gezegd dat de Kebar zich wel kunnen vinden in ideeën als een 'nieuwe orde', 'tolerantie', 'voortuitgang' e.d., juist omdat dit waarden zijn die hen ook niet vreemd zijn vanuit de eigen adat of mythen. Waar ze zich echter niet in kunnen vinden is de richting waarin de 'nieuwe orde' zich ontwikkelt en het klimaat waarin dit plaatsvindt. De voordelen van de 'nieuwe orde' bevinden zich slechts binnen het bereik van enkelen en worden pas na eigen inspanning of verplichtende concessies verkregen. Men verwachtte met de komst van het bestuur en de kerk dat het beschikbaar stellen van grond en mankracht zou worden beloond met (liefst veel) goederen of voorzieningen. De Kebar moesten echter tot de ontdekking komen dat juist van hen iets werd verwacht, namelijk een actief meewerken - nog wel in onbetaalde diensten - aan allerlei programma's voor opbouw en voortuitgang. Maar hard werken is nu juist wat ze altijd al hebben moeten doen in de harde strijd om het bestaan in dit relatief onvruchtbare (berg-)gebied van de Vogelkop; daar had men de 'nieuwe adat' niet voor nodig. Dit is één factor die bij hen een weerstand oproept tegen allerlei veranderingen. Een andere factor is het klimaat waarbinnen die veranderingen zich voltrekken. De Kebar worden niet alleen geconfronteerd met een gebrekkig functionerend rechtssysteem of stelsel van medische voorzieningen (zie Case 5 en Case 23), maar ook met een houding van overheidsfunctionarissen - zowel autochtone Irianezen van de kust als mensen van buiten Irian Jaya afkomstig - die maar al te vaak van weinig respect getuigt voor de zeden en gewoonten van de 'binnenlanders'.

##### 5. *Samenvatting en interpretatie: getuigenissen uit een gemythologiseerd verleden en heden*

In de Kebar-uitdrukking "wie warm is moet koelte zoeken onder een

grote waringin boom" is 'warm' synoniem aan: 'spanning, ontregeling, opwinding' en 'koud' synoniem aan 'rust, orde, beheersing'. De associatie van 'warm' met 'ontregeling' vinden we ook in de uitdrukking *efar untik of* in de code '*badan bedis tidak boleh dengan tikus*'. In het eerste geval wordt een te nauwe bloedverwantschap tussen partners omschreven als 'heet, warm'; in het tweede geval mag een 'heet' lichaam niet in aanraking komen met het vlees van een veldrat.

Een opvallend gemeenschappelijk thema in de Wamit-verhalen is, naast een strijd tussen de sexen, een strijd tussen 'goed' en 'kwaad': in de Wuob-verhalen is het de slang-vrouw Kukwapon die Tumbi alias Wuob weerstaat; in de Wamit-verhalen waarin cultuurhelden een rol spelen zijn het Fentori en Jubewi die het opnemen tegen Wawusin en Junon. Kukwapon, Fentori en Jubewi worden beschouwd als *mafun*: de Kebarterm voor - behalve 'goed' - 'rein, zonder kwaad'; terwijl Wuob, Wawusin en Junon door de Kebar worden beschouwd als *wandièk*: 'kwaad, onrein, gemeen, duister' ('*buruk*'). De maatregelen van Jubewi worden '*teratur*' ('ordelijk') genoemd, tegenover de verrichtingen van Junon die '*sebarang saja*' ('zonder orde') zijn. Jubewi is bovendien '*kuasa penuh*' (almachtig), terwijl Junon - na het vertrek van Jubewi - 'onmachtig' achterblijft. Het bijzondere van de cultuurheld Fentori is zijn huidskleur: 'geel' en *mafun* ('geel' is in Kebar synoniem voor 'wit, schoon'), terwijl de Kebar als de nakomelingen van de zonen van Fentori en Kukwapon 'zwart' zijn en 'vies' ('*kotor*'). De cultuurhelden verdwijnen naar 'boven' en volgens jongere informanten naar het 'westen'; de kwade machten en voorouders van de Kebar blijven 'beneden'. Fentori en de zijnen verdwijnen met behulp van een klapperboom nadat ze zich aan de 'levende' bladeren van die boom ('*daun-daun hidup*') hebben vastgeklampt, Kukwapon en de zonen van Fentori grijpen een 'dood' blad vast ('*daun-daun kering*') en vallen terug op de aarde.

In de Wuob-verhalen worden dagen van duisternis voorafgegaan door 'droogte', 'warmte' en de 'overtreding van taboes' gevolgd door een 'zondvloed': begrippen en handelingen die worden geassocieerd met 'onheil'. De zondvloed of het water - in de figuur van Wuob of Tumbi - dat 'dood' brengt, wordt gestopt bij het zien van het bloed van Kukwapon die een kind baart. Naast de 'goede' slang-vrouw Kukwapon die 'wit' is, vinden we de 'kwade' slang-vrouw Kurau (Wawusin) die 'rood' is.

Gezien het feit dat onderling vaak verwisselbare tegenstellingen in uiteenlopende maar vergelijkbare contexten steeds terugkeren, lijken we hier te maken te hebben met een samenhangend geheel van complementaire opposities, die als zodanig de uitdrukking zijn van een dualisme in het mens- en wereldbeeld van de Kebar. Een dualisme dat samengevat wordt verwoord in twee categorieën begrippen (tabel 24). Ter karakterisering neem ik de Kebarcategorieën *wandièk* en *mafun* als uitgangspunt.

Uit de samenhang tussen de begrippen per categorie zou te verklaren zijn waarom de 'goede' slang-vrouw (Kukwapon) 'wit' (geel) is en de 'kwade' slang-vrouw (Kurau - Wawusin) 'rood'; of waarom de cultuurhelden alleen 'mannelijk' zijn en 'wit' (in geval van Fentori) en de kwade machten behalve mannelijk ook vrouwelijk (de 'goede' slang-vrouw Kukwapon neemt in bovenstaande tabel een ambivalente positie in, hierover straks meer). Ook zouden we aan de hand van de tabel kunnen verklaren waarom de Kebar bij het offer aan Wuob (zie paragraaf 3.5.) juist 'gele' (witte) en 'rode' bladeren gebruik(t)en: 'geel' (wit) is



Tabel 24.  
Een tweedeling in het Kebar mens- en wereldbeeld.

A ("slecht")	B ("goed")
wandièk (slecht, onvolmaakt, kwaad, schuld, vuil)	mafun (goed, volmaakt, zonder kwaad, onschuld, schoon)
donker	licht
dood	leven
warm, heet	koel, koud
wanorde ('sebarang saja')	orde ('teratur')
beneden	boven
onmacht	almacht
zwart, 'rood' (Kurau)	wit (geel)
water (Wuob - Tumbi)	'bloed' (Kukwapon)
onheil	heil
onbeheerst	beheerst
mens (Kukwapon - Junon)	cultuurheld (Fentori - Jubewi)
vrouw	man
dom (Kukwapon - Junon)	slim (Fentori - Jubewi)

synoniem aan 'onschuld' ('Wuob, wij wisten het niet'), terwijl 'rood' het bloed van Kukwapon dat de zondvloed (Tumbi - Wuob) tot staan bracht zou kunnen symboliseren (zie mythe Tumbi).

Komen fenomenen met eigenschappen van de categorie 'slecht' met elkaar in aanraking, dan leidt dit tot onheil. *Efar untik* brengt 'suangi' babrat (*mabuak* - heks), 'makan salah' ('*badan bedis tidak boleh dengan tikus*') wekt de woede op van Wuob en brengt een zondvloed over de mensen.

Verder zou bovenstaand overzicht impliceren dat het mensbeeld van de Kebar tamelijk pessimistisch is. Immers, de Kebar associeren zichzelf met Junon en Kukwapon en we hebben gezien dat Junon zijn macht kwijt raakte, en Kukwapon toen het erop aankwam 'dom' bleek te zijn (zie slot mythe Fentori).

De hiervoor genoemde tweedeling zouden we kunnen zien als een soort van ordening in het denken van de Kebar. Onmiddellijk moet ik dan echter opmerken dat bij 'ordering' niet gedacht mag worden aan een consequent volgehouden of duidelijk af te bakenen patroon in dat denken. Daarvoor stuiten we op te veel ambivalente begrippen. Tot de categorie ambivalente begrippen behoren de begrippen 'oost' en 'west'. Enerzijds wordt 'west' geassocieerd met categorie B ('goed') omdat Fentori naar het westen verdween en hij - evenals de mensen uit het westen - 'wit' en zeer machtig was. Anderzijds wordt ook 'oost' geassocieerd met 'goed': de Kebar begraven hun doden nog met het gezicht naar het oosten "opdat ze het licht kunnen zien na een periode van duisternis".

Een begrip dat zich heel moeilijk laat plaatsen in de genoemde tweedeling is 'bloed' en de daarmee verbonden kleur 'rood'. Enerzijds is 'bloed' onder te brengen in de categorie 'slecht': mannen dienen het menstratiebloed van vrouwen te vermijden, medicijnmannen suggereren een kwade macht - die een zieke in zijn greep had - te hebben overwonnen door het tonen van bloed op het kapmes waarmee zij de kwade macht overmeesterden. Anderzijds was het het bloed van Kukwapon waarvoor de kwade macht Tumbi week. Wat de bloedende vinger in de

mythe van Warmod en Iwedsgai (paragraaf 1.7.) betreft is het opmerkelijk dat Kabi's eerste gedachte was "heb ik de koeskoes verkeerd geslacht?". Daarmee werd het bloeden geassocieerd met straf op de overtreding van een taboe, dus 'slecht'. Vervolgens bedacht Kabi dat zijn zoon mogelijk was weggegaan. De vinger hield toen direct op met bloeden. Het bloed hielp Kabi waarmee het 'goed' was. Het bloed van partners is ten opzichte van de ander alleen 'heet', als die partners nauwe bloedverwanten zijn. Is het bloed van Kukwapon enerzijds *mafun* 'goed' (dus ook koel) omdat het de zondvloed deed stoppen, anderzijds is het 'heet' (*efar untik*) en gevaarlijk en moet een vrouw van een clan die een taboe kent op het eten van slangevlees vier dagen afzien van sexuele omgang met haar man indien hij - van een clan die niet gebonden is aan dit eet-taboe - wel slangevlees heeft gegeten.

Al dan niet in samenhang met bloed is ook 'rood' een ambivalent begrip. Wuob is niet opgewassen tegen het 'rood' (bloed) van Kukwapon. De kinderen van Wuob en de zijnen mogen niet in aanraking worden gebracht met de 'rode' suikerrietstengel, 'rode' peper of 'rode' pandanus vruchten. Tegenover de goede 'witte' slang-vrouw Kukwapon staat de slechte 'rode' slang-vrouw Kurau.

Kortom, 'bloed' en 'rood' zijn hoogst ambivalente begrippen, een ambivalentie die we terugvinden in de figuur van Kukwapon die enerzijds 'goed' is en anderzijds 'slecht' omdat ze dom is. Deze ambivalentie werkt door in het mensbeeld van de Kebar. Ik heb dat mensbeeld hiervoor 'tamelijk pessimistisch' genoemd, daarnaast zou het ook 'pragmatisch' genoemd kunnen worden. Deze tweeslachtigheid vinden we fraai geuit in woord en daad bij het offer aan Wuob. Aan de ene kant wordt 'schuld' bekend ("we hebben fout gegeten"), vernedert men zich tot slaaf en wordt vergiffenis gevraagd; aan de andere kant spreekt men van onschuld ("wij wisten het niet"). 'Zie onze onschuld' is de non-verbale code in het gebruik van (witte) bladeren, terwijl de rode bladeren ('rood' is sterk)<sup>21</sup> een soort waarschuwing aan het adres van Wuob bevat waarmee in beginsel preventief wordt opgetreden. Het laatste mag dan een interpretatie van mij zijn, ook in maatregelen om te verhinderen dat de geest van een overledene het lichaam verlaat of in rituele handelingen om regen te bevorderen dan wel te doen ophouden maken de Kebar duidelijk, dat ze niet totaal zijn overgeleverd aan de grillen van hun geesten en goden. De relatie tussen de Kebar en hun geesten en vooral kwade machten bevat een element van wederzijdse verplichting. Van de zijde van de Kebar is er enerzijds sprake van een eerbetoon en anderzijds ook van een verwachting: "als wij ons aan de regels houden dan moeten *'yang diatas'* (zij daar boven) het ook doen". Het gaat hier om een reciprociteit: een verbroken evenwicht dient hersteld te worden;<sup>22</sup> de Kebar houden zich niet 'zo maar' aan regels of taboes. In het zich houden aan regels en taboes zit een element van pragmatisme.

We kunnen ons afvragen of met het voorafgaande niet getracht is - om met Clifford Geertz te spreken - "to arrange elliptical records from a mythicized past into a plausible story" (Geertz 1982:25). Ik meen dat het hier niet om alleen maar een aannemelijk verhaal gaat, maar om een werkelijk bestaand(e) dualisme en ambivalentie in het mens- en wereldbeeld van de Kebar, gezien ook de nieuwe getuigenissen die daarvan worden afgelegd in de *jan dim*-beweging en de confrontatie met het christendom. Deze laatste getuigenissen geven - met terugwerkende kracht - soms zelfs extra duidelijkheid over oude getuigenissen.

De *jan dim*-beweging bevat in de concentratie van bevolkingsgroepen op speciale plaatsen, de bouw van speciale huizen en het opslaan van voedsel in of bij deze huizen en in de geloofsvoorstellingen die met deze beweging gepaard gaan, duidelijk elementen die zowel ontleend zullen zijn aan (berichten over) Koreri-bewegingen langs de noordkust - die de Kebar mogelijk van nabij meemaakten -, als aan berichten van de kust over bijbelse verhalen via welke de Kebar voor het eerst met het christendom geconfronteerd zullen zijn geweest. De inspiratie tot deze beweging is voor de Kebar kennelijk een soort heilsverwachting geweest, omdat werd verwacht dat een komende periode van duisternis zou worden gevolgd door het aanbreken van een nieuwe dag, waarop de doden uit hun graf zouden opstaan. Het 'heil' werd hier uit het oosten verwacht, vanwaar de zon opkomt - reden waarom de doden (vanouds?) nog met het gezicht naar het oosten worden begraven.

Mag genoemd element van heilsverwachting in de vorm van een dergelijke beweging niet (lokaal-)inheems zijn, het feit dat een dergelijke beweging onder de Kebar plaatsvond is opmerkelijk genoeg. Ze vond bovendien plaats in het hele Kebartaalgebied: niet alleen in de bergen ten noorden van de vlakte - vanwaar de bevolking wel regelmatig contact met de kust zal hebben gehad -, maar ook in de bergen ten zuiden van de vlakte (Jafai en Ibanari; "zelfs de Anari deden mee"). Dit alles vond plaats vóór de komst van de eerste evangelist naar Kebar. We mogen daarom aannemen dat deze beweging qua samenstelling van de deelnemers een autochtoon karakter droeg. Daarmee kan het plaatsvinden van deze beweging niet anders worden uitgelegd dan dat een heilsverwachting 'van de kust' heeft geappelleerd aan collectieve voorstellingen bij de Kebar. Een gemythologiseerde hoop op een nieuw bestaan, waarvan de onbereikbaarheid werd geprojecteerd in (het vertrek van) de cultuurhelden, maar welke hoop bestaan en pas manifest werd in de *jan dim*-beweging? Kenmerkend voor de mythologie van de Kebar hebben ze ook op het punt vanwaar en van wie het 'heil' werd verwacht geen duidelijke voorstelling. Opvallend is dat - voor zover bekend - de cultuurhelden Fentori of Jubewi niet werden terugverwacht.

Van het dualistische en tegelijk ambivalente karakter van het mens- en wereldbeeld van de Kebar vinden we in de *jan dim*-beweging een nieuw getuigenis in de opvatting dat alleen mensen met een donkere huidskleur bij het verlaten van de *jan dim* zullen sterven en mensen met een lichtere huidskleur niet. In overeenstemming met de eerder gegeven tweedeling en de geconstateerde associaties tussen 'begrippen' per categorie, zien we dat ook hier 'donker' geassocieerd wordt met 'dood' en 'licht' met 'leven'.

Een tweede nieuw getuigenis van 'dualisme' en 'ambivalentie' als kenmerken van het mens- en wereldbeeld vinden we in de confrontatie met het christendom. Gezien de eerder genoemde tweedeling in het Kebar-denken kan het niet meer toevallig worden genoemd dat Jezus wordt (werd) geassocieerd met Fentori (beiden 'wit' en *mafun*) of Jubewi (ook *mafun*) en de duivel op één lijn wordt gesteld met Wuob, Kurau of Wawusin. Daarnaast herkennen de Kebar zich in eerdergenoemde tweedelingen waarvan ook in het bijbelse taalgebruik sprake is. Het moet niet worden uitgesloten dat deze bijbelse categorieën kunnen hebben bijgedragen tot een verdere benadrukking en uitkristallisering van een traditioneel, maar vaag, mens- en wereldbeeld. Met name denk ik hier aan de terminologie waarin de Kebar zich associëren met Junon: "Het is

maar goed dat Junon zijn (al)macht verloor: als de mensen macht hebben doen ze goede maar ook veel slechte dingen" (zie slot mythe Jubewi en Junon).

We stuiten in de confrontatie tussen inheemse geloofsvoorstellingen en het christendom behalve op een 'dualisme' nu ook weer op een 'ambivalentie' - zowel wat het Gods- als het mensbeeld betreft. God wordt nu eens geassocieerd met Wamit, dan weer met Wuob. Wat het laatste betreft: "Wat maakt het uit. Of we nu door Wuob gestraft worden of door God, gestraft worden we toch." In het laatste tonen de Kebar opnieuw een pessimistisch mensbeeld.

Aan de andere kant blijft dat mensbeeld in relatie tot de 'hogere machten' ('*yang diatas*') ook pragmatisch: "Ze komen niet voor de preek, ze komen omdat ze bang zijn dat God hen zal straffen met ziekte, dood of een misoogst ('*kebun kering*') als ze niet komen". Ook uit het argument om een gebed uit te spreken bij een taboeplaats waar een brug aangelegd moest worden, spreekt een zeker pragmatisme.

Ik meen dat uit het bovenstaande de conclusie mag worden getrokken dat getuigenissen uit een gemythologiseerd verleden en heden laten zien dat het mens- en wereldbeeld van de Kebar werd en nog steeds wordt gekenmerkt door een element van 'dualisme' en 'ambivalentie'. Is dat mens- en wereldbeeld enerzijds 'pessimistisch' en associëren de Kebar zich met categorie A, anderzijds is het ook 'pragmatisch' en confronteren zij ons met getuigenissen die laten zien dat de Kebar niet zonder meer zijn overgeleverd aan de grillen van hun goden.

## Hoofdstuk V

### DE KEBAR IN ONTWIKKELINGSPERSPECTIEF

1. *De samenhang tussen ecologische en sociaal-historische invloeden op de cultuur van de Kebar, beperkt tot het terrein van verwantschap en religie*

#### 1.1. Verwantschap

De Kebar-verwantschapsterminologie en begrenzing van de exogame groep laat de mogelijkheid open van vorming van verwantengroepen via een bilineaal principe. Dit principe - in de praktijk ingeperkt tot een ambilineaal principe - werd niet geïnstitutionaliseerd. Ook al kan lidmaatschap van een verwantengroep via een ambilineale afstammingsrekening worden getraceerd, voor de samenstelling van de verwantengroep overheerste in feite het patrilineale principe. Op grond hiervan heb ik het Kebar-verwantschapssysteem getypeerd als patri-ambilineaal, terwijl ik heb gesteld dat er voor de jongste generaties bovendien sprake is van een overgang van een patri-ambilineaal naar een patrilineaal systeem.

Vergelijken we de Kebarsituatie met die in het Arfakgebergte van de Oost-Vogelkop, waar in gebieden met vlakteladangs door Pouwer ook een overwegende nadruk op patrilinealiteit werd geconstateerd, dan zouden we ons met hem kunnen afvragen: "waarom een patrilineale tendens?" (Pouwer 1960:231).

Deze "tendens", die "aan de dag treedt" (als de demografische situatie dit toelaat) "binnen het ambilineale stelsel", schrijft Pouwer toe aan twee factoren:

- a. "De sterke neiging om zeggenschap over grond, indien mogelijk, langs patrilineale lijnen te doen vererven,
- b. (...) de neiging van de man om na betaling van (een deel van) de huwelijksgift zijn vrouw in de woonplaats van zijn eigen verwantengroep te doen vestigen. Door het betalen van de huwelijksgift verwerft in de oostelijke Vogelkop de man zich rechten op de vrouw en haar nakomelingen. (...) Het instituut van de huwelijksgift bevordert dus een patrilineale tendens." (Pouwer 1960:231.)

Deze factoren zie ik niet als een verklaring voor het ontstaan ("aan de dag treden") van een patrilineale "tendens", maar als kenmerken die aanwijzingen bevatten dat we met een patrilineaal systeem te maken hebben. Ik zou hier liever niet spreken van een "tendens" of "neiging" die zich voordoet "binnen" het ambilineale stelsel als iets dat op een gegeven moment ontstaat binnen een gegeven (?) structuur, maar van een gegeven dat bestaat en het overheersende kenmerk is van de vorming van gelokaliseerde verwantengroepen.

Waar ik bij de Kebar een overgang van een patri-ambilineaal naar een patrilineaal systeem heb geconstateerd, kan de vraag worden gesteld:

"waarom niet meer een ambilineale tendens?". De reden hiervoor zoek ik in het wegvallen van de sociaal-historische condities die ambilinealiteit in de hand werkten.

De gegevens over de Kebar en aansluitend de Akari en de resultaten van onderzoek van Pouwer in het Arfakgebergte laten zien dat van een ambilineale 'tendens' pas sprake is als verwantengroepen met extra marginale omstandigheden te maken krijgen. (Dat zich ook onder niet-marginale omstandigheden een dergelijke tendens kan voordoen, zal ik straks nader toelichten.) De vraag is eerst welke waren die marginale omstandigheden en welke oorzaken speelden een rol in het ontstaan van die omstandigheden? Bij 'marginale omstandigheden' moet in de allereerste plaats worden gedacht aan de ecologische condities. Pouwer heeft voor de situatie in het berggebied van de Oost-Vogelkop terecht aangevoerd dat uiteindelijk de ecologische condities paal en perk stellen aan de minimaal noodzakelijke zowel als maximaal mogelijke omvang van de lokale groep. Wat die ecologische omstandigheden betreft onderscheidt hij gebieden met hellingladangs, terrasladangs en vlakteladangs, variërend van meer tot minder marginaal qua terreingesteldheid en woonwijze. De gebieden met hellingladangs kennen kleinere bevolkingsconcentraties dan gebieden met vlakteladangs (gebieden met terrasladangs nemen vermoedelijk een tussenpositie in). Vervolgens toont Pouwer aan dat in gebieden met zowel helling- als vlakteladangs overal de neiging bestond om in opgaande generaties, gerekend vanaf de stichter van een nederzetting, aanvankelijk de vrouwelijke leden van de groep 'vast te houden'. Pas na enkele generaties vond vervolgens - bij het uitgroeien van de groep - een omslag plaats, resulterend in een vertrekoverschot van vrouwen en een masculiniseren van de linies. Deze omslag naar een patrilineale 'tendens' brak in marginale gebieden met hellingladangs minder snel aan dan in gebieden met vlakteladangs. Als reden wordt genoemd dat de noodzaak om de groep nummeriek op peil te brengen zich in gebieden met hellingladangs langer deed gevoelen dan in gebieden met vlakteladangs. Vandaar een meer uitgesproken ambilineale 'structuur' in eerstgenoemde gebieden en een patrilineale 'tendens' in laatstgenoemde gebieden.

Naast ecologische factoren als vruchtbaarheid van de grond, bereikbaarheid en toegankelijkheid en het arbeidsextensieve gebruik van de grond in vooral gebieden met hellingladangs, noemt Pouwer nog beschikbaarheid van technische middelen en kennis, veiligheid (gevaar voor overrompeling) en het bezitspatroon van de gronden en religieuze opvattingen (een areaal wordt verlaten wanneer in korte tijd een groot aantal leden van de lokale groep komt te overlijden; Pouwer 1960:217-222) als factoren die van invloed zijn op de grootte en samenstelling van de lokale groep. Hij stelt echter voorop dat:

"De wisselwerking tussen natuurlijk milieu, bestaansmiddelen en ambilineale structuur heeft geleid tot het ontstaan van talloze gelokaliseerde verwantengroepen, tot een verbazingwekkende geografische spreiding van de stammen" (Pouwer 1960:326).

Ik meen dat Pouters onderzoek onder de Arfakstammen in de Oost-Vogelkop ons ook inzicht verschaft in de ontstaanscondities van verwantengroepen in het Kebar-berggebied. Hoewel hij terecht wijst op het verband tussen natuurlijk milieu en omvang en vorming van gelokaliseerde verwantengroepen, meen ik echter dat hij dit verband te sterk heeft benadrukt en te veel het accent heeft gelegd op ambilinealiteit als het dominante kenmerk van 'de' Oost-Vogelkop verwantschapsstructuur

(Pouwer 1960:215; 1966b:134).

Mijn interpretatie met betrekking tot de woonwijze en de omvang van de lokale groep bij de bergbevolking in de Oost-Vogelkop is dat deze bevolking, als gevolg van onderlinge strijd, verdenkingen van hekserij of toverij, jacht op mensen die gewild waren als slaven voor welk doel dan ook en een combinatie van dit alles, gedwongen was zich diep in de bergen op moeilijk bereikbare plaatsen terug te trekken. Dit hield in dat men in het berggebied gedwongen was onder meer extreme en marginale ecologische omstandigheden te leven dan op grond van de natuurlijke eigenschappen van het berggebied noodzakelijk zou zijn geweest. Sprekende voorbeelden hiervan vormen de Kebar, Amberbaken en de Akari.

Uit het bovenstaande zijn de volgende stellingen af te leiden: a. Vooral onderlinge vijandelijkheden leidden tot een zeer verspreide en geïsoleerde woonwijze en de vorming van relatief kleine (gelokaliseerde) verwantengroepen en daarmee tot een versterking van het ambilineale principe,

b. Ook het berggebied van de Oost-Vogelkop had grotere lokale groepen kunnen herbergen dan in feite het geval is geweest.

Voor deze stellingen zijn de volgende argumenten aan te voeren.

Ten eerste werden open terreinen als de Kebar- en oostelijker gelegen Prafivlakte en de vruchtbare flanken van het Amberbakengebergte aan de kustzijde pas tijdens en na de pacificatie van de jaren vijftig eerst goed bevolkt.

Ten tweede is de dorpsvorming niet beperkt gebleven tot de vlakten in de bergen, maar vinden we daar tegenwoordig in de gebieden met helling- en terrasladangs ook grote dorpen of geconcentreerde bevolkingspopulaties (Minyambau, Mokwam, Hing, Testega, Warmare, Irai, Jatubo, Igomu, Dinde).

Ten derde wordt door landbouwkundigen uit de jaren vijftig de stelling van Pouwer dat het extensieve gebruik van grond - en de daarmee samenhangende verspreide woonwijze - de vorming van grote lokale groepen zou tegengaan, tegengesproken: "Het is niet duidelijk waarom de aanleg, onderhoud en het oogsten van hellingladangs zoveel arbeids-extensiever zou zijn dan de aanleg van vlakteladangs" (Blom en Prins 1959:15).

Hun eigen conclusie luidt:

"Vorming van grote locale groepen vindt moeilijk plaats ... op de *aller-eerste plaats* door het bestaande *wantrouwen* (zwarte kunst) vasthouden aan de oude adat *meer dan* door het extensieve grondgebruik" (Blom en Prins 1959:15; mijn cursivering.)

Ten vierde meent de bestuursambtenaar Zevenbergen dat de door Pouwer bestudeerde groepen met terrasladangs onvoldoende representatief zijn voor gebieden met terrasladangs in het algemeen:

"(...) in de studie van Pouwer betrokken nederzettingen met terrasladangs onder invloed van toevallige factoren een bijzonder, *niet* voor alle nederzettingen met terrasladangs geldend beeld te zien geven, waardoor zij in hun genealogische gegevens *toevallig* meer overeenstemming met nederzettingen met hellingladangs dan met die met vlakteladangs vertonen" (Zevenbergen 1962:30).

Het laatste impliceert dat gevallen met een ambilineale 'neiging' sterker beperkt hadden moeten worden tot de *extra* marginale gebieden met hellingladangs en dat het op grond hiervan moeilijker wordt algemeen te spreken van een ambilineale structuur met een patrilineale afwijking.

(Het zou binnen het bestel van deze studie te ver voeren om uitvoeriger op bovenstaande kritieken in te gaan. Voor een nauwkeuriger beeld van de situatie in het Arfakgebergte lijkt nieuw onderzoek intussen gewenst.)

Ten vijfde werd de marginale situatie waarin de bevolking in de bergen ten zuiden van de Kebarvlakte kwam te verkeren mede veroorzaakt door een geleidelijke ontvolking van dit gebied als gevolg van de geconstateerde zuid-noord migratiebewegingen.

Tenslotte moet de functie die wordt toegedacht aan het instituut van de huwelijksgift nader worden genuanceerd. Dit instituut zou - "binnen het ambilineale stelsel" - een patrilineale "tendens" hebben bevorderd. Pouwer stelt dat het instituut van indirecte ruil via het intermediair van de huwelijksgift zou hebben gefungeerd als "tegenwicht" van de "op regionaal- en stamniveau middelpuntvliedende en tot desintegratie neigende werking van het ambilineale stelsel" (Pouwer 1960:326). Hij beschouwt dit instituut als een: "zeer effectieve aanpassing aan de consequenties van het ambilineale stelsel" (Pouwer 1960:326).

Het instituut van de huwelijksgift functioneerde aanvankelijk echter niet anders dan het zustersruil-huwelijk. Gold vroeger: "wie geen zuster heeft kan niet trouwen", nu geldt "wie geen kain timur heeft kan niet trouwen". Maar beide - zowel het zustersruil-huwelijk als het instituut van de huwelijksgift - hebben ook een keerzijde, waardoor juist een ambilineaal element in de vorming van verwantengroepen in de hand werd gewerkt. Ik denk hier met name aan het 'kasi anak' (het weggeven van een kind), of het 'ambil anak' (het nemen van een kind). Ook in het Kebargebied zal in het verleden het verkrijgen van een vrouw niet altijd beantwoord zijn door de uitwisseling van een zuster van de echtgenoot van die vrouw. Van der Leeden schrijft hierover:

"In the western interior [Sarmi, noordkust Nieuw-Guinea] it may occur that a mother's - brother takes back his sister's - daughter, when his sister's marriage had not been accompanied by an exchange of sisters, and uses her as an object of exchange for his own marriage or for that of a member of his group" (Van der Leeden 1960:133).

Evenzo wordt het voor een huwelijksgift gevraagde aantal goederen - vooral kain timur - niet altijd opgebracht door de groep van de man.

Men is voor het verzamelen van een huwelijksgift bestaande uit goederen die van elders moeten worden verkregen in toenemende mate ook afhankelijk geworden van mensen die niet tot de eigen verwantengroep behoorden, met name de *momwor* (rijke kain timurbezitters). Voor het verkrijgen van kain timur en andere waardegoederen moet men terug kunnen vallen op een zo uitgebreid mogelijk netwerk van relaties. (Hoe uitgebreider dit netwerk hoe talrijker de verplichtingen werden tot het geven van giften en tegengiften om die relaties te onderhouden, wat - technisch gezien - eenvoudiger realiseerbaar is met - verdeelbare - goederen dan met zusters, varkens of slaven - dat wil zeggen, tot ook het verschijnsel 'budak' (slaaf - slavine) dankzij het pacificatieproces uit de Kebar samenleving verdween.)

Het instituut van de huwelijksgift met als belangrijkste waardegoederen van oorsprong uitheemse goederen als kain timur en 'kustgoederen' heeft niet alleen een uitgebreid netwerk van interregionale en -tribale ruilrelaties gegenereerd, maar ook sociale klassen van *nyiwot* (arme mensen die geen kain timur bezitten) en *momwor* (rijken die wel kain timur bezitten). De eersten kwamen meer en meer bij de laatsten in de schuld te staan. Deze *momwor* behoorden echter niet noodzakelijk tot de



eigen verwantengroep en hun belangen strookten dan ook niet altijd met die van hun schuldenaars. Vanwege de machtspositie die de *momwor* kregen konden de *nyiwot* niet in alle gevallen de verplichtingen tot het betalen van een overeengekomen bruidsprijs nakomen. De enige garantie voor een bruidgevende groep die geen of te weinig *kain timur* voor een uitgehuwde vrouw had ontvangen, bleef een claim te leggen op een dochter van die vrouw. Immers, trouwt die dochter dan moet er bij haar huwelijk minstens één *kain timur* worden betaald. Welnu, tot voor kort nam men het zekere voor het onzekere en werd de verwantengroep van de echtgenoot van een uitgehuwde vrouw genoodzaakt een dochter uit het betreffende huwelijk af te staan. Dit noemt men in het Indonesisch '*kasi anak*' (of '*ambil anak*'). Het ging hier altijd letterlijk om het weggeven van een dochter aan de moedersgroep. (Waar dit in een aantal opeenvolgende generaties plaatsvond resulteerde dit - in een zeer beperkt aantal gevallen - in een soms drie generaties omvattende verwantschapstracering in vrouwelijke lijn.) In die gevallen waar leden van Kebarclans langs een ambilineale lijn lid zijn van hun verwantengroep, betreft het in zeer veel gevallen mensen die om bovengenoemde reden door de vadersgroep noodgedwongen werden afgestaan aan de moedersgroep. Het is dit verschijnsel dat - als antwoord op de keerzijde van het zusterruil-huwelijk en het instituut van de huwelijksgift - mede verantwoordelijk is voor een deels vooral in opgaande generaties, 'ambilineale' samenstelling van een verwantengroep. Omdat dit verschijnsel zich niet beperkte tot marginaal kleine groepen kan worden gesteld dat het hier niet zozeer te doen was om die dochter zelf, ter versterking van de eigen gelederen (zij werd op haar beurt weer uitgehuwd), als wel om een compensatie voor gederfde *kain timur*.

Een recente ontwikkeling is dat de vadersgroep geen dochter meer weggeeft in letterlijke zin aan de moedersgroep, maar alleen afziet van de - eerste - rechten op de bruidsprijs die bij haar huwelijk betaald moet worden.

Ik zie de hierboven genoemde verschijnselen en ontwikkelingen niet als een "aanpassing" aan een "stelsel" of "structuur", maar als enkele van de vele facetten van de Oost-Vogelkop-verwantschapsrelaties op grond waarvan we voor opgaande generaties kunnen spreken van een patri-ambilineaal systeem en voor de huidige verwantschapssituatie van een patrilineaal systeem met ambilinealiteit als randverschijnsel.

Tenslotte kunnen we ons naar aanleiding van de voorafgaande citaten - met uitzondering van het laatste - met Fox nog afvragen of verwantschapssystemen niet benaderd worden alsof ze "uit de lucht over samenlevingen heen zijn komen vallen" ("...as though kinship systems have dropped from the sky onto societies"; Fox 1967:25). Evenzeer kan worden gesteld dat de wisselwerking tussen ecologische omstandigheden en mensenroof en slavenhandel, ziekten en epidemieën, verdenkingen van hekserij en toverij, de opkomst van het instituut van de huwelijksgift, het (verdwijnen van het) '*kasi anak*' etc., heeft geleid tot op specifieke wijze ontstane en samengestelde verwantengroepen met als resultaat een zeker "stelsel" of "systeem".

Samenvattend zijn mijn conclusies met betrekking tot een typering van verwantschapsstructuren in de Oost-Vogelkop dat:

- a. meer gewicht moet worden toegekend aan de extra-marginale woonsituatie van verwantengroepen die in opgaande generaties qua samenstelling ambilineale elementen bevatten,
- b. de bovenbedoelde woonsituatie mede onder invloed van sociaal-histo-

rische en -economische processen meer marginaal van aard was dan op grond van alleen de kenmerken van het fysisch milieu noodzakelijk was, c. met de pacificatie voor een groot deel de omstandigheden wegvielen die leidden tot een extra-marginale woonwijze (en een ambilineale tendens in de vorming en samenstelling van verwantengroepen), en dat mede daardoor een verschuiving kon plaatsvinden van een patri-ambilineaal naar een patrilineaal systeem.<sup>1</sup>

### 1.2. Mens- en wereldbeeld

Continuïteit en verandering in het doen en laten van de Kebar kan niet afdoende worden begrepen zonder inzicht in het Kebardenken. Dit denken fungeert als een soort 'filtermechanisme' in het proces dat de confrontatie tussen de 'oude adat' en de 'nieuwe adat' inhoudt.

Wat zowel 'continuïteit' als 'verandering' betreft luidde de conclusie aan het slot van paragraaf 4.2. van hoofdstuk IV dat oude rituelen zijn vervangen door nieuwe, maar dat niet de betekenis die men aan het ritueel als zodanig hecht is veranderd. Het object van geloof is veranderd, niet de wijze van geloven.

Met betrekking tot de 'wijze van geloven' is er in paragraaf IV.5. op gewezen dat een dualistisch en ambivalent mens- en wereldbeeld een rol speelt in het denken van de Kebar. De begrippen 'dualisme' en 'ambivalentie' verwijzen naar ordeningsprincipes in dat denken. Niet naar eenmalige getuigenissen uit een gemythologiseerd verleden, maar naar een voortgaand proces; niet naar een (voormalige) 'structuur', maar naar een voortdurende 'structurering'.

We hebben hier met een denktrant te maken die in laatste instantie laat zien dat de Kebar de bedreigingen die ze ervaren in hun leven als 'intentioneel' zien, maar daarnaast dat ze ook leven vanuit een 'hoop' dat hun bestaan eens beter zal worden. Of in de woorden van Van Baal:

"The notion that there is something of an intention behind it is, to him [primitive man], the only indication and hope that there is something better and wiser at the back of this all than pure chance, than cold indifference on the part of this universe" (Van Baal 1981:159).

Het zoeken van een bedoeling achter ervaren bedreigingen komt tot uitdrukking in de personificaties van die bedreigingen in heksen, kwade geesten of goden.

Wat het bestaan van een 'hoop' op een beter leven betreft heb ik eerder aangetoond dat de Kebar zich in hun mythen al associeerden met de 'wereld' van het 'slechte' waarnaar de begrippen van categorie A uit tabel 24 verwijzen. De Kebar stellen hun voorouders (de mensheid) verantwoordelijk voor het vertrek van de cultuurhelden. Die hadden het beste met de mensen voor: ze hadden de mensen veel macht gegeven wat hun bestaan gemakkelijk maakte. De mensen maakten echter misbruik van die macht, waarop de cultuurhelden vertrokken met medenemen van de macht (zie Jubewi in de mythe Jubewi en Junon). Na het vertrek van de cultuurhelden en hun almacht waarin ze de mensen hadden laten delen, bleef een hoop bestaan op betere tijden, een verlangen naar een '*kehidupan teratur*' (ordelijk bestaan). Die hoop op een beter, ordelijk bestaan is op diverse wijzen tot uiting gekomen. In de sfeer van de adatreligie uit zich dat - latent - in het zich houden aan taboes en rituele handelingen, waarmee men verwacht dat 'zij daar boven' zich verplicht voelen het (kennelijk) verstoorde evenwicht te

herstellen. Daarnaast hecht ik er waarde aan dat het zich houden aan taboes en rituele handelingen zich ook uitstrekt tot de sacrale plaatsen die geassocieerd worden met de cultuurhelden die het beste met de mensen voor hadden.

Wel heel duidelijk komt het verlangen naar een beter bestaan tot uiting in de *jan dim*-beweging. Weliswaar had deze beweging niet het karakter van een messiaanse beweging - de cultuurhelden werden, voor zover bekend, niet terug verwacht -, maar ontegenzeggelijk hebben we hier te maken met een heilsbeweging.

Ook in de confrontatie met de 'nieuwe adat' zien we op grond van het feit dat het acculturatieproces een selectieve aanpassing te zien geeft, dat de Kebar a. zijn universum nog als intentioneel ervaart, en b. de hoop op een beter bestaan niet heeft opgegeven.

Wat het eerste betreft blijkt uit de in diverse cases beschreven voorvallen dat het geloof in hekserij en toverij nog steeds een grote rol speelt in het leven van de Kebar. Zoals Van Baal al heeft gezegd is het leven van de primitieve mens een leven van grote onzekerheid, gecombineerd met weinig kennis; "primitive man has reason to experience events as intentional, as carrying a hidden message of some sort" (Van Baal 1981:155-156). Aan die onzekerheid is met de pacificering geen einde gekomen. De 'nieuwe adat' biedt de Kebar op veel terreinen (nog) geen alternatief voor de 'oude adat': de instellingen en instanties die de 'nieuwe adat' vertegenwoordigen - de gezondheidszorg, het rechtssysteem, het onderwijs en de kerk - functioneren (nog) zeer gebrekkig. Daar komt bij dat de Kebar vanuit hun nieuwe christelijke geloofsweld het bestaan vaak niet minder intentioneel ervaren dan vanuit de adatreligie. Case 20 is hiervan wel een heel duidelijk voorbeeld: in een ziekte ziet men de straf van God. Omdat de adatreligie en het christendom op dit punt volgens het lokale geloof op één lijn liggen, zie ik hierin één reden waarom de Kebar gemakkelijk zijn overgegaan tot het christendom.

Dat de Kebar ook de hoop op een beter bestaan niet hebben opgegeven en deze hoop eveneens een rol speelt in het acculturatieproces, is moeilijker aantoonbaar. Niet alleen is de confrontatie met de 'nieuwe adat' nog in volle gang, ook het feit dat veel vormen van aanpassing aan de 'nieuwe adat' een afgedwongen of opgelegd karakter hebben vertroebelt het beeld van wat de positie van de Kebar is in dit proces. Niettemin zijn er indicaties dat genoemde hoop ook in de confrontatie met de 'nieuwe adat' een rol van betekenis speelt.

Belangrijk is het te constateren dat de acceptatie van het christendom vaak uit vrije wil plaatsvond, tot uiting komend in de vraag om evangelisten - zoals dit ook recent nog bij de Akari het geval was. Hoe complex de motieven in dezen ook zijn en verwachte materiële voordelen zeker een rol hebben gespeeld, in de herkenning van overeenkomsten tussen bijbelverhalen en de eigen mythen, en de associatie van bijbelse figuren met mythische figuren - vooral Jezus als Fentori - werd een oude hoop opnieuw gevoed.

Daar bleef het niet bij. Een verschijnsel dat mij altijd weer trof tijdens mijn verblijf in Kebar en ook elders in Irian, maar dat zich moeilijk concreet laat beschrijven, is dat de Kebar er steeds trots op waren als een conflict, een begrafenis of een vergadering (met veel spanningen) '*secara teratur*' (ordelijk) verliep. Een verklaring hiervoor alleen in termen van een afgedwongen aanpassing is niet voldoende of juist: de Kebar zouden dan geen reden hebben om trots te zijn. (We hebben

ook voorbeelden gezien dat de Kebar zich normen en waarden van de zijde van de 'nieuw adat' niet zo maar laten opleggen.) Ik meen dat hier sprake is van de volgende ontwikkeling.

In de confrontatie tussen de oude adat en de nieuwe adat wordt een oorspronkelijk en collectief Kebaridee van een hoop op en een toelevan naar een beter bestaan - mits bepaalde regels worden opgevolgd - opnieuw gevoed door de Indonesische staatsideologie en het christendom. In de sfeer van de staatsideologie vinden we die hoop verwoord in begrippen als '*pembangunan*' ('staats'-opbouw); '*orde baru*' (nieuwe orde); '*mentalitet baru*' (nieuwe mentaliteit); '*kemajuan*' (vooruitgang); '*keamanan*' (rust, beheersing) en '*toleransi*' (tolerantie). In de sfeer van het christendom heet dit '*pembinaan*' ('gemeente'-opbouw); '*menuju ke dewasaan*' (op naar volwassenheid); '*bekering*'; 'een nieuw leven'; 'volheid in Christus'. Het gaat hier om begrippen en achterliggende idealen die qua herkomst en context van betekenis verschillen, maar waarin de Kebar raakpunten herkennen met eigen traditionele ideeën en geloofsvoorstellingen. Centraal in allerlei programma's, cursussen, maatregelen en voorschriften van de zijde van zowel de staat als de kerk staat de 'Opbouw' en de 'Vooruitgang'. 'Tolerantie', 'een nieuwe mentaliteit', 'beheersing' en 'volwassenheid' zijn waarden die bezig zijn de status te verkrijgen van bijdragen tot de 'Opbouw' en 'Vooruitgang'. 'Tolerantie' en 'beheersing' zijn echter ook van de zijde van de 'oude adat' bestaande waarden. In de vorm van normen voor gedrag was de reikwijdte van hun toepassing echter vaak (noodgedwongen) beperkt tot de leden van de eigen groep.

Dankzij het feit dat oude waarden overeenkomen met nieuwe waarden krijgen ze in het proces van acculturatie een meer algemeen karakter: ze worden niet geïdentificeerd met ideologieën of voorschriften van de zijde van de staat of kerk, noch gezien als groepsnorm. Bij een toenemende overlapping van posities en functies worden ze dan ook steeds vaker in elkaars termen vertaald. Op dit punt maken de Kebar dikwijls geen onderscheid tussen de staat en de kerk als exponenten van de nieuwe adat, noch tussen de nieuwe en de oude adat.

De verandering in gedrag waar de Kebar trots op zijn is niet een soort internalisering van 'tolerantie' en 'beheersing' als nieuwe norm voor gedrag, maar het verschijnsel dat deze - ook traditioneel bestaande - norm qua toepassing aan reikwijdte wint: "oude vijanden zijn nu vrienden geworden". Dat dit een proces is dat zich langzaam en niet bij alle Kebar tegelijk voltrekt, daarvan vinden we genoeg illustraties in de case studies. Dat dit evenmin betekent dat de Kebar hun hoop op een beter bestaan zien verwezenlijkt in hun huidige bestaan, daarop is al eerder gewezen: wel kan men zich vinden in de idee van een 'nieuwe orde', niet in de richting waarin die zich ontwikkelt. Daarvoor heeft de 'nieuwe adat' in de huidige vorm een te opgelegd karakter gekregen.

### 1.3. *Samenvatting*

Deze studie omvat een onderzoek naar de cultuur van een tribale samenleving, met name het sociale leven van die samenleving - toegespitst op constanten en veranderingen op het terrein van verwantschap en religie. Ik heb mij daarbij vooral gericht op de vraag in hoeverre in een tribale samenleving veranderingen (op genoemde terreinen) in betrekkingen tussen mensen worden gestructureerd door een verschuiving in en een samenhang tussen ecologische en sociaal-historische condities.

Daarnaast speelde de vraag een rol of eventuele veranderingen in betrekkingen tussen mensen ook van invloed zijn geweest op hun gevoels- en denkwereld.

Wat de aard van de intra- en intertribale betrekkingen van de Kebar en omringende stammen betreft, hebben we kennis gemaakt met een samenleving waarin zich in de afgelopen eeuw veel veranderingen hebben voltrokken. In de periode voor de gerichte pacificatie en de vestiging van een bestuurspost en zendings- en missieposten in de jaren veertig - vijftig werd het leven op en rond de Kebarvlakte voortdurend gekenmerkt door onder andere vele vormen en uitingen van onveiligheid, geweld of uitbuiting: mensenroof, slavenhandel, plunderingen, voedselschaarste, epidemieën, gedwongen migraties, onderlinge vetes en oorlog, homicide, suicide, verdenkingen van hekserij en toverij, volksgerichten etc. Aan veel van deze vormen van onveiligheid en geweldpleging is onder invloed van de pacificering een eind gekomen.

Maar al voor de - gerichte - pacificatie van de jaren vijftig werden met de komst van kain timur en andere goederen, en door het ontstaan van vooral kain timur-ruilrelaties, grenzen overschreden en huwelijken tussen steeds meer lokale groepen en taalgroepen over steeds grotere afstanden gesloten. Om in het bezit te komen van de begeerde ruilgoederen werden niet alleen (taal-)grenzen overschreden, maar vond - via het uithuwen van vrouwen in de richting van waaruit de goederen afkomstig waren - ook een geleidelijke migratie plaats vanuit het binnenland naar de noordkust.

Door deze zich uitbreidende huwelijksrelaties werden niet alleen voorheen relatief geïsoleerd wonende lokale verwantengroepen en huishoudens afhankelijker van anderen, maar ook minder kwetsbaar omdat uitwijkmogelijkheden bij epidemieën of voedselschaarste en vetes toenamen.

De veiligheid nam toe in de periode van de gerichte pacificatie van de jaren vijftig en de daarop volgende jaren: nadat eerder al aan de slavenhandel een eind was gekomen en de vrije verkoop van kruit en lood aan banden was gelegd, werden bestuursposten ingesteld, moesten geweren worden ingeleverd, werden moorden en andere delicten als heksenprocessen en volksgerichten strafbaar gesteld en werden overtreders van de (nieuwe) bestuurswetten hoe langer hoe vaker opgespoord en daadwerkelijk gestraft. Onder dreiging van nieuwe sancties van de zijde van de overheid en de kerk konden conflicten steeds minder openlijk worden uitgevochten. Door dit alles werd het leven op de Kebarvlakte, waar de invloed van staat en kerk het grootst is, veiliger. Een proces van dorpsvorming kwam op gang, voortgezet in een steeds verdere samenvoeging van dorpen tot desa's. Door de monopolisering van strafvordering en -uitoefening door een centrale overheid wonen vroegere vijanden nu betrekkelijk vreedzaam samen in de dorpen en desa's op de voorheen onveilige Kebarvlakte.

Op die vlakte zijn de Kebar na de Tweede Wereldoorlog in versneld tempo deel gaan uitmaken van steeds meer nieuwe en ruimere samenlevingsverbanden. Naast de traditionele verbanden van de eigen verwanten- of taalgroep vinden we nu het dorp of de desa, het district, de provincie, de staat, de politieke partij, de school, de polikliniek, het boswezen, een landbouwproefstation, organen van bestuur en politie, zendingsgenootschappen die overgingen in kerkgenootschappen en recent de Islam.

Daarmee zijn nieuwe machtsposities en -middelen binnen het bereik

gekomen van steeds meer mensen. Als (lid van): de desaraad, de Gol-Kar, politieagent, beambte op het lokale districtskantoor, 'koelie' bij het boswezen, evangelist, ouderling, diaken of afgevaardigde naar een provinciale vergadering van de kerk of staat e.d. staan meer mogelijkheden open voor een toenemend aantal mensen om anderen naar hun hand te zetten of te beïnvloeden. Naast de eerder genoemde monopolisering van macht neemt op lokaal niveau ook een spreiding van macht en samenhangend met genoemde monopolisering ook de controle op machtsmisbruik toe.

Nieuwe afhankelijkheidsrelaties zijn ontstaan met de komst van een vliegverbinding, de radiozenders, medische voorzieningen, deelname aan de geldeconomie, de petromaxlamp waarvoor petroleum nodig is, de mogelijkheid een huis te voorzien van een zinken dak etc. Ze leiden tot een verandering in het behoeftenpatroon van de Kebar en tot een verlaging van de acceptatiedrempel ten aanzien van ziekten. Een toenemende kennis, nieuwe verwachtingen en referentiekaders of machtsmiddelen en symbolen van status bepalen, vooral bij jongeren, mee de oriëntatie op de toekomst.

De dorpsvorming annex de van overheidszijde gestimuleerde en verplichte bouw van eengezinshuizen stellen nieuwe eisen aan het samenleven. Bij het heersende patrilokaat wonen gehuwde vrouwen nu dikwijls met de eigen verwanten samen in hetzelfde dorp.

Wat het terrein van de verwantschap betreft is erop gewezen dat de (lokale) patri-ambilineale verwantengroep meer en meer een patrilineale verwantengroep is geworden. Een proces waarop ook staat en kerk invloed uitoefenen door het '*ganti nama*' (het verwisselen van de vaders clannaam voor die van de moeder) niet langer te accepteren.

Ik heb eerder gesteld dat de onderlinge oorlogen, verdenkingen van hekserij en dergelijke tot een meer verspreide en geïsoleerde woonwijze in het berggebied van de Vogelkop hebben geleid dan strikt op grond van ecologische factoren noodzakelijk zou zijn geweest. Die onderlinge oorlogen - en de daarmee samenhangende aard van de intra- en intertribale betrekkingen - zijn niet louter een inherent verschijnsel, maar moeten mee in de context worden gezien van een eeuwenoude mensenroof en slavenhandel op de kusten van Nieuw-Guinea en in het achterland van die kustgebieden. Met die slavenhandel werden epidemieën verspreid die vooral bevolkingsgroepen in de kustgebergten teisterden. Dit alles had consequenties voor de woonwijze, de intra- en intertribale betrekkingen, de mate van onzekerheid van het bestaan en de wijze waarop dit bestaan werd ervaren.

Het zou onjuist zijn de traditionele intra- en intertribale betrekkingen van de - huidige - Kebarvlaktebevolking eenzijdig te zien als betrekkingen die primair werden 'geconditioneerd' door het fysisch milieu. Het betreft hier een samenspel van sociaal-historische - met inbegrip van economische en politieke - ontwikkelingen en ecologische condities, die het gezicht van deze tribale samenleving bepaalden. Zodra die sociaal-historische omstandigheden - onder invloed van staatsvormingsprocessen op interregionaal en nationaal niveau - veranderden, had dit ook gevolgen voor de mate waarin ecologische condities aan de betrekkingen tussen mensen beperkingen oplegden. Als onder invloed van de pacificatie mensen zich geen extreme beperkingen qua woonwijze en omvang van de lokale verwantengroep meer hoeven op te leggen, zien we een verschuiving in de onderlinge betrekkingen. Op het terrein van verwantschap

was de meest opvallende verschuiving de verandering van een patri-ambilineaal naar een patrilineaal systeem.

Deze veranderingen kunnen echter niet uitsluitend op rekening worden gebracht van de pacificatie in engere zin: de gerichte pacificatie van de jaren vijftig. We hebben ook gezien dat de komst van (geregeld) bestuur, zending en missie werd voorafgegaan door een verschuiving in de handel op de noordkust (en zuidkust) van Nieuw-Guinea: eveneens onder invloed van interregionale en nationale staatsvormingsprocessen ging roofoverval langzaam maar zeker over in een ruilhandel. Een ruilhandel die goederen meebracht naar de Vogelkop, goederen die hier als huwelijksgift een intermediair gingen vormen in de uitwisseling van vrouwen tussen groepen. Hebben de herkomstroutes van deze goederen consequenties gehad voor de frequentie en richting van de intertribale huwelijkscontacten, in de functie van bruidsprijsgoederen brachten ze ook een verruiming van de beperkingen van het heersende huwelijksstelsel met zich mee. Geconstateerd werd dat er - naar alle waarschijnlijkheid - een verschuiving heeft plaatsgevonden van (vormen van) een elementair huwelijksstelsel naar een complex huwelijksstelsel met een vrije partnerkeuze buiten de exogame groep.

De dorpsvorming als gevolg van de pacificatie werd dus voorafgegaan door een toenemende spreiding van huwelijksbetrekkingen tussen verwantengroepen over steeds grotere afstanden, als uitvloeisel van het instituut van de huwelijksgift waarin geïmporteerde goederen, waaronder met name kaneel, een grote rol gingen spelen.

Aan de andere kant hebben we gezien dat het pacificatieproces niet overal tot dezelfde ontwikkelingen op het terrein van huwelijk en verwantschap heeft geleid. In het Amberbakengebied bleef de exogame groep als gevolg van een zeer grote mate van onderling wantrouwen beperkt tot de groep van siblings en de parallel cousins (bij de Saukorem-bevolking zelfs tot in principe alleen de siblings). Die grote mate van onderling wantrouwen bij de Amberbakken heb ik toegeschreven aan de gevolgen van een eeuwenlange mensenroof en slavenhandel op het Amberbaken-kustgebied.

In het Akarigebied in de bergen ten zuiden van de Kebarvlakte zijn weer andere ontwikkelingen van invloed op de omvang van de exogame groep. Met de komst van bestuur, zending en missie zijn gepacificeerde bevolkingscentra in de Oost-Vogelkop ontstaan. Vanuit de nog ongepacificeerde bergen ten zuiden van het Kebar-taalgebied vond en vindt nog een toeloop plaats naar de gepacificeerde Kebarvlakte in het noorden en het Merdeygebied in het zuiden, de Midden-(Oost-)Vogelkop. Deze migraties en processen van dorpsvorming hebben een ontvolking van het betreffende berggebied tot gevolg. Onderlinge strijd tussen de Akari, die aansluiting zoeken bij de Kebarbevolking, en de nog ongepacificeerde zuiderburen van deze Akari, de Anason, confronteren eerstgenoemden met een vrouwentekort. Door dit tekort zijn ze gedwongen ook huwelijken te sluiten binnen de eigen verwantengroepen en is de exogame groep hier (noodgedwongen) beperkt tot de siblings en alleen de maternale parallel cousins.

Keren we terug naar de Kebarvlakte dan kunnen we ons afvragen of de veranderingen in de betrekkingen tussen de Kebarvlakkebewoners, die geleid hebben tot een verminderde onzekerheid van het bestaan, ook een verandering in de wijze waarop dat bestaan wordt ervaren te zien geven. Of: hebben de beschreven veranderingen in de betrekkingen tussen de Kebarvlakkebewoners ook geleid tot een verandering in hun

denken, mentaliteit en gedrag?

Eerder is geconstateerd dat het bestaan van de Kebar een heel universum van zowel medemensen als kwade en goede machten, geesten of goden omvat. Wat de relatie tot omringende bevolkingsgroepen betreft werd geconstateerd dat er sprake is van een uitbreiding van het onderlinge vertrouwen. Bestaande - traditioneel vaak groepsgebonden - normen van tolerantie en beheersing winnen terrein en gaan hoe langer hoe meer als normen voor gedrag gelden ook tegenover mensen die traditioneel niet tot de eigen groep behoren. Dit verschijnsel kon niet uitsluitend worden toegeschreven aan het feit dat de Kebar met een hun opgelegde vorm van machtscontrole en -uitoefening te doen hebben gekregen.

Verschuivingen in de samenhang tussen ecologische en sociaal-historische omstandigheden hebben echter niet geleid tot een duidelijke verandering in het denken en de ervaringswereld van de Kebar. Bedreigingen van de kant van de natuur worden nog in hoge mate als intentioneel ervaren. De natuur vormt voor de Kebar nog steeds wat zij al was: niet een gegeven dat door vrijgestelden hoe langer hoe meer rationeel kon worden doorgrond, maar naast een emotioneel en collectief beleefde bondgenoot vooral een vijand die niet willekeurig toeslaat. Geconstateerd werd dan ook dat wel oude rituelen zijn vervangen door nieuwe, maar dat de betekenis die men aan het ritueel als zodanig hecht niet is veranderd. Het object van geloof is veranderd, maar de wijze van geloven niet.

Samengevat zou dit betekenen dat de pacificatie en de daarmee gepaard gaande verschuiving in de samenhang tussen ecologische en sociaal-historische omstandigheden wel hebben geleid tot ingrijpende veranderingen in de onderlinge betrekkingen, maar nauwelijks tot veranderingen in de denkwereld en daarmee samenhangend de mentaliteit of het gedrag van de Kebar. Toch zijn we op dit punt geconfronteerd met verschijnselen die een aanwijzing kunnen bevatten dat ook in de denkwereld van de Kebar zich een verandering aan het voltrekken is. Ik denk daarbij aan drie verschijnselen.

Ten eerste getuigt de dood van het voormalige oorlogs- en adathoofd Jafet Ajoï alsook de houding van één van zijn dochters bij dat gebeuren, dat men in staat is afstand te nemen van de idee dat de dood gezien 'moet' worden als een gevolg van kwade bedoelingen van anderen. Hoewel Jafet Ajoï als oud-oorlogshoofd en rijk kaimur-bezitter genoeg vijanden had, bepaalde hij zelf de dag van zijn sterven - althans die dag kwam overeen met zijn eigen wens. Ook het feit dat hij mensen die hem borden schuldig waren deze schuld kwijtschold en de reactie daarop van de Kebar, getuigen van een andere mentaliteit dan gebruikelijk. Daarnaast getuigt de teleurgestelde en verbitterde opmerking van Jafets dochter, dat men de stervende niet kwam opzoeken omdat men "nog" bang was voor eventuele verdenkingen achteraf van hekserij van een opmerkelijke reflectie op en distantie van het voor haar zee emotionele gebeuren.

Ten tweede is er het feit dat van een tweeling tegenwoordig beide kinderen in leven worden gehouden. Dit verschijnsel duidt op een verschuiving in het normen- en waardenstelsel. Vanuit het traditionele normen- en waardenstelsel bestaat er wel degelijk een dwang om één van beide kinderen te doden, omdat tweelingen in verband gebracht worden met overspel. Het feit dat men deze dwang weerstaat is veelzeggend. I zou dit niet willen toeschrijven aan de mogelijkheid van een eventueel



als nog sterker ervaren dwang van de zijde van de staat of kerk. Ten eerste kan van die zijde van een feitelijke controle geen sprake zijn, omdat een geboorte in afzondering plaatsvindt en verwacht mag worden dat een behulpzame schoonmoeder of zuster wel zal zwijgen om niet beschuldigd te worden van medeplichtigheid aan moord. Ten tweede acht ik ook de kans op het bestaan van een (grotere) morele dwang van de zijde van de 'agama baru' (het nieuwe geloof) erg klein, omdat het te na komen van een medemens ver afstaat van de inheems-christelijke geloofsbeleving. (Wel laat Case 20 zien dat ziekte als een straf 'van boven' op een gepleegde moord kan worden gezien, maar dat vindt altijd achteraf plaats.) Uit het feit dat tweelingen tegenwoordig in leven blijven kunnen twee conclusies worden getrokken: a. de geboorte van een tweling wordt niet meer als intentioneel ervaren "carrying a hidden message of some sort" en b. waar geen sprake meer is van een dwang kan het in leven laten van beide kinderen alleen verklaard worden als uiting van de internalisatie van een nieuwe norm.

Een derde voorbeeld betreft de beleving van ziekte. Weliswaar bezoeken de Kebar nog wel medicijnmannen, maar niet zo frequent als de polikliniek. Ook bleek uit de toenemende vraag naar "emergency"-vluchten om in het ziekenhuis in Manokwari te kunnen bevallen bij complicaties, dat deze niet in alle gevallen meer worden toegeschreven aan hekselij. Tenslotte legden de Amberbaken zelf een verband tussen voorkomende ziekten en miskramen en het bij hen gebruikelijke huwelijk tussen nauwe verwanten.

Tegen de achtergrond van enkele waarnemingen beschreven in paragraaf 4.1. van hoofdstuk IV laten bovengenoemde voorbeelden zien dat verschijnselen die voorheen als intentioneel werden ervaren, tegenwoordig niet langer meer die betekenis voor iedere Kebar hebben. Het gaat hier slechts om enkele voorbeelden die allerminst algemeen gelden. Niettemin bevatten ze aanwijzingen dat de bovengenoemde betekenis van de 'oude adat' afneemt, zonder dat de 'nieuwe adat' op alle fronten die betekenis overneemt. Dit wijst op een zekere ontmythologisering van de natuur, die minder bedreigend is geworden als gevolg van sociaal-historische ontwikkelingen. We hebben hier te maken met veranderingen die het niet alleen mogelijk maken dat de Kebar onder minder marginale ecologische condities kunnen leven dan vroeger, maar die ook leiden tot een vermindering van het onderlinge wantrouwen en een toename van kennis.

## NOTEN

### HOOFDSTUK I

- 1 Bewoond door mensen uit het gelijknamige gebergte in de Oost-Vogelkop.
- 2 Naast de Raja Ampat en de 'negen negorijen' is er nog sprake van een onderhorigheid van zogeheten 'Vier Wijken'. Deze wijken zijn Roembapoer, Roembarpon, Roemansarai en Angkaradifoe, bewoond door mensen oorspronkelijk afkomstig van het eiland Numfor dat volgens een legende onderhorig werd aan Waigeo na het huwelijk van een Numforees hoofd met een dochter van een hoofd van Waigeo. Sindsdien zouden Numforezen verhuisd zijn naar vooral Salawatti en Sorong - Noordwest-Vogelkop (De Clercq 1893:159, Kamma 1947-49).  
Een stelling dat het eiland Gebe ooit rechtstreeks heerschappij voerde over de noordkust van Nieuw-Guinea (zie Robidé van der Aa 1879:18) en dat Tidore zijn gezag over die kust aan de onderwerping van Gebe te danken zou hebben, heeft volgens Haga geen historische grondslag (Haga 1884,II:93).
- 3 Goudswaard dankte zijn informatie aan correspondentie met het handelsechtpaar Fabritius dat in de jaren vijftig op de noordkust van Nieuw-Guinea handel dreef.
- 4 Het betreft hier een 'Uittreksel uit een bericht van den heer Fabritius'. Het oorspronkelijke bericht heb ik niet kunnen achterhalen.
- 5 Raffray bezocht de noordkust van Nieuw-Guinea op last van het "Ministère de l'Instruction publique ... pour aller faire en Nouvelle-Guinée des recherches d'histoire naturelle" (Raffray 1878).
- 6 Het dorp lag ongeveer 8,5 km vanaf de kust, gerekend vanaf de baai 'Saobéba' - tussen Saukorem en Saokris - op 550 m hoogte ten westen van de rivier 'Oiori'. Dat betekent dat Raffray aan de zeezijde van het Tamraugebergte is gebleven.
- 7 Memiaoua: Pans acht het waarschijnlijk dat we hier met een "Meyach-enclave" te maken hebben. Ik deel zijn vermoeden niet: de gegevens waarop Pans zijn mening baseert zijn (te) speculatief geïnterpreteerd en hebben oorspronkelijk niet alle specifieke betrekking op deze nederzetting (zie Pans 1960:38-9).
- 8 Het dorp blijkt te bestaan uit "... quatre maisons placées sur quatre mamelons séparés par de profonds ravins, et entourées chacune d'un petit défrichement, composaient tout Mémiaoua. Les maisons ressemblaient à celles d'Aiambori [het achterland van Manokwari] à ces deux différences près qu'elles étaient bien plus élevées sur pilotis atteignant au moins la hauteur d'un troisième étage, et que les petits chambres n'existaient pas, ..." (Raffray 1878:404).
- 9 "Lonfabe (Dorei)": Lonfabe is een verbastering van 'Rumfabe', de *kèrèt*-naam van een familie in Doreh - nu Kwawi.
- 10 Voor nadere bijzonderheden zie Kamma 1976.
- 11 Tussen 1834 en 1855 liep het aantal slaven in de residentie Amboina terug van 2841 tot 768. Op Banda waren in 1854 nog 1890 particuliere en gouvernements-slaven. De slavenbevolking van Ternate liep tussen 1829 en 1854 van 1044 tot 323 terug (Bleeker 1856:139, 195 en 311).
- 12 Bruyn: "wiens voortaan in de wetenschap beroemde naam verbonden is aan zoo vele ontdekkingen in de fauna der Papoealanden" (Bruyn 1877:179).
- 13 "Het voornaamste doel van den tocht was het land der Karons te bezoeken, die menscheneters nader te leeren kennen, een onderzoek in te stellen naar de fauna van dat gedeelte van Nieuw-Guinea waar zij zich ophouden, en moeite te doen om exemplaren machtig te worden van het vorig jaar ontdekte *Tachyglossus Bruynii*."

(Bruyn 1879:102.)

- 14 Laglaize, de expeditieleider, bleef aan de zeezijde van het Tamraugebergte waar Kebar hem opzochten.
- 15 We hebben hier dus met informatie uit de tweede hand te maken. Mogelijk heeft Bruyn als opdrachtgever Laglaize een rapport laten opstellen waaruit letterlijk kan zijn geciteerd, gezien de vele details over voedselbereiding, woonwijze, haardracht, gebruiksvoorwerpen, kleding en lokatie. Op grond van deze details meen ik dat we met een betrouwbare bron te maken hebben.
- De details die over de Karon worden gegeven zijn kort samengevat de volgende. De Karon woonden niet in dorpen maar in alleenstaande huizen op grote afstand van elkaar. Ze werden doorgaans bewoond door acht hoofdbewoners maar waren groot en sterk genoeg om zestig tot honderd personen te kunnen herbergen. De Karon waren verzamelaars en voedden zich voornamelijk met "boombladeren", die in groene bamboestelen gaar gestoomd werden. Slechts in zeldzame gevallen zouden ze over "jams" of het vlees van een dier als overig voedsel beschikken. Toch werd er wel gejaagd op wilde varkens. Hierbij gebruikte men lanssen, voorzien van een puntig bewerkt stuk been van een wild varken. Slechts enkele Karon waren in het bezit van pijlen en bogen die evenals kapmesses van elders werden aangevoerd. De kleding bestond slechts uit een heup- of schaamdoek gemaakt uit boombast. De sieraden bestonden uit arm- en beenbanden van "stroo", schildpad of schelpen (de beide laatste door ruil verkregen, evenals glaskralen), een veren hoofdtooi, oorringetjes, neuspennen en -schelpen uit parelmoer, slagstanden van wilde varkens. De Karon - en ook de Kebar - zouden menseneters zijn. Van de gedode vijand zouden alleen de armen en benen, ontdaan van vingertoppen en tenen, en de hersenen worden gegeten; het vlees na eerst gaar gestoomd te zijn in vers gekapte bamboestelen. Het laatste is een van die details die de informatie betrouwbaar maakt. Nóg gebruiken Karon en Kebar een bepaald soort bamboe dat pas gekapt genoeg vocht bevat om groente en vlees in te kunnen gaarstomen op een vuur, zonder water aan de bamboe toe te hoeven voegen.
- 16 Oude weefsels of kain timur: dit zijn in de Vogelkop geïmporteerde, geweven doeken waarvan het weefpatroon door het vóóraf kleuren van de scheerlijnen - door het wisselend afbinden, 'ikatten', van deze scheerlijnen - wordt verkregen en waardoor in de lengterichting van die scheerlijnen de voor deze doeken kenmerkende zig-zag-afwerking van de patronen wordt verkregen.
- 17 Rapport inzake Nederlands-Nieuw-Guinea over het jaar 1958 uitgebracht aan de Verenigde Naties ingevolge artikel 73 E van het Handvest, p. 40.
- 18 In 1930 afgescheiden van de in 1928 opgerichte 'Vereeniging Kolonisatie Nieuw-Guinea'.
- 19 Rumander (Inam 1948); Kapaway (Nekori, het latere Aniti/Jenderau); Prawar (Anjai); Rumsumber (Nisandau, later Asiti), Rumadas (Asiti-lama, later Arapi); Mandowen (Anomi-Senopi). Toen ik in 1977 voor het eerst Kebar bezocht waren van deze generatie alleen nog Prawar - inmiddels dorpsonderwijzer - en Rumadas over. De laatste was lepra-patiënt en overleed in 1979.
- 20 Wabia (Ibuanari, later Inam 1954); Bondopi (Nisandau 1954); Warijo (Aniti 1956; Jenderau 1959).
- 21 De eerste ressortleider werd na de Tweede Wereldoorlog de predikant O. Ewolt, in 1955 opgevolgd door Ds. Mr. R. G. ten Kate.
- 22 Pendita I. Marjen (Kamma 1976, II, bijlage III). Daarvoor werd de zendingsclassis G.K.I. Kebar in 1957 bezocht door de eerste Papua voorzitter van het ressort Manokwari, Pendita E. Burwos - een nazaat van de eerdergenoemde 'Broos': één van de hoofden in Doreh.
- 23 Jorna (1950), Mauss (1953), Noors (OFSA; 1956), Hulshoff (OFSA; 1957).
- 24 Een gevoel van onveiligheid dat kan worden geïllustreerd met het volgende verhaal:  
 "Op een avond kregen de zusters van de missiepost in Senopi om acht uur van de plaatselijke militaire commandant opdracht dat de meisjes van het internaat - waarin ook (Protestantse) Kebarvaders hun meerderjarige ongehuwde dochters hadden ondergebracht - zich om tien uur diezelfde avond op het militaire complex moesten melden om de barakken schoon te maken. Eén van de missiezusters is

- toen naar die commandant toegestapt en heeft gezegd: 'als er schoongemaakt moet worden dan morgenvroeg om tien uur en ik kom mee'. In 1969 kwam de Bumi Cenderawasih-divisie en werden de manschappen van de 571 en 575 divisies, die in Kebar waren gelegerd, afgevoerd en geïsoleerd bij Arfai even buiten Manokwari, vanwaar ze rechtstreeks per schip werden afgevoerd."
- 25 Dezen zijn in 1980: Tobias Ajoin (Asiti I); Isak Ajoin (Arapi); Stepen Amaupon (Akmuri); Abraham Ariks (Anjai); Fillipus Ajoin (Jenderau); Gaspar Arwam (Aniti); Benni Ajoin (Akrin) en Nikolas Ariks (Pubuan). Naast hen werken er nog twee van origine niet-Kebarevangelisten: Markus Manimbu (Ibuanari) en Josef 'Anari' (Inam; Josef Anari - overleden 1980, naar zeggen als gevolg van hekserij - was als slaaf in zijn kinderjaren in Kebar terecht gekomen en geadopteerd door de Anari; hij was afkomstig uit Ayamaru - naar eigen zeggen van de clan Asmuruf; en een evangelist-godsdienstleraar aan de In-Pres-school te Anjai, Karel Mandacan (Atay).
- 26 Lodewijk Mandacan werd benoemd tot majoor-titulair bij de T.N.I. (Tentara Negara Indonesia; het Indonesische leger) na in Jakarta als 'verzetsheld' door president Sukarno te zijn ontvangen. Hij bracht zijn resterende jaren door in Jayapura zonder - bij zijn leven - één keer naar de Vogelkop terug te keren. Hatam-Moiree-mensen uit de Arfak die ik hierover sprak waren van mening dat Lodewijk Mandacan, hun 'Kepala Besar', in Jayapura in gijzeling werd gehouden, opdat de Hatam-Moiree niet in verzet zouden komen tegen het transmigrantenproject van de Indonesische overheid in het Hatam-Moiree-achterland (Warmare) van Manokwari. Toen Mandacan in 1976 overleed werd hij met veel militaire eer op de militaire erebegravingsplaats in Manokwari begraven. De Kebar voelen zich nauw verwant met de Mandacans omdat Lodewijk onder andere een Arfu-Kebarvrouw had gehuwd (zie ook Pouwer 1958:70 en Case 8).
- 27 Pendeta Regoy, afkomstig van Inanwatan (Jehadian) aan de zuidkust van de Vogelkop.
- 28 Deze post kwam onder leiding te staan van de waarnemend-evangelist Nelis Auri, 2e zoon van het voormalige oorlogshoofd van Oost-Kebar, Sobuat alias Paulus Auri, die de eerste evangelist - Rumander - naar de Kebarvlakte had 'gehaald'. De Akari-post zelf werd opgebouwd onder leiding van een zoon van die eerste evangelist, Piter Rumander, een van de eerste abiturienten van de in 1978 opgerichte timmer-school van de G.K.I. in Ransiki (Oostkust-Vogelkop).
- 29 Ter afsluiting van een bezoek aan Saukorem - in verband met plannen voor de aanleg van een vliegveld daar - en een tournee terug langs de noordkust samen met een pas benoemde G.K.I.-arts ter bestrijding van framboesia.
- 30 Deze Mandacan - opvolger van Lodewijk Mandacan als 'Kepala Besar' met invloed tot in Amberbaken -, lid van de Kabupaten volksraad, had in Saukorem een wond opgelopen bij het verlaten van de prauw. Het lopen kostte hem zichtbaar moeite, tot ontsteltenis van de Arfu die nu vreesden dat de 'Meax' van Manokwari uit wraak de Amberbaken wel met hun hekserij ('suangi'; zie hoofdstuk IV.3.) zouden weten te vinden.
- 31 Op het in noot 29 genoemde tournee ontmoette ik in Saukorem een 'mantri kesehatan' (verpleger van de gezondheidsdienst) genaamd Ariks. Hij was afkomstig uit Winessie (zuidkust Geelvinkbaai) waarheen zijn grootvader als slaaf was verhandeld.

## HOOFDSTUK II

- 1 Gegevens over het natuurlijk milieu in het algemeen zijn grotendeels ontleend aan Van Bemmelen 1953 en Zieck 1958.
- 2 Voor de namen van voorkomende vissoorten, zie Miedema en Welling 1984.
- 3 Voor de Kebarbenamingen zie eveneens Miedema en Welling 1984.
- 4 Onderweg van Zuid-Amerika - vanwaar de tabakspianten afkomstig zouden kunnen zijn - naar Ternate leed in 1526-27 Dom Jorge de Menezes schipbreuk, ergens op de noordkust van Nieuw-Guinea. Hij "overwinterde" in een nederzetting genaamd "Versija". Tiele herkent in deze plaatsnaam Warsay op de noordkust van de Vogelkop (nabij het huidige Sausapor). Kamma wijst er echter op dat met "Versija" ook bedoeld kan zijn Warsa op de noordkust van het eiland Biak in de Geelvinkbaai, of

- Warsai op het eiland Waigeo. Niettemin blijft het opmerkelijk dat tabak vanouds alleen werd aangetroffen op de noordkust van de Vogelkop (Kamma 1947-49:547).
- 5 In 1979-80 was de waarde van Rp. 1000,- ongeveer f 3,40 à f 3,50.
- 6 Deze informatie is afkomstig van een (Javaanse) arts, die het tournee naar de Akari meemaakte. Deze arts was pas in dienst genomen door de G.K.I. van Irian Jaya en aangesteld speciaal voor tournees naar het binnenland en de afgelegen kustgebieden van de Vogelkop. De reden hiervoor was dat sinds de jaren zestig doorgaans dergelijke afgelegen gebieden niet door artsen of verplegers van de Indonesische gezondheidsdienst worden bezocht bij gebrek aan medicijnen, financiële middelen of belangstelling (vgl. Case 5).
- 7 Ter vergelijking geef ik hier ook de totaalcijfers voor 18 dorpen in het Amberbakengebied (Zevenbergen 1957a):
- |                  |             |              |
|------------------|-------------|--------------|
| 0-17 jaar        | 422 mannen, | 348 vrouwen  |
| 18 jaar en ouder | 748 mannen, | 675 vrouwen. |
- Ook hier werd geen verklaring gegeven voor het verschil in het aantal mannen en vrouwen, wél de vermelding dat op de 422 mannen boven de achttien jaar er 199 (nog) ongehuwd waren.
- Ook Munters spreekt in 1960 van een groot mannenoverschot aan de kust. Het grote aantal ongehuwde mannen - variërend van dorp tot dorp - wordt geacht samen te hangen met de hoge bruidsprijs, het "permanente vrouwentekort" en eventueel het voorkomen van polygynie. De mogelijkheid dat de sterke masculinisatie van de Amberbakenbevolking het gevolg zou zijn van de vestiging van meest mannelijke pioniers wordt uitgesloten geacht, omdat de bevolking sinds 1957 niet is toegenomen maar wel het aantal ongehuwden (Munters 1960). Munters gaat er hier van uit, dat de vestiging van meest mannelijke pioniers tot een toename van de bevolking zou hebben moeten leiden. Voor (West-) Kebar hebben we gezien dat ondanks de vestiging van pioniers toch nog van een terugloop van de bevolking sprake kan zijn. Ik acht het niet uitgesloten dat de kennelijke "vestiging van meest mannelijke pioniers" wel verantwoordelijk kan zijn voor het aantal ongehuwden annex een "permanente vrouwentekort" in Amberbaken; eerder bleek dat in Amberbaken zelden een Numforese vrouw trouwde met een Amberbaken man, maar dat het omgekeerde "vaak" voorkwam (Eibrink-Jansen 1953:18).
- Verder is interessant dat Zevenbergen in 1957 in Amberbaken geboorte- en sterftecijfers heeft verzameld. Op een totaal van 446 moeders noteerde hij de nog in leven zijnde én de al overleden eigen kinderen onder de achttien jaar:
- |                 |            |             |             |
|-----------------|------------|-------------|-------------|
| nog in leven    | 381 mannen | 323 vrouwen | totaal 704  |
| reeds overleden | 366        | 391         | 757         |
| totaal          | 747 mannen | 714 vrouwen | totaal 1461 |
- Hieruit blijkt dat iets meer jongens dan meisjes werden geboren (op 3.2 kinderen per vrouw), maar dat 49 % van de jongens en 54 % van de meisjes overleden. Het verschil in nog in leven zijnde jongens en meisjes beneden de achttien jaar is hiermee deels verklaard. Als de bevolking van Amberbaken tussen 1957 en 1960 gelijk is gebleven (zie boven), dan moet dat bij dit hoge sterftecijfer waarschijnlijk toch worden gezocht in de vestiging van "meest mannelijke" pioniers en dat zou een verklaring kunnen zijn voor het vrouwentekort in Amberbaken.
- 8 Dit verschijnsel wordt met betrekking tot bevolkingsstatistieken voor Nieuw-Guinea/ Irian Jaya voor het eerst genoemd - naar mijn weten - door de demografen Groenewegen en Van der Kaa (1964,1:88-9).
- 9 Wel staat hier voor het Kebar- en Amberbakengebied tegenover dat voor de pacificatie vrouwen niet werden gedood maar weggeroofd. Hier staat echter weer tegenover dat de Kebar op hun beurt dat verlies aan vrouwen compenseerden met geroofde of gekochte vrouwen van de Karon, zoals in aansluiting op hoofdstuk 1 ook nog uit het genealogisch materiaal zal blijken.
- 10 Crockett constateerde bij de Moi in de West-Vogelkop hetzelfde verschijnsel (Crockett 1942:106).
- 11 Een en ander werd gerapporteerd aan een functionaris (een antropoloog) van de Nederlandse ambassade in Jakarta, die namens de ambassade - in opdracht van het Nederlandse parlement, naar aanleiding van vragen in de Tweede Kamer over genocide in het voormalige Nederlandse Nieuw-Guinea (Lagerberg 1979) - o.a. in

Manokwari een 'onderzoek' kwam instellen naar de 'toestand' in Irian Jaya. De betreffende gegevens werden door deze functionaris met een schouderophalen aangehoord: het zou niets bijzonders zijn en zou ook op Java of elders in Indonesië hebben kunnen gebeuren.

## HOOFDSTUK III

- 1 Bij deze techniek wordt een gewenst patroon of ornament vóór het weven meestal op de scheerlijnen aangebracht. Men bereikt dit door de scheerlijnen eerst te spannen en vervolgens delen ervan te omwikkelen ('*meng-ikat*') met een vezel. Als nu de scheerlijnen in een verfbad worden ondergedompeld blijven de afgebonden gedeelten ongeverfd. Met steeds in wisselende combinatie afgebonden bundels scheerlijnen wordt deze procedure herhaald en via wisselende verfkleurbaden uiteindelijk het gewenste patroon verkregen. Dan worden de scheerlijnen definitief opgespannen en kan het eigenlijke weven beginnen. Doordat de scheerlijnen tijdens dit opspannen nooit exact de zelfde positie ten opzichte van elkaar innemen als tijdens het afbinden, en de kleuren tijdens het verven meestal iets onder de afbinding doordringen, krijgen de patronen van deze doeken in de lengterichting van de scheerlijnen de zo kenmerkende vage zig-zag-achtige contouren. Worden zowel de scheer- als inslagdraden van te voren geverfd, dan spreekt men van een dubbel-ikat.
- 2 Dat nog oorspronkelijke Indiase '*patola*'-doeken onder de Meybrat in de jaren vijftig van deze eeuw zouden circuleren lijkt mij niet erg waarschijnlijk.
- 3 De route van Senopi naar Ayata loopt via Wasrim, Wassor, Batawiwim en Usiach.
- 4 Volgens Pans vestigden de Meax zich al in de eerste helft van de achttiende eeuw aan de noordkust (Pans 1960:39).
- 5 Dat vanuit het Boven-Sibenagebied kain timur-contacten zouden bestaan met juist Inanwatan is niet erg waarschijnlijk, omdat nu juist Inanwatan de enige plaats aan de zuidkust is waar geen kain timur voorkomen. Vanuit het nabijgelegen Jahadian (Roema-kain) werden juist in het Inanwatanse slaven geroofd. Migraties aan de zuidkust wijzen ook in die richting: volgens Inanwatan en Teminabuan informanten ter plaatse zijn de Ogit in Teminabuan oorspronkelijk afkomstig van Inanwatan en werden ze door de slavenjachten gedwongen westwaarts te trekken. In dit beeld past ook de informatie afkomstig van een Tehit-informant dat de Ogit pas recent via huwelijken met de Tehit in het kain timur-ruilverkeer zijn opgenomen (zie kaart 6).  
Onder de bruidsgoederen in Inanwatan kwamen ook veertig jaar geleden geen kain timur voor, terwijl ze wel genoemd worden met betrekking tot adatboetes in het noordelijke Aitinyo gebied (Lotgering 1940:19).
- 6 Pouwer vermoedt dat de Moskona van het Boven-Sibenagebied hun kain timur - behalve uit het benedenstroomse Ayfatgebied (!) - ook betrokken uit het noordelijker gelegen Kebar. Dit is incidenteel het geval geweest. Pouwer baseert zijn vermoeden op een aantekening van Labree, die in 1957 in Kebar (Oost-Kebar) een Manikion ontmoette "op zoek naar Kain Timoer" (Labree 1957:14; Pouwer 1958:70). Mogelijk betrof het hier een Manikionzoon van een uitgehuwde Kebarvrouw en kwam hij voor zijn eigen huwelijk kain timur zoeken bij zijn Kebarverwanten. Het is namelijk onwaarschijnlijk dat hij kain timur kwam halen voor een aan de Kebar uitgehuwde Manikionvrouw: de 'Arfak'-vrouwen waren voor de Kebar namelijk te duur.  
Verder is er bij Pouwer sprake van dat de Meax in Manokwari kain timur "*kebisrai*" zouden betrekken uit Arfu, Kebar en Amberbaken (Pouwer 1958:71). Hier zal waarschijnlijk bedoeld zijn de mede-Meax in Arfu en Oost-Kebar. Mijn Kebarinformanten, die goed op de hoogte waren met de Meax benamingen voor kain timur, kenden de term *kebisrai* niet, behalve dan dat volgens hen *raj* het Manikion woord voor doeken was!
- 7 Informatie over de kain timur in het Ayamarugebied werd ingewonnen toen ik hier de supervisie had over de aanleg van een vliegveld. Dit vliegveld werd aangelegd tussen de dorpen Kambuaya en Jitmau ten zuiden van de Ayamaru-meren (zie kaart 6).
- 8 Omgekeerd heb ik in het Ayamarugebied de doeken van de raja's van Ayamaru-kota,

- Kambuaya en Jitmau gefotografeerd. Deze kain timur werden voor het grootste deel niet door de Kebarvlakte-bewoners - uitgezonderd de Karon - herkend.
- Met alle respect voor de studie van Elmerg over de Meybrat moet ik opmerken dat niet alle namen bij de doeken die in het werk van Elmerg (1968) staan afgedrukt, kloppen. Volgens de raja van Kambuaya - Abraham Kambuaya, die in de jaren vijftig ook door Elmerg werd bezocht -, was men in die tijd 'takut' (bang) om vooral de sacrale doeken te laten zien of de namen ervan zomaar te noemen. Om verdere vragen te vermijden liet men wel - waaronder hijzelf - andere doeken zien of gaf men 'nama falsu' (onjuiste namen) op. Zo zou het doek bij Elmerg 1968 afgedrukt op p.147 geen Mon Siat maar een Taus zijn.
- 9 Als extreem voorbeeld werd het geval van de weduwen van het oud oorlogs- en adathoofd van de Mandacan, Lodewijk Mandacan genoemd (zie ook Pouwer 1958:63 e.v.). Toen Lodewijk Mandacan in 1976 overleed liet hij veel weduwen na, waaronder twee afkomstig van Oost-Kebar - Arfu. Tot vandaag toe zijn deze vrouwen niet hertrouwd. Degenen die met hen zouden willen trouwen zouden dan evenveel 'harta' (kain timur en andere bruidsprijsgoederen) moeten betalen als destijds Lodewijk zelf. Zou men hen toch trouwen en die betalingen niet nakomen, dan zouden de Mandacan hen wel met hun 'suangi' (hekserij en toverij) weten te vinden. Hoogstens een volle broer ('saudara sungguh') van Lodewijk zou misschien met die vrouwen kunnen - niet moeten - trouwen, maar ook hij zou toch de volle bruidsprijs hebben op te brengen en dat is in de ogen van de Kebar en Arfu niet erg soepel.
- 10 Niet alleen beschouwen de bewoners van de Kebarvlakte en de kustgebieden de mensen in het binnenland van de Vogelkop als primitief ("mensen met staarten, naaktlopers, heidenen"), ook zijn ze bang voor de 'suangi' (hekserij en toverij) waarvan naar hun zeggen de binnenlanders bij de geringste onenigheid gebruik maken.
- 11 'Geslacht' in de betekenis van verwantengroep of clan.
- 12 In navolging van Robin Fox versta ik onder 'clan' een afstammingsgroep waarvan de leden aanspraak maken op afstamming van een gemeenschappelijke voorouder (een werkelijke persoon, een mythische held of een mythisch dier). Waar werkelijke verwantschap tussen leden van zo'n groep kan worden aangetoond - en niet alleen wordt aangenomen - wordt de groep een 'lineage' genoemd (Fox 1967:41, 49).

## HOOFDSTUK IV

- 1 Dit fragment komt letterlijk overeen met een fragment uit de West-Vogelkop Siwa- Mafif-verhalen.
- 2 De Amberbaken spreken van 'Buamit' of 'Namek', termen die we ook bij Eibrink-Jansen tegenkomen:  
 "Het volksgeloof kent, althans voor Noemfoer en Amberbaken, een schepper: Boeamiti (Amberbakens) of Namek (Noemfoers) deze was ongehuwd. Hij schiep de man en vrouw (Soekuti en Sembabini), die de voorouders zijn van het volk Amberbaken." (Eibrink-Jansen 1953:17.)  
 In Kebar wordt voor Wamit ook nog de term Babijouk gebezigd. Deze term is volgens de Zuid-Kebar afkomstig uit het Miun.
- 3 We hebben hier met een wijdverbreid geloof in de noordelijke en centrale Oost-Vogelkop te maken. Diverse taalgroepen hier kennen een eigen benaming voor Wuob: Merèn (Meax), Merin (Anason), Merin (Moskona), Amos (Karon) en Nebu (Jembun). In het Amberbakengebied wordt Wuob ook wel Abisoa genoemd. Winia schrijft hierover:  
 "Merkwaardig in het volksgeloof van praktisch de gehele Kebarbevolking is het voorkomen van een almachtige godheid die ver boven het aardse tront. Zijn naam is Abisooa. Hij is de schepper van de bergen en de bossen. In zijn toorn over de misdaden van de mens heeft hij eens een zondvloed over de aarde laten komen, waarna hij door middel van de profeet Apoei de mensheid liet weten dat hij deze daad zou herhalen indien de mens varkens of honden zou uitschelden. Sinds de zondvloed draagt de god ook wel de naam Bajar of (Noemfoeres) Faknik, hetgeen betekent watergeest. De profeet is van de aarde weggenomen middels een kolossale

banjir." (Winia 1958:19.)

Hier worden Wamit en Wuob door elkaar gehaald. De straf op het uitschelden van honden doet vermoeden dat de Winia door mensen in Arfu van gemengde Arfu-Meax origine werd geïnformeerd, omdat alleen de Meax een taboe op het schelden of op eten van honden kennen. (De Meax zeggen van een hond af te stammen; zie ook Pouwer 1958.) Waarschijnlijk bedoelt Winia met 'Kebarbevolking' de Kebar-Amberbaken-Arfutaalgroep. In Kebar zelf zijn de termen Abisoa of Apui onbekend, maar niet in Amberbaken.

- 4 Het predikantenechtpaar in Kebar - zelf afkomstig van de zuidkust van de Vogelkop - meende dit 'bijgeloof' te moeten bestrijden door Kebarmeisjes die in het huishouden van de predikant meehielpen zonder medeweten casuarisvlees te laten eten. Toen hen daarna niets overkwam meenden zij het bewijs geleverd te hebben voor de "dwaasheid" van dit taboe, niet geplaagd door kennis over eventuele of vermeende gevolgen op langere termijn.
- 5 Als 'rumpot Kebar' geniet het enige bekendheid tot in de Dorehbaai en - naar zeggen - zelfs tot op Java, waar piloten van de Merpati Nusantara Airlines de in dozen en *noken* (draagnetten) in Kebar opgekochte plantjes zouden verhandelen.
- 6 Veel baat hebben de Kebar hier niet bij door gebrek aan geld om medicijnen te betalen of omdat er vaak niet voldoende medicijnen voorradig zijn.
- 7 Zelf heb ik dit één keer kunnen constateren toen op een ochtend ene Herman A. per bamboe-brancard in een toestand van delirium tremens voor de deur van het huis van Leonard Wasabiti, mijn overbuurman, werd afgeleverd. De patiënt was opvallend geel. Hij werd tegen zijn zin door de medicijnman doorverwezen naar de polikliniek - mogelijk omdat de laatste verlegen was met dit bezoek op klaarlichte dag, mogelijk ook omdat hij had ingezien dat deze patiënt niet meer te redden viel. Althans nog diezelfde middag was A. overleden. Na een uiterst korte en sobere bijeenkomst in de kerk, bijgewoond door zeer weinig mensen, werd hij eveneens diezelfde middag zonder veel omhaal begraven. Voor de levenswijze van A. hadden de Kebar geen achtung en de doodsoorzaak was voor hen geen punt: "*dia mabuk terus saja*" (hij was altijd aan een stuk door dronken).
- 8 Volgens Bergh is '*suangi*' vrijwel uitsluitend verbonden met vrouwen, hij spreekt dan ook van '*suangi*'-vrouwen (Bergh 1964:13, 65).
- 9 Een vermoeden dat ik meé baseer op door Bergh beschreven overeenkomstige situaties en processen in de West-Vogelkop (Bergh 1964).
- 10 Echter, afgaande op een beschrijving in BUZV 1886, 2:12-13 moet bij een '*manoin*' behalve aan een *mabuak* ook worden gedacht aan een *bafniët*.
- 11 De Amberbaken kustgebergtebevolking vluchtte bij epidemieën naar het Kebar-binnenland (als ze hier verwanten hadden).
- 12 Bij de Manikion in de Zuidoost-Vogelkop komt een dergelijk geloof ook voor (Winia 1958:31).
- 13 Hij schreef een artikel met een veelbelovende maar weinig waarmakende titel: "Het gebruik van toovermiddelen als oorzaak van hongi's" (Feuilletau de Bruyn 1947b). Daarin put hij uit een rapport van genoemde Rehatta. Omdat dit rapport in geen enkele Memorie van Overgave van de onderafd. Manokwari vanaf 1947 genoemd wordt en de naam Rehatta in de koloniale archieven onbekend is, moet aangenomen worden dat het hier een persoonlijke informatie aan Feuilletau de Bruyn betrof welke mogelijk in de Tweede Wereldoorlog verloren is gegaan, zoals zoveel andere archiefstukken in die tijd.
- 14 *Pir* is het verzamelwoord voor alle '*obat suangi*' en is een Biak-Numforees woord. Meestal spreken de Kebar van '*obat pir*' ('*obat*' is het Indonesisch voor medicijn), omdat *pir* in de eigen taal 'hond' betekent.
- 15 Schoorl noemt als vindplaatsen "Aysyuom, Senopi en Sisu in het westelijk Karon-gebied" (J.M. Schoorl 1979:120). Verder is in een tourneeverslag van een Papua-predikant E. Osok eveneens sprake van een boom *funyéfin* op een heuvel in de Karon-Dori. De schors van deze boom zou indien verbrand tot as en in een huis of dorp rondgestrooid voldoende giftig zijn om vele mensen te doden (bron: privé-collectie Dr. F.C. Kamma).
- 16 Een en ander werd meegedeeld door de Doreërs, toen geen vrienden van de Salawattiërs en Gebiërs en daarom geen onverdachte bron. Maar veelzeggend vind ik



de informatie uit een wel onverdachte bron, een kleinzoon van een medicijnman uit de Raja Ampat, de predikant I. Saujay. Hij vertelde mij dat toen hij eens tourneerde in het Waropengebied (zie kaart 1), gekleed in een spijkerbroek en een rode zakdoek om zijn hoofd droeg tegen de transpiratie, de mensen in dorpen daar geweldig schrokken bij het zien van zijn uiterlijk en het horen van zijn naam: ze wisten zich nog de faam en naam van zijn grootvader te herinneren.

- 17 In de jaren vijftig durfden Karon-koelies werkzaam voor het Boswezen in Kebar uit angst voor de "bofnit" niet in het aan twee zijden open posthuis in Nisandau (Kebar) te slapen (Winia 1955:23).

In 1980 gingen er geruchten in Kebar dat de Karon de Kebardorpen Atay en Akmuri wilden overvallen (de voor de Karon meest nabijgelegen dorpen die contacten onderhouden met de Meax). De Karon beschuldigden de Kebar de 'suangi'-Meax naar Kebar te hebben gehaald en wilden zich hierop wreken. Daaraan ging het volgende vooraf. In Kebar verbleef enkele maanden daarvoor de Meaxman Jos. Mandacan. Hij was gehuwd met een Kebarse en met haar uitgeweken naar haar dorp van herkomst (Anjai), omdat hij vreesde vermoord te zullen worden door zijn classificatorische broer in Manguapi (Manokwari) die met de Kebarse had willen huwen. J. Mandacan kreeg onderdak bij de predikant in Kebar en was tijdelijk mijn achterbuurman. Hij voelde zich voortdurend ziek en de predikant wist hem tenslotte te overreden om per M.A.F naar Manokwari terug te gaan, waar ik hem bij het ziekenhuis zou afleveren voor opname. Hij ging hiermee accoord en werd opgenomen in het ziekenhuis in Manokwari, waar ik hem toevallig weer ontmoette op de dag dat hij gezond verklaard weer werd ontslagen. Hem zou niks hebben gemankeerd. Hij vroeg mij geld voor een taxi en bleek niet naar Manguapi terug te durven gaan maar met zijn vrouw elders onderdak te willen zoeken. Een maand later was hij dood. Alom werd nu beweerd dat hij getroffen zou zijn door een 'suangi'. De Karon beschuldigden de Kebar dat zij hierin de hand hadden gehad en dat de Kebar nu de 'bafniët'-Meax naar de vlakte hadden gelokt waarop zij zich wilden wreken. De Kebar wezen deze beschuldigingen verontwaardigd van de hand en wezen er op dat Mandacans broer de schuldige moest zijn omdat de betrokken weduwe inmiddels met hem was gehuwd. Het laatste werd door haar eigen broer bevestigd.

- 18 De term "anomalous animals" is ontleend aan Mary Douglas

"... creatures which in their morphology show criteria of more than one major class, or not enough criteria to enable them to be assigned to any one class, and of creatures which in themselves belong clearly enough to a recognised class but which have either habits or which stray into the habit of another class" (Douglas 1975:-282).

Douglas geeft voorbeelden hoe per cultuur verschillende dieren kunnen worden geclassificeerd als "anomalous" en stelt dat

"By focusing on how anomalous beings may be treated in different systems of classification, we make a frontal attack on the question of how thought, words and the real world are related." (p.282; zie ook Barth 1975:212.)

In een afzonderlijke studie hoop ik het onderling verband tussen "anomalous animals", voedseltaboes en voorgeschreven rituele handelingen in het Kebartaalgebied nader te analyseren.

- 19 Toen ik in de kerk van Anjai tijdens een diavertoning over het bezoek aan de Akari ook dia's van kain timur liet zien, viel er ineens een stille, gevolgd door gegiechel. Later werd mij verteld dat de predikant de kain timur in "zijn" dorp had verboden. Voor de Anjai is dit nauwelijks een punt: hun kain timur-transacties hebben ze verlegd naar de omliggende dorpen, waar ook de Kebar-evangelisten honderd procent 'terikat' (verwikkeld) zijn in kain timur-kwesties.

20 Het voorbeeld is ontleend aan Kamma 1970:140.

21 Vergelijk Turner 1967:77-81; Barth 1975:178. Zie het slot van noot 18 hierboven.

22 Een fraai voorbeeld hoe bij herstel van een verbroken evenwicht reciprociteit een rol speelt, gaven de Kebar in een beschrijving hoe 'vroeger' vrede werd gesloten. Twee partijen staakten een strijd zodra aan één zijde bloed vloeide. Er kon pas sprake zijn van vrede - een nieuw evenwicht in de relaties - als bloed met bloed werd gewroken. Een strijd was onbeslist als er aan beide zijden bloed vloeide; een vrede pas echt als er eveneens van beide zijden bloed vloeide. Bij het sluiten van

vrede werd dit gesymboliseerd door bloed van leden van beide partijen vermengd met water in een speciaal soort bamboe-*bèprur* te gieten en vervolgens gezamenlijk deze bamboe doormidden te hakken. Met het water stroomt het bloed van beide partijen (weg) en was de vrede bezegeld.

Een ander voorbeeld is afkomstig van een controleur van Manokwari. In 1961 had hij als alleensprekend rechter een conflict te beslechten tussen Kebarmensen van Anjai en Karon-koelies van het Boswezen aldaar. Men had over en weer elkaars tuinen geplunderd. De partijen stemden er wederzijds mee in dat de Anjaimensen f 39,- aan de Karon zouden betalen en omgekeerd f 70,-. Maar: "Dat men eenvoudiger de wederzijdse boetes van elkaar in mindering kon brengen zodat alleen de Karoners een bedrag van f 70,- minus f 39,- = f 31,- verschuldigd waren, kon geen van beide partijen worden duidelijk gemaakt: het zou niet 'echt' zijn" (Munters 1961:25).

## HOOFDSTUK V

- 1 In latere publikaties typeert Pouter de verwantschapsstructuur in de Oost-Vogelkop naast 'ambilineaal' (1966a:274, 277; 1974:249) ook als 'patri-ambilineaal' (1966a:275, 277, 281; 1966d:168).

Bijlage I. Dorpen en nederzettingen in het Keberggebied waaruit in de loop van vier decennia de huidige dorpen (1980) op de Kebarvlakte zijn ontstaan

Kebarvlakte	Kebarvlakte en aangrenzend berggebied			Kebarvlakte
1940	1950	1960	1970	1980
	Tintum ('57)*			
	Sururem ('50)	Senopi Baru Sokwa ('68)	Senopi	Senopi/ Arapi
	Senopi ('50)			
	Soon ('58)			
	Anomi ('58)	Arapi	Arapi	
		Wofmana ('68)		
		Ambuak ('68)		
Nisandau ('38)	Nisandau		Asiti I	Asiti I en II
	Asiti ('58)		Asiti II	
		Aiwesa ('68)		
		Warit ('68)		
	Kerwafiti ('58)			
		Apoki ('61)	Akmuri	Akmuri
		Atuanari ('63)		
Anjai ('42)		Aremi ('63)	Anjai	Anjai
	Newori			
	Atay ('56)	Atay Baru ('63)	Atay	Atay
	Anari ('56)	Anari I		
Ibuanari ('42)			Ibuanari	Ibuanari
	Anari II ('57)			
	Jenderau ('58)		Jenderau/ Aniti	Jenderau/ Aniti/ Inam
	Aniti ('56)	Jenderau/ Aniti	Inam	
Inam ('47)		Arumi ('61)		
	Barasawo ('59)	Pubuan ('61)	Pubuan	
	Asari ('59)	Ibenhok ('60)		
	Neknem ('58)	Mejeru	Akrin	Pubuan/ Akrin
		Akanon		

- \* voor zover voor het eerst vermeld in geschreven bronnen
- / dubbeldorpen
- { opsplitsingen van nederzettingen
- } samenvoeging van nederzettingen
- [ bestuurlijke eenheden

## Bijlage 2. Drie generaties Ariks: Dimofèr, Jonathan en Johan

De verkoop van Dimofèrs zoon door diens verwanten moet zich hebben afgespeeld voor 1872 toen hij werd vrijgekocht door de zendeling-timmerman Bink in Doreh. 'Minggo' (zondag) genoemd, groeide hij op het zendingserf op en werd in 1880 gedoopt door de zendeling Van Hasselt. Bij die gelegenheid ontving hij de naam Jonathan (BUZV 1881:177). Als clannaam gebruikte Jonathan de naam Ariks naar zijn gebied en dorp van herkomst.

In 1882 werd hij ingeschakeld bij de bouw van de post Andai, even ten zuiden van Manokwari, in 1885 werkte hij weer bij Bink (Mansinam) en in 1887 volgde hij Bink op een reis naar het eiland Roon (noordwest-kust Geelvinkbaai).

Het was de eerste van vele reizen die Jonathan ging maken. Als vertrouweling van Van Hasselt vergezelde hij in 1891 diens zieke vrouw naar Java, met tevens de opdracht eens 'poolshoogte' te nemen op de opleiding voor onderwijzers en voorgangers te Depok (zie ook Kamma 1976, II:491). Ook ondernam hij in opdracht van de zendingen te Doreh reizen naar Amberbaken om rijst in te kopen; bij die gelegenheden trad hij tevens op als evangelist.

Volgens een bericht uit 1894 was Jonathan inmiddels getrouwd met ene Pauline, een vrijgekochte slavin afkomstig van Korido (Biak). Op 27 augustus 1894 kregen ze een dochter die na haar doop op 9 september daarop al overleed. Daarvoor hadden ze ook al een dochtertje verloren. Op 9 december 1895 kregen ze weer een dochter: Marietje.

Drie jaar later is Jonathan weer op reis, ditmaal met Van Hasselt jr. naar de Humboltbaai (Jayapura). Daarvoor had nog een reis samen met Van Hasselt jr. plaatsgevonden naar Ternate. Ook ging toen Jonathans vrouw mee voor een behandeling tegen lepra. Ze kwam zonder genezen te zijn terug, de reiskosten en medicijnen had Jonathan zelf betaald (BUZV 1903:56). In dezelfde BUZV prijst de vrouw van Van Hasselt de "Echt Christelijke Karaktertrekken" van Jonathan: op de markt in Ternate had hij 50 ct. teveel terugontvangen wat hij teruggaf aan de verkoopster die hierover zeer verbaasd was; op het schip op de terugweg van Ternate had hij op zijn fluit gespeeld en zijn vrouw en dochter zongen daarbij een (christelijk) lied.

In 1903 richtte Jonathan met vrienden een "Vereeniging voor Bijbelonderzoek en gebed" op, waarvan hij zelf voorzitter werd (Kamma 1976, II:534).

In datzelfde jaar volgde hij opnieuw Van Hasselt jr., nu naar Meoswaar (West-Geelvinkbaai). Na dat eerste bezoek werd hij in 1905 opnieuw naar het eiland Meoswaar gestuurd, waar hij de zendingspost herbouwde en in 1906 tot waarnemend guru werd benoemd. Daarnaast had hij ook handelsbelangen te Meoswaar (Kamma 1976, II:536). Begin 1907 zijn Jonathan en Paulina weer op reis. Ze begeleidden het oude echtpaar Van Hasselt tot Java op hun terugweg naar Nederland wegens ziekte van Van Hasselts echtgenote. In Ternate aangekomen was er sprake van een licht herstel en reisde Van Hasselt terug naar Mansinam om alsnog afscheid te nemen wat door overhaast vertrek nauwelijks had kunnen plaatsvinden. De anderen reisden verder, maar de oude mevrouw Van Hasselt overleed op weg naar Java. Een paar maanden later begeleidden Jonathan en Paulina opnieuw de oude Van Hasselt, ook tot Java. Te Padang namen ze afscheid, Jonathan overhandigde Van Hasselt een afscheidsbrief, door de laatste uit het Numfoors vertaald: "Dezen dag, den laatsten dag dat ik Uw aangezicht zie, en den 19 Mei 1908 [toen Van Hasselts vrouw stierf] zal ik niet vergeten, totdat ik sterf; ik zal u [beiden] niet meer zien op deze wereld, maar in den hemel zullen wij elkander wederzien; [daar] blijven wij vereenigd. Uw beider God, dien gij gekozen hebt in den tijd uwer jeugd, totdat gij beiden oud zijt geworden, dien God zullen wij, ik en de mijnen, ook kiezen; dezen dag zeg ik tot U: ik en mijn huis, wij zullen Uwen God verheerlijken (...) zegen ons dezen dag" (Van Hasselt 1909:57).

Na het vertrek van Van Hasselt sr. vertrokken Jonathan en Paulina naar Paulina's gebied van herkomst: Korido (Biak). Het vertrek van de oude Van Hasselts, Paulina's lepra en Jonathans handelsbelangen kunnen de aanleiding geweest zijn Doreh te verlaten. In 1909 bouwde Jonathan nog het eerste guru-huis te Korido en gaf hij voorbereidende schoollessen tot hij later werd opgevolgd door een Ambonese onderwijzer. In 1912 woonde ze nog steeds te Korido, waar Jonathan als paradijsvogeljager een bestaan vond (BUZV 1912:214). Hierover werd in 1913 in een BUZV opgemerkt: "Eene ontmoedigende ervaring is het dat mensen als (...) en Jonathan van Mansinam, die hunne gansche

vorming aan den Zending dankten, liever voor een beetje meer loon bij anderen werkten, dan de Zending te steunen' (BZÜV 1913:166). Deze opmerkingen staan in schrill contrast tot de lovende woorden van Van Hasselt sr. die in 1909 Jonathan en Paulina "Levende beelden van Gods genade" noemde. Hun oudste kinderen Marietje en Johan prees Van Hasselt om hun intelligentie (Van Hasselt 1909:33-35).

De in 1897 geboren Johan Ariks maakte in 1907 op tienjarige leeftijd de reis van zijn ouders met Van Hasselt sr. naar Java mee. Ook eerder had hij al een reis met Van Hasselt naar Ternate meegemaakt. Op Java zou Johan in Depok op het 'Seminarie' worden geplaatst, maar hij was nog te jong en kwam daar eerst op de 'Maleise School'.

Volgens Van Hasselt sr. was Johan als kind zeer leergierig. Op de reis naar Java bestudeerde hij "tot verwondering van de medepassagiers" alle plaatsen langs de kust van Java op de kaart. In Doreh werden in 1913 over Johan goede berichten ontvangen (BUZV 1913:169) en een jaar later is hij als 'Inlandsche voorganger' werkzaam op Mansinam.

In 1931 werkte Johan als guru op de 'Opleidingschool voor Papoeese Goeroes' (onderwijzers en gemeentevorgangers) in Miei (Zuidwest-Geelvinkbaai). Hij werd omschreven als een eenvoudig man, die les gaf in de laagste klas, de leiding had van het fluitcorps van de school en in het fanfarecorps 'een flink nummertje weggaaf'. Jongens die de school eigenlijk weer wilden verlaten bleven wel dankzij Ariks. Ook was hij guru-voorganger in de kerk van Miei, omdat de hier benoemde Ambonese guru de taal (nog) niet kende. Maar volgens het hoofd van de school, Ten Haaft had Ariks naast "talenten (...) als zoon van Nieuw-Guinea (ook) gebreken. Deze gebreken leidden er ten slotte toe, dat Ariks ander werk moest gaan doen" (Ten Haaft 1949:4-6). Welke die "gebreken" waren vermeldt Ten Haaft niet, maar worden we later uit andere bronnen gewaar (zie hierna).

Als invalide kwam Johan Ariks uit de Pacific-oorlog, het lopen viel hem zwaar als gevolg van beri-beri. Hij werkte nu in de gemeenten van Kwawi en Manokwari en door geneeskundige hulp en betere voeding ging zijn gezondheid weer vooruit. Meer en meer trad hij nu op de voorgrond, naast F. Kaisiepo en J. Roemainum - de laatste zijn zwager; later eerste voorzitter van de G.K.I en eerste Papua vice-gouverneur van Irian Jaya - als vertegenwoordiger van het volk van Irian. In 1949 sprak hij als "political representative of Irian" in brieven aan de UNCI en UNO zijn wantrouwen uit over de bedoelingen van de toenmalige Indonesische machthebbers met Nederlands Nieuw-Guinea.

Het Nederlands Bestuur van Nieuw-Guinea werd door de Regering in Den Haag eerder gevraagd een rapport uit te brengen over de vraag in hoeverre Ariks representatief genoemd kon worden inzake de mening van de bevolking van Noordwest-Nieuw-Guinea. In dat rapport wordt Ariks omschreven als iemand die zich "loyaal" tegenover het Nederlandse Bestuur opstelde, zelf "geen bepaald standpunt" had maar "slechts met de stroom meeging", vanwege zijn slavenafkomst "bij enigszins ontwikkelde Papoea's wel geen aanhang zou vinden" en als "iemand die met een fles jenever gemakkelijk te lijmen was" (Geheim tourneeverslag Sorong 7/12/48). De positie van Ariks leek daarmee te zijn onderschat, want later leidde hij de Ronde Tafel Conferentie in Den Haag. De Papua-delegatie werd in Nederland ontvangen door de minister-president, de minister voor Uniezaken en Overzeese Rijksdelen en door de koningin op Soestdijk ('Oost en West' 41-21:16; De Bruijn 1978:317). Over de tijd dat deze delegatie in Scheveningen in een hotel verbleef wordt geschreven dat Ariks "de borrel niet versmaadde" maar dan niet buiten zijn hotelkamer kwam (De Bruijn 1978:319).

In Scheveningen werd Ariks diverse keren geïnterviewd. Een interviewer van de 'Niguvo-post' (Nieuw Guinea Vooruit) schreef over hem: "Een vriendelijk innemend man die vol liefde vertelt over zijn land en volk waarvoor hij zulk een ongelijke, maar uiterst gerechtvaardigde strijd voert" en, "... een nobel mens bij wie de Iriaanse belangen in goede handen zijn" ('Niguvo-post' 1949-3:2).

In het blad 'Oost en West' (1949) werd een telegram opgenomen - mede ondertekend door Ariks - waarin 'Nieuw-Guinea' vroeg rechtstreeks onder Nederlands Bestuur te mogen komen of blijven. (Voor de Tweede Wereldoorlog stond Nieuw-Guinea nominaal nog onder het oppergezag van de Sultan van Tidore, in wiens naam belasting werd gevraagd terwijl in feite de Landschapskas werd beheerd door een Nederlandse bestuursambtenaar). Volgens bovengenoemde Ten Haaft - die Ariks te Miei goed had leren kennen - zou hij bedoeld hebben met het 'rechtstreeks': "niet onder welk Indonesisch Bestuur ook (...) Dan liever onder direct Nederlands Bestuur" (Ten Haaft 1949:4-6). In 1949 werd

ook een communiqué uitgegeven waaraan Ariks' naam verbonden was: "Ariks op de bres voor Nieuw-Guinea". Hij sprak daarin zijn twijfel uit over de bereidheid van de Indonesische leiders om zich aan de "democratische regels van het politieke spel" te houden, constateerde in bepaalde invloedrijke Indonesische kringen een "imperialistisch en ondemocratisch streven" en vond een eventuele inlijving van Nieuw-Guinea in strijd met de wezenlijke wensen en belangen van het Iriaanse volk ('Weekoverzicht Overzeese Gebiedsdelen' 1949-24:11-12).

In 1955 werd hij lid van de toen ingestelde Adviserende Raad van de Onderafdeling Manokwari. Ook richtte hij in de jaren vijftig een eigen politieke partij op, de P.O.N.G. (Partai Orang Nieuw-Guinea; Lagerberg 1979:72). Op 1 juli 1965 sprak hij zijn laatste rede uit - tégen de nieuwe machthebber Indonesië - en werd gevangen genomen door de Indonesische militairen.

Op 2 februari 1967 stierf Johan Ariks op 70-jarige leeftijd in de gevangenis te Manokwari. Hij was Ridder in de Orde van Oranje Nassau.

## Bijlage 3. De gehuwde Kebarvlakte-populatie: huwelijken per dorp

<i>Asiti I</i>								
L. Aibèsa	x	E. Sasuor	A. Baru	x	J. Eisach	L. Titit	x	A. Sufi
J. Airai		M. Mafiti	C. Baru		T. Sidik	D. Yeblo		R. Sidik
A. Ajoï		J. Anari	G. Baru		A. Bame	J. Yeblo		M. Sidik
S. Ajoï		W. Ambuak	S. Baru I		A. Yesnath	Jo. Yeblo		V. Sidik
T. Ajoï		M. Wabia		II	Z. Yeum	M. Yeblo		A. Momo
A. Akmuri		W. Asiar	H. Eisach		A. Yesnath	A. Yeum		F. Sidik
F. Amaupon		A. Wapin	J. Eisach		M. Sufi	G. Yokese		A. Sidik
A. Anii		J. Narai	N. Eisach		M. Tawer	B. Yokser		A. Sidik
J. Anii		M. Sufi	S. Eisach		A. Sufi	P. Wassiri		J. Teniwut
P. Apoki		B. Titit	W. Eisach		C. Sedik	Th. Sufi		B. Yesnath
P. Asentowi		S. Ayokuapi	J. Fatabun		R. Fatabun			
Jer. Asiar		A. Apoki	K. Geweb		A. Sufi	<i>Arapï</i>		
Jos. Asiar		R. Baru	A. Irun		A. Titi	I. Ajoï	x	E. Anari
M. Asiar		M. Sufi	Y. Kinho		S. Momo	D. Ambuak		M. Aibèsa
A. Asiti		M. Anari	J. Momo I		L. Ajoï	K. Anari		B. Yeum
A. Acembuani		E. Sombrau		II	A. Momo	J. Anii		P. Acembuani
D. Acembuani		A. Apoki	Ka. Momo I		I. Sufi	B. Ariks		R. Sasuor
E. Acembuani		A. Aibèsa	Ke. Momo		F. Sufi	F. Asiar		S. Anari
S. Ayokuapi		B. Anari	S. Momo		Y. Baru	S. Asiar		N. Ayokuapi
W. Bame		A. Ajami	U. Momo		E. Sufi	J. Ayokuapi		D. Wabia
Mrt. Baru		D. Ambuak	W. Momo		M. Titit	M. Ayokuapi		M. Sufi
Mat. Baru		M. Apoki	Y. Sasuor		M. Irun	W. Ayokuapi		M. Yeum
D. Mafiti I		M. Amnan	A. Sidik		M. Sidik	B. Bame		M. Sufi
	II	D. Akmuri	C. Sidik		T. Hindum	Y. Majiwi		K. Wabia
	III	K. Sufi	E. Sidik		L. Eisach	D. Sidik		E. Majiwi
M. Mafiti		M. Songkreri	F. Sidik		M. Sidik	W. Sufi		S. Titit
			J. Sidik		S. Chae	B. Eisach		D. Wasabiti
			K. Sidik		F. Yokser	F. Wabia		W. Wabia
<i>Asiti II</i>			M. Sidik		C. Sufi	M. Wabia		L. Yesnath
M. Aibèsa	x	D. Apoki	P. Sidik		I. Ayokuapi	S. Wabia		M. Wabia
S. Aibèsa		F. Aifamas	W. Sidik		M. Yeblo	W. Wabia		R. Yeum
W. Aibèsa		B. Anii	Al. Sufi I		I. Yeblo			
S. Aifamas		K. Sufi	Al. Sufi II		M. Chae	<i>Akmuri</i>		
D. Airai		N. Baru	An. Sufi		F. Sufi	J. Airai	x	R. Awori
K. Airai		J. Asiar	Ar. Sufi		Z. Asem	P. Ayokuapi		E. Narai
P. Airai		T. Aifamas	At. Sufi		A. Sufi	S. Ayokuapi		L. Awori
S. Airai		M. Sufi	Aya. Sufi		N. Yokser	P. Akmuri		J. Auri
A. Bame		S. Asem	Ayu. Sufi		S. Sufi	S. Amaupon		-. Sidik
A. Baru		M. Sidik	C. Sufi		M. Sufi	A. Ajami		S. Apoki
F. Baru		A. Airai	F. Sufi		K. Sufi	D. Ajami		A. Ayokuapi
T. Baru		W. Sidik	G. Sufi		O. Momo	K. Ajami		K. Anèti
J. Sasuor		F. Ajami	I. Sufi		Y. Asiar	S. Ajami		T. Ajoï
M. Sasuor		K. Sufi	Mra. Sufi		F. Wabu	J. Auri		N. Ajami
U. Sasuor		A. Aibèsa	Mri. Sufi		H. Sufi	H. Apoki I		D. Umaki
B. Sufi		I. Sufi	Mt. Sufi		E. Momo		II	J. Apoki
I. Sufi		M. Airai	P. Sufi		C. Sidik	I. Apoki		D. Waripi
J. Sufi		T. Sufi	Sa. Sufi I		K. Sufi	J. Apoki		O. Akari
L. Sufi		M. Akmuri		II	N. Sidik	T. Apoki		W. Asiar
P. Sufi		I. Sufi	Se. Sufi		I. Sidik	Si. Apoki		P. Baru
Sa. Sufi I		L. Sufi	Si. Sufi		Y. Wabu	St. Apoki		W. Anari
		S. Elsach	Sk. Sufi		Y. Yeum	D. Narai		N. Atay
Se. Sufi		I. Airai	T. Sufi		B. Kosamach	J. Narai		T. Awori
T. Sufi		J. Sufi	W. Sufi		F. Sasuor	K. Narai		D. Awori
V. Sufi		M. Airai	J. Teniwut		P. Sidik	Ma. Narai		R. Sufi
			A. Titit		A. Sidik	Me. Narai		J. Ajami
<i>Senopi</i>			D. Titit		M. Yeum	T. Narai I		S. Akemi
B. Asem	x	A. Eisach			V. Yewen		II	E. Akari

S. Narai	x	D. Narai	S. Awori	x	A. Ajoin	E. Kofias	x	A. Anari
F. Waripi		S. Ajoin	A. Anari		K. Wasabiti			
J. Waripi		R. Ayokuapi	Al. Anari		D. Atay	<i>Ibuanari</i>		
M. Waripi		F. Anéti	R. Anari		J. Sufi	Ad. Ajoin	x	- . Anari
N. Waripi		M. Umaki	S. Anari		D. Anari	Al. Anari		K. Ajami
P. Waripi		E. Akari	T. Anari		B. Ajoin	Al. Anari		M. Ariks
L. Wapin		J. Waripi	U. Anari		K. Jambuani	Ar. Anari		A. Awori
J. Wapin		D. Asentowi	D. Bame		K. Anari	D. Anari		A. Kebar
			L. Bame		N. Wabia	E. Anari		A. Wasabiti
<i>Atay</i>			A. Jambuani		J. Asentowi	I. Anari		I. Anari
P. Ajami	x	Y. Ajoin	A. Jambuani		D. Wabia	Y. Anari		W. Ajoin
S. Ajami		S. Atuanari	J. Jambuani		L. Warijo	Yki. Anari		L. Ariks
B. Ajoin		A. Maway	M. Jambuani		A. Jambuani	M. Anari		M. Anari
A. Anari		E. Songkreri	T. Jambuani		H. Wabia	P. Anari		E. Anari
H. Anari		N. Awori	E. Kebar		D. Ariks	W. Anari		Y. Ariks
M. Anari		R. Mafiti	A. Majiwi		A. Newori	Y. Aritowi		S. Anari
A. Asentowi		K. Anari	S. Majiwi		J. Anjai	B. Ariks		Y. Aritowi
A. Atay		Y. Ajoin	J. Rumbésu		A. Asiti	Y. Ariks		A. Kasl
L. Atay		M. Anari	E. Wabia		D. Wasabiti	L. Ariks		T. Anari
M. Atay		S. Atay	J. Warijo		S. Warijo	O. Ariks		K. Ariks
S. Atay		J. Narai	M. Warijo		H. Jambuani	F. Asimi		D. Ariks
T. Atay		M. Narai	J. Wasabiti		E. Atay	K. Asimi		B. Manim
Y. Atay		K. Atay	L. Wasabiti		J. Akari	J. Kebar		A. Ariks
Yer. Atay		A. Aremi	S. Wasabiti		E. Apii	N. Kebar		M. Kebar
N. Atuanari		L. Atay				S. Kebar		D. Aritowi
Y. Atuanari		B. Watar	<i>Anjai II (overheids-</i>			A. Jambuani		K. Anari
F. Awori		Y. Wasabiti	<i>complex 'Kehutanan')</i>			M. Manimbu		
H. Awori		P. Newori	A. Anggaiba x	B. Bijanawi				
M. Awori		K. Atay	M. Asem	R. Asem		<i>Inam</i>		
Yo. Awori		A. Atay	M. Asmuruf	Y. Way		K. Ajai	x	A. Manimbu
Ye. Awori		M. Akari	P. Bano	M. Bano		J. Anari		M. Aritowi
I. Mafiti		M. Anari	A. Baru	B. Baru		S. Anari		D. Inam
P. Mafiti		M. Akari	T. Bonpaya	M. Abidondifu		H. Arumi		A. Ariks
H. Narai		D. Acembuani	M. Eramuri	L. - Eramuri		A. Auri		A. Asimi
P. Sombrau		D. Atay	B. Fatem	N. Bonseren		F. Auri I		A. Sombrau
A. Songkreri		Y. Acembuani	A. Iskander	J. Isk-A.		II		E. Manim
S. Songkreri		R. Ajoin	Y. Yumane	M. - Yumane		III		E. Kebar
			K. Kinho	U. - Kinho		S. Auri		R. Ajoin
<i>Anjai I (dorp)</i>			B. Kofiaga	M. - Kofiaga		I. Duri		A. Anari
B. Ajoin	x	A. Ajoin	R. Kuti	M. Tetalepta		E. Duri		L. Manim
H. Ajoin		D. Jambuani	Z. Manim	N. Acembuani		A. Inam		D. Kebar
Ja. Ajoin		A. Ariks	F. Manum	K. Marbuan		J. Inam		E. Duri
Jo. Ajoin		N. Ayokuapi	L. Mandowen	S. Mandowen		L. Inam		D. Auri
L. Ajoin		T. Waripi	C. Rumbekwam	Y. Wabia		N. Inam		S. Manim
K. Ajoin		F. Songkreri	W. Rumbabe	M. Teniwut		P. Manim		A. Inam
P. Ajoin		Y. Jambuani	A. Turut	M. Asentowi		D. Manimbu		O. Ajoin
S. Ajoin		M. Atay	S. Wabia	M. Majiwi				
E. Amaupon		K. Mafiti	P. Wossiri	Y. Teniwut		<i>Jenderau</i>		
P. Anjai		Y. Jambuani	M. Manggaprau	Y. Hamadi		D. Abiri	x	D. Arwam
D. Apii		M. Kebar				J. Ajai		E. Ajami
A. Ariks		M. Wasabiti	<i>(overheidscomplex 'Pertanian')</i>			P. Ajami		B. Anari
G. Ariks		P. Jambuani	F. Acembuani x	M. Jambuani		E. Ajami		O. Anéti
N. Ariks		H. Wabia	N. Ajoin	M. Ariks		F. Ajoin		T. Wabia
L. Arapi		N. Yengkreri	S. Ajoin	K. Aritowi		S. Akrin		W. Ajoin
Y. Arapi		F. Arumi	Pl. Anari	P. Kebar		S. Amawi		N. Arwam
G. Asentowi		F. Wantopi	Pn. Anari	B. Wasabiti		A. Amnan		K. Ajami
O. Asentowi		W. Anari	A. Howay	E. Wabia		P. Anari I		A. Awabiti
S. Asentowi		A. Ajoin	K. Newori	J. Ajoin		II		R. Amnan
Y. Asimi		A. Kebar	N. Wamar	W. Anari		I. Arwam		W. Aritowi



F. Atawi x N. Ajami  
 S. Atéi J. Kasi  
 A. Awabiti A. Ayeri  
 F. Awabiti S. Awabiti  
 P. Mektis Y. Wasabiti  
 A. Nabisai N. Maway  
 S. Nekori A. Anari  
 M. Wabia R. Ajo  
 A. Wasabiti P. Ajo  
 Y. Anari Y. Anari

*Aniti*

Brd. Abram x S. Akari  
 Bst. Abram N. Amnan  
 G. Abram N. Aibèsa  
 M. Abram A. Atuanari  
 M. Abram B. Aritow  
 A. Ajami T. Akari  
 I. Ajami B. Maway  
 I. Akari K. Manggapak  
 K. Akari M. Anari  
 S. Akari F. Amnan  
 Si. Akari M. Arumi  
 N. Akari M. Anggay  
 Z. Akari G. Akuan  
 K. Akemi I Y. Maway  
 II M. Akari  
 D. Akuan M. Anari  
 A. Arumi R. Anari  
 G. Arwam S. Kasi  
 Y. Atuanari A. Akari  
 D. Maway E. Ajami  
 P. Torey A. Akemi  
 G. Wauri M. Akari

*Akrin*

A. Ajami x A. Amnan  
 Jo. Ajami B. Maway  
 Ju. Ajami E. Amnan  
 N. Ajami S. Kasi  
 P. Ajami B. Anari  
 R. Ajami K. Anari  
 D. Akrin A. Ajami  
 D. Amnan M. Anari  
 Dm. Amnan J. Duri  
 G. Amnan S. Mektis  
 I. Amnan -. Amnan  
 J. Amnan K. Abram  
 Joh. Amnan I E. Akari  
 II S. Anari  
 K. Amnan A. Marimbu  
 M. Amnan Y. Maway  
 S. Amnan B. Amnan  
 W. Amnan M. Amnan  
 S. Kasi O. Amnan  
 S. Manim A. Amnan  
 T. Mektis T. Kasi

*Pubuan*

G. Ajami x M. Farlan  
 M. Akari S. Mektis  
 N. Ariks H. Wabia  
 E. Arui I H. Kasi  
 II M. Duri  
 S. Arui D. Akari  
 M. Arui P. Inam  
 J. Asari E. Anari  
 E. Asari A. Kasi  
 N. Duri F. Kasi  
 N. Duri D. Ajami  
 D. Kasi P. Mektis  
 A. Kasi W. Kasi  
 N. Kasi B. Asari  
 M. Kasi J. Mektis  
 W. Kasi S. Arui  
 A. Mektis S. Arui  
 A. Mektis B. Asari

Totaal: 380 mannen; 396 vrouwen

*(De gehuwde Akari)*

A. Abram x A. Waripi  
 T. Abobi F. Arwani  
 A. Ajami B. Maway  
 K. Akari K. Amnan  
 S. Akari K. Arwani  
 T. Akari Y. Arwabu  
 D. Arwani I W. Amnan  
 II M. Atuanari  
 M. Arwani S. Akari  
 W. Arwani B. Watut  
 M. Watar T. Ajami



clans	gehuwde vrouwen in:														
	West-Kebar				Midden-Kebar				Oost-Kebar						
	Asiti I	Asiti II	Senopi	Arapi	Akmuri	Atay	Anjai I	Anjai II	Ibuanari	Jenderau	Aniti	Akrin	Pubuan		Inam
Abiri															-
Abram															2
Aibesa	1	1		1											3
Aifamas		2													2
Airai		4													4
Ajami	1	1			2				2	3	1	1	1		12
Ajembuani				1			1								4
Ajoi			1	1	2	2	4	1	1	3				2	17
Akari					3	2	1				6	1	1		14
Akemi					1						1				2
Akmuri	1	1													2
Akrin															-
Akuan											1				1
Amaupon															-
Amawi															-
Ambuak	2														2
Amnan	1	2								1	2	6			10
Anari	3			2	1	3	3	1	4	3	4	4	1	1	30
Anéi															1
Anèti					2										2
Anggay															1
Ani		1									1				1
A(n)jai							1								1
Apii							1								1
Apoki	3	1			2										6
Arapi															-
Aremi						1									1
Aritowi									1	1	1			1	4
Arix							2	1	2					1	6
Arui							1						2		3
Arumi							1				1				2
Arwam										2		1			3
Asari														2	2
Asem		1	1					1					2		3
Asentowi					1		1	1							3
Asiar	1	1	1												3
Asimi									1					1	2
Asiti							1								1
Asmuruf								1							1
Atawi															-
Atay					1	6	3								10
Atiy															-
Atuanari						1					1				2
Auri					1									1	2
Awabiti											2				2
Awori					4	1			1		2				8
Ayeri											1				1
Ayokwapi	1		1	1	2		1	1							7

clans	gehuwde mannen in:													
	West-Kebar				Midden-Kebar				Oost-Kebar					
	Asiti I	Asiti II	Senopi	Arapi	Akmuri	Atay	Anjai I	Anjai II	Ibuanari	Jenderau	Aniti	Akrin	Pubuan	Inam
Bame	1	1		1			2							5
Baru	2	3	5					1						11
Chae														-
Duri													2	4
Eisach			5	1										6
Farian														-
Geweb			1											1
Hindum														-
Howay								1						1
Inam														3
Irun			1											1
Jambuani							5		1					6
Jengkreri														-
Kasi												1	5	6
Kebar							1		1					2
Kinho			1											1
Kosamach														-
Mafiti	2					2								4
Majiji				1			2							3
Manggapak														-
Manim								1				1		3
Manimbu									1					2
Manum								1						1
Marbuan														-
Maway											1			1
Moktis										1		1	2	4
Momo			6											6
Nabisai										3				3
Narai					7	1								8
Neori								1		1				2
Rumbèsu							1							1
Sasuor		3	1											4
Sedik			9	1										10
Sombrau						1								1
Songkreri						2								2
Sufi		9	21	1										31
Tawer														-
Teniwut			1											1
Titit			3											3
Torey											1			1
Turut								1						1
Umaki														-
Wabia				4			1	1		1				7
Wabu														-
Wamar								1						1
Waniopi														-
Wapin					2									2
Warijo							2							2
Waripi					5									5
Wasabiti							3			1				4

clans	gehuwde vrouwen in:													
	West-Kebar				Midden-Kebar				Oost-Kebar					
	Asiti I	Asiti II	Senopi	Arapi	Akmuri	Atay	Anjai I	Anjai II	Ibuani	Jenderau	Aniti	Akrin	Pubuan	Inam
Bame			1											1
Baru	1	1	1		1		1							5
Chae			2											2
Duri											1	1		2
Eisach		1	3	1										5
Farian												1		1
Geweb													1	-
Hindum			1											1
Howay														-
Inam													1	2
Irun			1											1
Janbuani						7	1							8
Jengkri						1								1
Kasi								1	1	1	2	4		9
Kebar							2	1	1	1				6
Kinho														-
Kosamach			1											1
Mafiti	1					1	1							3
Majiwi				1										1
Manggapak											1			1
Manim								1					3	4
Manimbu											1		1	2
Manum														-
Marbuan							1							1
Maway						1				1	2	2		6
Moktis												1	3	4
Momo			5											5
Nabisai									1					1
Narai	1				2	2								5
Neori						1	1							2
Rumbesu														-
Sasuor	1		1	1										3
Sedik		2	15		1									18
Sombrau	1											1		2
Songkreri	1					1	1							3
Sufi	3	8	16	2	1		1							30
Tawer			1											1
Teniwut														-
Titit	1		2	1										4
Torey														-
Turut														-
Umaki					2									2
Wabia	1			4			4	2		1			1	13
Wabu			2											2
Wamar														-
Waniopi							1							1
Wapin	1													1
Warijo							2							2
Waripi					2		1							3
Wasabiti				1		1	3	1	1	1				8

clans	gehuwde mannen in:														
	West-Kebar				Midden-Kebar				Oost-Kebar						
	Asiti I	Asiti II	Senopi	Arapi	Akmuri	Atay	Anjai I	Anjai II	Ibuanari	Jenderau	Aniti	Akrin	Pubuan	Inam	
Wata															-
Wauri											1				1
Way															-
Yeblo			4												4
Yesnath															-
Yeum			1												1
Yewen															-
Yokese			1												1
Yokser			1												1
	24	24	62	19	30	27	44	13	12	23	20	20	17	14	349

clans	gehuwde vrouwen in:														
	West-Kebar				Midden-Kebar				Oost-Kebar						
	Asiti I	Asiti II	Senopi	Arapl	Akmuri	Atay	Anjai I	Anjai II	Ibuanari	Jenderau	Aniti	Akrin	Pubuan	Inam	
Wata						1									1
Wauri															-
Way							1								1
Yeblo			2												2
Yesnath			3	1											4
Yeum			3	3											6
Yewen	1														1
Yokese															-
Yokser	2														2
	26	25	67	20	31	27	44	17	16	24	24	21	19	15	375

## Bijlage 5. Vergelijkende woordenlijsten van Noordoost-Vogelkoptalen

		Kebar (Anjai)	Amberbaken (Saukorem)	Arfu (Mumbrani)	Meax (Mumbrani)
1	arm	an	iyom	èwom	mitna
2	ashes	sènar	enau	nikú	maywohka
3	bird	if	iuw	iw (ip)	mèm
4	black	nyèm	nèm	nyim	axta
5	blood	far	far	éfar	m(u)fora
6	bone	ip	ip	éip	(m)ogu(e)
7	come	anama	-ana	anama	bin
8	dog	pir	pèr	p(y)èr	mès
9	eat	barièt	-èrèt	èryèt	mi:t
10	egg	bua	bua	bua	afo(i) ofo(i)
11	eye	yam	yam	éyam	mitèt
12	ingernail	buak	binèt	buak	aw(e)xobru
13	fire	yèt	yit	yit	ma:x
14	give	ambuot	-bet	amb(u)ot	bita
15	good	mafun	mafun(a)	mafun	oufa
16	ground	nièk	nik	nyik	mèwi
17	hair	buambor	-bur	byambur	mi:fèsyi
18	head	èbuam	byam	èbuam	mi:fa
19	l	in	in	i:n	didif
20	leg	èpièt	witwur	pirik	ma:ki
21	louse	èyim	im	i:m	mè(i)t(s)
22	man	mamir	minip	démonip	mona
23	name	emuk	muk	muk	mufaka
24	night	dim	dim	dimba	mòtu
25	one	tu	tu	tu	èrgèns
26	pig	duaw	bua -mir (w.) -non (d.)	duao	mèk -ui (w.) -us (d.)
27	see	wuot	iyot	nuot	mi:k
28	sit	cab	dyab	acap	mikèr
29	skim	flèk	fak	(e)fièk	muos
30	sleep	kuon	kon	ekuon	ma:x(e)a
31	stone	bit	bit	bi:t	mami
32	sun	put	pun	put	mauwa
33	tail	muk	muk	mu:k	aura
34	tooth	bir	bir	ebir	mufon
35	tree	perau	ni	perahu	òkàwu(n)
36	two	dokir	dukir	dokir	èrgèk
37	water	war	war	war	mey
38	we	yik	yik	yèk	minif
39	you (sg.)	nan	nan	ninmata	ètuts
40	You (pl.)	nièn	nin	nin	ètuxotsi

w = wild

d = domesticated

De inheemse woorden zijn gespeld volgens de Indonesische orthografie. De x staat voor de stemhebbende en stemloze velare fricatief; een dubbele punt duidt een lange klinker aan (ma:x als het Nederlandse 'maag').



	Meax (Akrin)	Etskebi (Akari)	Miun ('Akmuri')	Anason ('Akmuri')
1	mitma	titim	mès	mè:s
2	maywohka	m(e)raxfaf	hasmin	(e)xèmis
3	mèm	mèm	mèm	mè:m
4	axta	-axt	axit	axtuk
5	okguwu	-axof	aguf	agof
6	acfora	afar	or	c(a)fon
7	èn	bi:n	binin	bin
8	mès	mèt(y)	mèyt	mèt
9	mit	mièt	mit	menèt
10	òfeu	mèmaf(i)	afe:	efi:
11	eytèts	eytet(s)	mèntèt	mèteys
12	otuwoxoru	metoaxor	foi	afox
13	ma:x	merax	ma:x	merax
14	bitèn	bitam	bitkau	terax-ko
15	eufa	mèmoiskan	acemab	eufmaf
16	mèwi	mow(f)	mo:b	moub (-p)
17	mèwifesi	meyfreits	iwirèfes	iwirèreys
18	mèwifa	méwer	èwit	iwir
19	títif	te:f	adif	tif
20	maki	meykak	ipek	ikak
21	mè:t	meys	maïs	meys
22	dusnok	i:s	isok	isnok
23	dufòkah	bou(y)ok	ifap	iwuok
24	motu	mo:nta	mòt	mò:t
25	èrgèns	èrgèns	afims	arfins
26	mèk	mèk	mèk	mè:k
27	mik	m(i)ènk(a)	mik	mena(e)k
28	mikèr	-	mèkèr	mikar
29	a(o)wos	menkar	afuots	awuot(y)
30	maxja	memax	myix	menèx
31	mamu	mox(w)om	mekom	maukom
32	mowa	mauw	mouw	mauwa
33	aura	oudège	arek	awirek
34	mufon	bufon(afon)	fon	mefon
35	mèga	merga	apow	akow
36	ègeka	argak	afik	èrfik
37	mey	mi:	mey	miy
38	me:if	mefrombrège	mèmef	mif
39	me:mifumra	atkas	afo	puwl
40	iwa	atkas(o)rombrège	yoi	yui(y)

	Moskona (Merdey)	Jembun (Arapi)	Karon (Senopi)	Oost-Ayfat (Senopi)
1	mungomu	mesim		tatem
2	mojaxo	bot(e)gom		asiès
3	mèm	da:m		eru:
4	axta	té:t	gowon	genu
5	oxwofi	dè		mès
6	ofora	dinié:	tey	patay
7	bim	ma		nama
8	mès	dar	(n)dax	mètax
9	bitmar	mengi	téyt	tayt
10	ofow	be:m		yayuf
11	bitèts	da	tasu	takan
12	(i)tuxòrè	mongro		tatem
13	mèrax	bo:t	tafox	ka:n
14	bitoguo	nambi		tè
15	o:fa	do		mof
16	mauw(o)	bur		tapam
17	biwèrfesyé	usugo		mauwyax
18	biwèr	mesu		tana
19	didif	ta:t		tuo
20	daki	mengwès		taow
21	mèts	-		xaté
22	runa	ye:tu		raysmi:
23	buoka	tagum		tasom
24	motu	lu		ati:
25	èrgèns	dik	sow	saw
26	mèk	nox (w.) yot (d.)		fani
27	wiyetsga	mòku	tatoi	nèxe
28	-ukèn	mèkém	xurèn	xoren
29	muos	menda		tarak
30	mah(a)nya	mèsè:m		tidi:in
31	muosgoni	yok		fra
32	mou	ka:m		ayom
33	auwra	sauwyax		sawyax
34	mu(o)fuon	mesos	jasièm	jépat
35	okow	key		ara
36	ergak	wè	ai	ayok
37	mey	sur		aya
38	mémif	mi:n		amu
39	batmargubua	nan		nu(w)o
40	toistèn	ni:n		anu

Bijlage 6. Bevolkingscijfers Kebar 1977, 1978 en 1980

1977	Oost-Kebar		Centraal-Kebar		West-Kebar		Totaal	
	m	v	m	v	m	v	m	v
Volwassenen	206	192	191	154	285	269	682	615
kinderen	169	158	198	156	205	185	572	499
Totaal	<u>375</u>	<u>350</u>	<u>389</u>	<u>310</u>	<u>490</u>	<u>454</u>	<u>1254</u>	<u>1114</u>
	725		699		944		2368	
Familie- hoofden	110		185		184		479	

1978	Oost-Kebar		Centraal-Kebar		West-Kebar		Totaal	
	m	v	m	v	m	v	m	v
0- 4 jaar	47	43	77	64	43	43	167	150
5-14	134	103	115	97	120	99	369	299
15-24	67	53	62	66	53	50	182	169
25-54	116	121	135	126	125	120	376	367
55+	3	5	22	11	12	5	37	21
Totaal	<u>367</u>	<u>325</u>	<u>411</u>	<u>364</u>	<u>353</u>	<u>317</u>	<u>1131</u>	<u>1006</u>
	692		775		670		2137	
Familie- hoofden	126		175		128		429	

1980	Oost-Kebar		Centraal-Kebar		West-Kebar		Totaal	
	m	v	m	v	m	v	m	v
0- 4 jaar	34	37	57	61	45	47	136	145
5- 9	41	49	48	47	58	43	147	139
10-14	60	36	68	58	81	35	209	129
15-24	54	55	90	77	38	46	182	178
25-49	99	99	139	123	129	131	367	353
50+	17	12	26	19	12	11	55	42
Totaal	<u>305</u>	<u>288</u>	<u>428</u>	<u>385</u>	<u>363</u>	<u>313</u>	<u>1096</u>	<u>986</u>
	593		813		676		2082	
Huis- houdens	79		129		87		295	

De Indonesische lokale overheid verzamelt de gegevens niet meer per dorp, maar per desa: een samenbundeling in bestuurlijke zin van enkele dorpen (zie bijlage 1) resulterend in de opsplitsing van Oost-, Centraal- en West-Kebar.

### Bijlage 7. Benamingen van doeken

In deze bijlage wordt een overzicht gegeven van de (benamingen voor) doeken die in de loop der eeuwen een rol hebben gespeeld in de handel op en in de Molukken, de Papoeese Eilanden en Nieuw-Guinea, voor zover genoemd in bronnen van vóór de Tweede Wereldoorlog, onderscheiden naar herkomst en bestemming. Wat het laatste betreft is onderscheid gemaakt naar twee ketens van handelsbetrekkingen: een handel op de zuidkust van de Vogelkop (via de Maccluegolf, Onin, Goram, Keffing, Ceram-laut en de zuidelijke Molukken) en een handel op de noordkust van de Vogelkop (via de Papoeese Eilanden en de noordelijke Molukken).

#### *De zuidkust van de Vogelkop (en de zuidelijke Molukken)*

Al in de dertiende eeuw waren de Chinezen ervan op de hoogte welke ruilgoederen essentieel waren voor de handel op Banda: blauw katoen, katoenen 'pa-tu-la' doeken, Chinese munten, porselein e.d. (Elmberg 1968 met een verwijzing naar Rockhill 1912).

In 1603 werden op het eiland "Papou" gezocht: "Kains (kleedjes) als Kain Bali, Kain Cory, goud en gongen (...). Men ontving hiervoor in ruil slaven" (Leupe 1875:207).

Luis Vaëz de Torres noemt onder de produkten die in 1606 op Misool werden verhandeld o.a.: Kain Bali en Kain Kory - afkomstig van Bima (Wichmann 1909-1912, I:47).

Tomé Pires noemt behalve Gujarat (India: "Gujarat cloth" en "red cotton cloth") Bima en Sumbawa als eilanden waar handelaars doeken opkopen voor de Molukken en Banda, omdat die daar zo goed verkopen. De voornaamste doeken zijn die uit Gujarat. Pires somt op: "bretangis, cacutos, maindis, coracones en patolas", (vervolgens doeken uit Bengalen en Bonuquelin), en opnieuw uit Gujarat: "lamedares" en "sabones". (In de heruitgave van 1944 wordt in een noot opgemerkt dat veel van bovengenoemde termen onduidelijk zijn. De patola wordt omschreven als een: "silk cloth, sometimes embroidered or mixed with cotton". (Pires 1944:152, 206-208).)

In 1603 nemen ook de Hollanders deel aan de handel in "Cormandel cloth" en "Gujarat cloth" uit India op Indonesië (Van Leur 1967:127).

In 1636 werden de Hollander Pool op een reis naar de zuidkust van Nieuw-Guinea bij de Aru-eilanden tuinprodukten ter ruiling voor "kleeden" aangeboden (Leupe 1875:22).

In 1653 arriveerden op Goram mensen van Onin "om eenige kloeke slaven aan de Gorammers te verhandelen, waarvoor ze in ruil kregen voor iederen slaaf, de waarde van omtrent 25 à 30 realen, bestaande in kleeden (lijwaat), Tamboksche bijltjes en zwaarden" (Leupe 1875:46).

In 1654 deed zich in verband met de uitbreiding van de notencultuur en na uitroeiing door Coen van de bevolking van Banda een grote behoefte aan slaven voor en besloot de V.O.C. (opnieuw) zelf slaven van Onin te halen. Kapitein Gommersdorp kwam net te laat: pas waren 90 slaven verkocht aan mensen van Ceram-laut. Wel vernam hij waaruit de "koopmansschappen" bestonden: "verschillende soorten lijwaten als: zwarte kanjangs, karikams, kannekijns, breede zwarte bafas, smalle idem, patholen, gewone 1 1/2 en 2 vadem, zwaarden en bijltjes van Tamboeko, groene-, geele- en roode kralen, grove porceleine schotels en kommen" (Leupe 1875:49).

In 1622 lukte het Nicolaas Vinck om 38 stuks slaven op Onin te kopen. Toen hij een maand later daar weer kwam waren de handelcondities gewijzigd: "men begeerde nu Makassarische kleedjes, Tamboeksche zwaarden en Grimatsche (karimata?) bijltjes". Andere goederen, met uitzondering voor "Guineesch lijwaat" [doorgaans bestemd voor Guinee] waren niet meer gewild (Leupe 1875:59).

In 1663 in "Roema-kay" [zuidkust Vogelkop] aangekomen ... begeerden ze ook heele kleden, daar het hun vroeger onverschillig was geweest of ze een half of een stuk hadden bekomen" (Leupe 1875:62).

De koopman Keyts sprak in 1678 over kleden "bestaende in gunees lijwaat, groote bafas en niguanis" en later ook "madaphonts" en "roode carikanis" (Leupe 1875:118, 122).

In 1703 lag voor Roema-batti (zuidkust Maccluegolf) de Leeuwerik voor anker: "de verkoop van den mansslaaf ging niet vlot, en niet voor dat er nog een stuk lijwaat bij werd gegeven, werd de koop gesloten" (Leupe 1875:107).

Boscher noemt in 1855 "Ceramsche en Goramsche kleedjes" welke naast (!) lijnwaden en andere artikelen werden uitgevoerd naar Nieuw-Guinea. De Cerammers en Gorammers

dreven ook handel op Bali en Subawa waar ze tegen muskaatnoten, massooi en "spaanse matten" o.a. katoen terug ontvangen. (De spaanse matten en andere artikelen kregen ze weer van de Makassaren en Buginezen in de tussenhandel op de Aru- en Kei-eilanden; Bosscher 1855:40-41.)

In 1858 voeren de Makassaren tussen Singapore en Nieuw-Guinea. Voor de kust van Onin verruilden ze noten voor o.a. lijnwaden: "gebloemd katoen", "madapollam", "wit katoen", "rood katoen", "blauw katoen", "fijne hoofddoek", "grove hoofddoek", "kain loka" en "slendang (Patolia)" en "Boeginese hoofddoeken" (Robidé van der Aa 1879:164, 176).

In 1863 werd aan de zuidkust van de Vogelkop sago en massooi - in Bintuni verkregen vanuit Windessi - verruild tegen "linso costa": "Van het Portugeesche lenco costa, dat is kustdoek. Zoo heetten de gewezen goederen der Kust van Koromandel in de dagen der Compagnie veelal kustkleedjes, kustkousen, enz." (Robidé van der Aa 1879:34, 40 en 42).

Tegen het einde van de vorige eeuw werd - behalve door mensen van de zuidkust van de Macclurgolf en Cerammers - ook door "Arabieren van Java" en Makassaren handel gedreven in de Macclurgolf. Vooral Makassaren namen lijnwaden mee naast stukken katoen, die aan plaatselijke hoofden werden gegeven voor bemiddeling (De Clerq 1893:452).

Van Rosenbergh spreekt in 1878 over "goederen uit Ceram" die vanaf de zuidkust van de Vogelkop hun weg vonden naar het binnenland. (Pans (1960:41-42) is terecht van mening dat met 'goederen van Ceram' in de eerste plaats de voor de bergstammen zo belangrijke kain timur zullen zijn bedoeld.)

In 1904 bezocht het hoofd van bestuur in Manokwari, Van Oosterzee, het Manikiondorp Neney (in het binnenland van de Oost-Vogelkop ter hoogte van Ransiki). Niet alleen ontmoette hij hier mensen van het Kasigebied aan de noordkust (ten oosten van Kebar), ook schrijft hij verbaasd(!): "Beschouwen de Noefooren oude borden van porcelein en aardewerk als hun grootste schat (...) bij de Halifoeren [binnenlandbewoners] zijn 't oude weefsels, stukken sits, blauw katoen, groote borden". De 'oude weefsels' omschrijft hij als: "... van katoen, met donkerblauw fonds en patronen in matte: roode, gele en bruine kleuren, niet gebatikt. De herkomst weet men niet; men meent dat ze van over de zee over de bergen in 't westen (de Macclurgolf dus) waren gekomen". (Zelf meent Van Oosterzee (1904:1016) dat de weefsels van Timor of de Sunda-eilanden afkomstig zijn.)

#### *De noordkust van de Vogelkop (de noordelijke Molukken en de Papoeese Eilanden)*

In 1705 verkochten de zeevaarders van Gebe, Salawatti en Misool noten voor "patelas en andere lijnwaden" - naast buskruit en lood - op de kusten van Ceram, Ceram-laut en Keffing (Leupe 1875:218).

In 1724 werden de Koningin en onderdanen van Salawatti - gevangen genomen door Patanieërs - door bemiddeling van de Sultan van Tidore vrijgekocht voor "104 stuks slaven, twee koperen bassen en een stuk lijwaat" (Leupe 1875:255).

In 1770 bezocht de Engelsman Forrest de Dorehbaai en betaalde de Doreërs voor hun diensten in "Surat blue cloth" of, "blue Surat baftas". Daarnaast is er ook sprake van rode baftas. De "coarse blue surat baftas" werden in Doreh door vrouwen algemeen gedragen, bleek Forrest. Hij benoemde ook nog een lokaal hoofd tot "Capitana" en gaf hem o.a. "drawers of chintz" (Forrest 1969).

Toen in 1856 de Gouverneur-Generaal de Sultan van Tidore bezocht was de trap "van eenige honderden schreven lengte van het strand naar het paleis van de Sultan met wit lijnwaad belegd" (Bleeker 1856:259).

Voor bovengenoemd jaar vernemen we dat de muskaatnoot van Halmahera door Makassaren werd verruild tegen lijnwaad en andere goederen. Verder bericht Bleeker nog dat in het Sultanaat Ternate de handel in lijnwaden het monopolie "des Sultans Ternate en der Prinsen" was (Bleeker 1856:214, 262).

Goldman noemt in 1863 onder de tegenwaarde van zekere artikelen te Gebe o.a. "kleedjes", maar zegt er later bij dat de betreffende handelsprijzen en ruilartikelen alleen gelden voor Ternate, Tidore en de Papoeese Eilanden, maar dat "boslemmessen" meer een "voordelige debouché" vonden onder de Papoeese stammen van Waigeo, Salawatti, Misool en verder langs de noord- en noord-oostkust van Nieuw-Guinea (Goldman 1866:511).

Ook Goudswaard, die dankzij correspondentie met de handelaar Fabritius over de handel en roef op de noordkust van de Vogelkop schreef, maakt geen melding van een handel in gewezen doeken (Goudswaard 1863).

De zendeling Rinnooy schrijft in 1876 dat er op Nieuw-Guinea nog geen geld in omloop is, "zoodat dingen, zooals blauw katoen, sarongs, dat zijn bonte rokken, (...) door ons van Ternate moeten worden medegenomen" (Rinnooy 1876:878).

Laglaize noemt als handelsartikelen die aan de noordkust te Saokris werden verruild in 1877 wat doeken betreft alleen "blauw linnen" (Bruyn 1877:178).

Raffray die ook in 1877 de kust van Amberbaken bezocht noemt onder de ruitartikelen wat stoffen betreft: "kain (étouffe bleu), vaste pièce de cotonnade indigo d'une valeur de cinq francs trente centimes environ" en ook nog "le sarong (...) une sorte de grande serviette multicolore" - als door mannen en vrouwen in de Oost-Indonesische Archipel gedragen (Raffray 1879:224).

In 1883 schreef Robidé van der Aa: "De Doreërs zelve drijven veel handel daar zij lijnwaden en andere produkten met hunne prauwen naar omliggende plaatsen der Noordkust en Geelvinkbaai brengen en daar tegen bosprodukten inruilen" (Robidé van der Aa 1883:323).

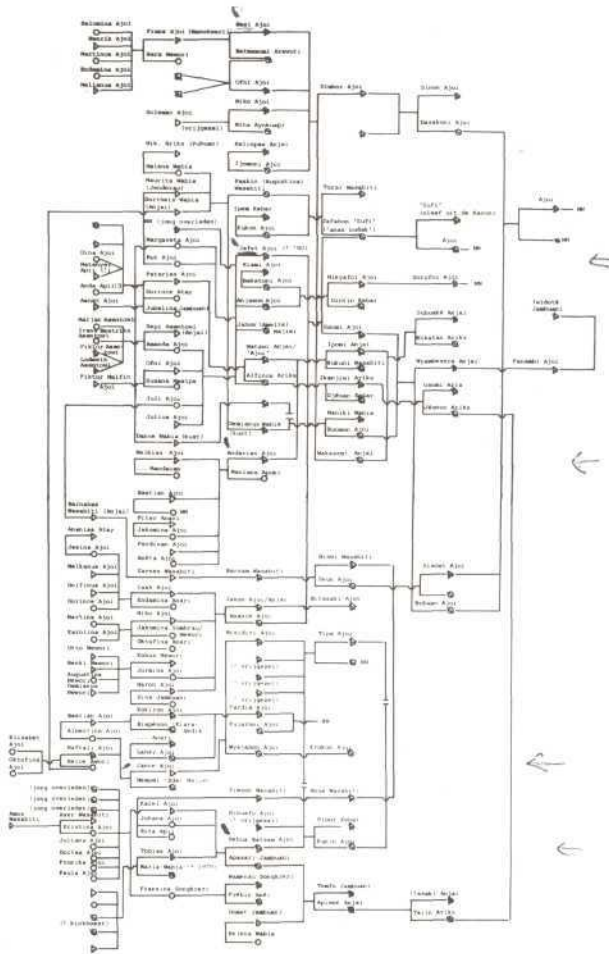
Een andere term voor een bepaald soort doeken, die in de handel op de noordkust en in de Geelvinkbaai een rol speelde (in de vorige eeuw) vinden we nog genoemd in een bron van deze eeuw. Leon Laglaize en Kapitein Meerburg van Ternate ondernamen jaarlijks drie reizen naar Nieuw-Guinea, waar zij met Papoea's "grof katoen (tjeloppan)" ruilden tegen kopal (Broersma 1934:15).

De eerste die melding maakt van het voorkomen van "oude weefsels" in de Noord-Vogelkop is Ruys. Hij trok evenwel verder dan enig ander het binnenland in en gebruikte zelf voor betaling van diensten aan zijn dragers "stukken katoen" (zie ook hoofdstuk I; Ruys 1906:321).

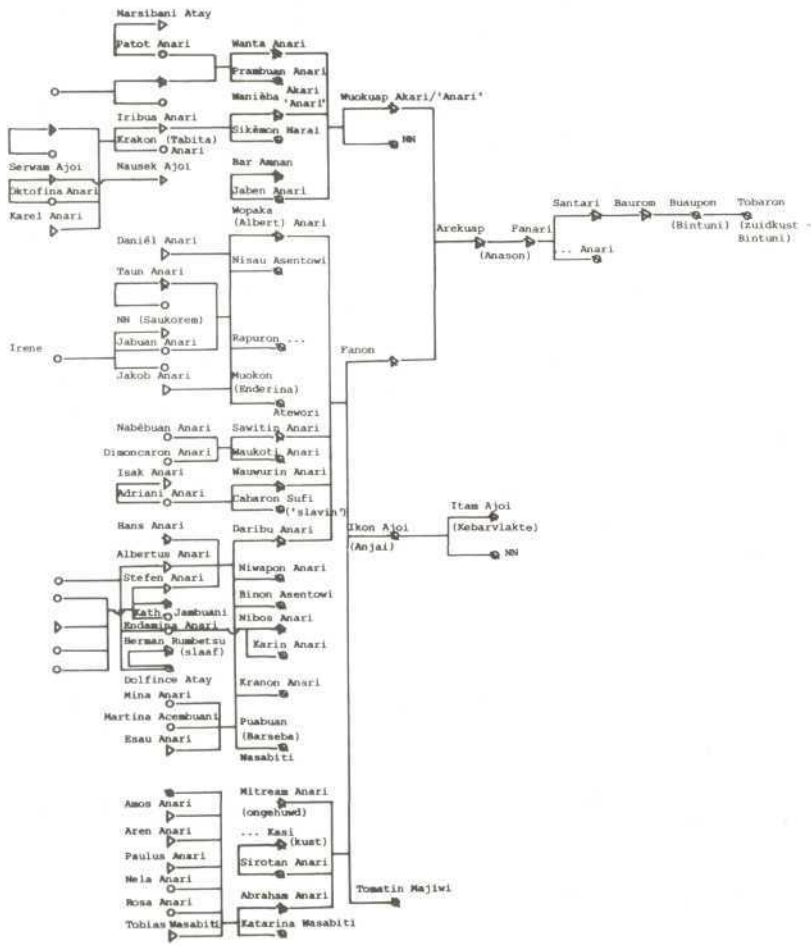
Belangrijk is tenslotte de informatie van de gezaghebber van Sorong (Noordwest-Vogelkop), Van der Goot, over de doeken die hij aantrof bij de Madikstam in het binnenland van de Noordwest-Vogelkop. Hij classificeert deze doeken - evenals Van Oosterzee - in drie categorieën: grote en kleine "kain-timor", "kain-partola" en "rood en blauw goed". De "kain-timor" omschrijft hij als: "van een bepaalde soort, zeer gewaardeerd garen geweven" die plaatselijk met de verzamelnaam "kain-hoetan" worden aangeduid, terwijl de "kain-partola" worden omschreven als "later ingevoerde en ook als harta [bruidsprijs-goederen] beschouwde stoffen, doch als harta van zeer geringe waarde" (Van der Goot 1938-39:419).

Aanvullende informatie vinden we bij de Amerikaanse antropologe Crockett die in 1937 een jaar onder de bovengenoemde Madik verbleef. De kain timur, lokaal "Mle" geheten, omschrijft zij als: "beautifully woven and often embroidered strips of cloth from Ternate and Tidore far to the west". Deze Mle waren toen al zeer schaars geworden. Wel was Crockett zelf erin geslaagd in Sorong twee doeken te kopen voor de Madik als contact-goederen. Deze doeken verschilden van de traditionele kain timur, want Crockett beschrijft ze als: "they were modern exports from Makassar, very different in quality from the old pieces, but nonetheless acceptable to the recipients" (Crockett 1942:49, 52).

Bijlage 8-1. Genealogische gegevens betreffende Nasi, Jafet, Andarias, Jance en Pebua (Barsam) Ajo en aanverwanten

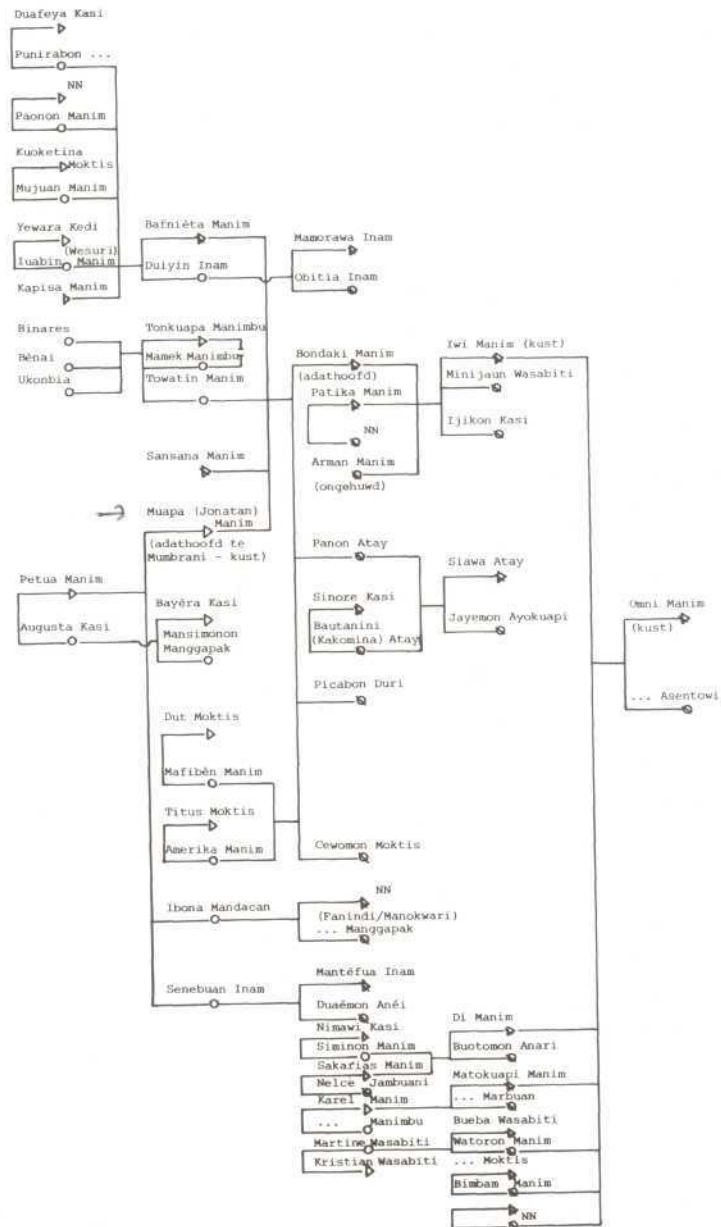


Bijlage 8-2. Genealogie Albertus Anari

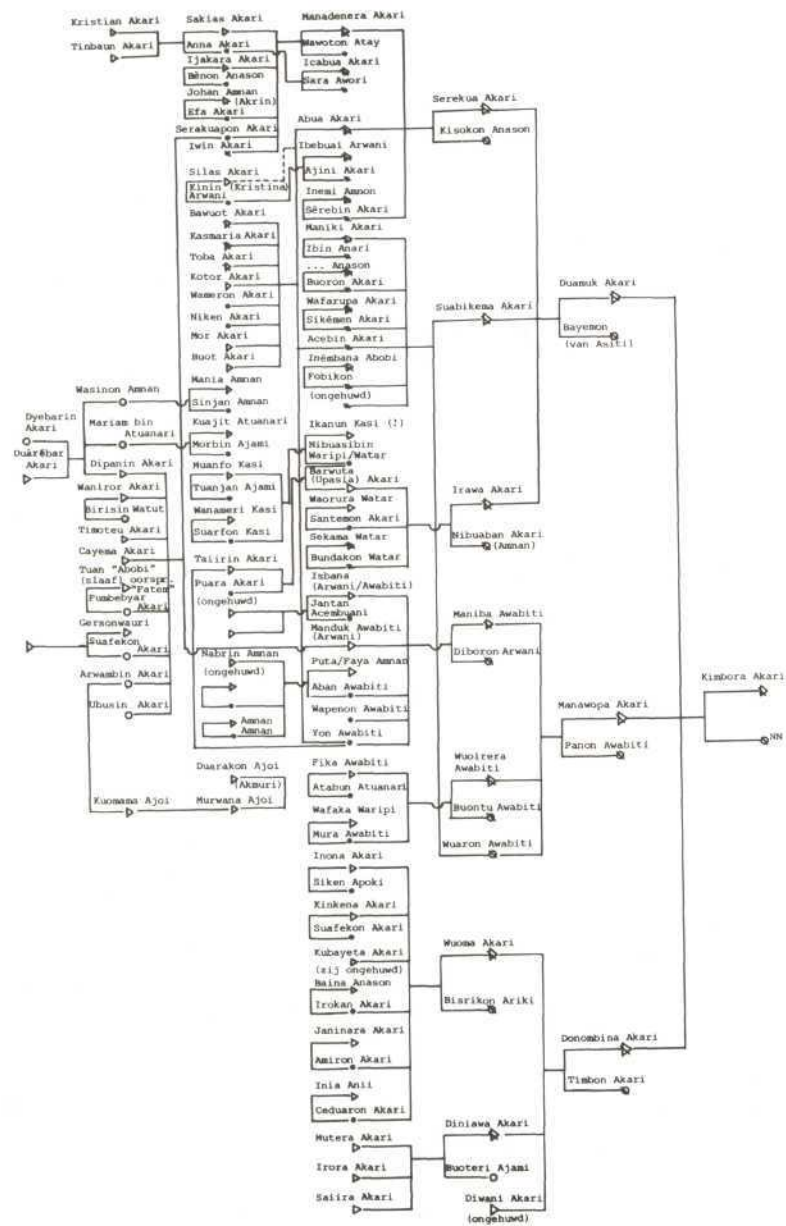




Bijlage 8-3. Genealogie Muapa Manim (Mumbrani), Arfu - Oost-Amberbaken



Bijlage 8-4. Genealogie Akari



## BIBLIOGRAFIE

### Lijst van afkortingen:

#### Tijdschriften

- AEO Annales de l'Extrême Orient, Paris.  
B (Biene) Die Biene auf dem Missionsfeld, J.E. Gossner, Julius Sittenfeld, Berlin 1834-1940.  
BK1 Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, KITLV, 's-Gravenhage.  
BUZV Berichten Utrechtse Zendingsvereniging, 1860-1917.  
MTZ Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendinggenootschap; later: Tijdschrift voor Zendingswetenschappen, Rotterdam 1857-1941.  
MVG Mededeelingen van de Vereniging van Gezaghebbers bij het Binnenlandsch Bestuur in Nederlandsch-Indië, Weltevreden.  
NGS Nieuw-Guinea Studiën.  
NNG Nederlands Nieuw-Guinea.  
OS Onze Stem, Orgaan van het Indo-Europeesch Verbond, Weltevreden.  
TAG Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, Amsterdam.  
TBC Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Batavia.  
TNC Tijdschrift Nieuw-Guinea.

#### Overige afkortingen

- BHK1 Bibliotheek Hendrik Kraemer Instituut, Oegstgeest.  
GKI Gereja Kristen Injili di Irian Jaya - Evangelisch-Christelijke Kerk.  
KITLV Koninklijk Instituut voor Taal-, Land en Volkenkunde, Leiden.  
NSAV Nederlandse Sociologische en Antropologische Vereniging.  
RA Algemeen Rijksarchief, 's-Gravenhage.

#### Arcken, V.J.E.M.

- 1934 Militaire memorie betreffende de streek rond de Anggimeren, West Nieuw-Guinea. [Getypt, RA.]  
1938 'Enkele ethnografische bijzonderheden over de bevolking rond de Anggimeren', TNC 1:370-4.

#### Assink, H.W.

- 1956 Aanvullende Memorie van Overgave van de onderafdeling Manokwari 1953 - medio 1956. Manokwari. [Gestencild, RA.]

#### Baal, J. van

- 1975 Reciprocity and the position of women. Assen: Van Gorcum.  
1981 Man's quest for partnership. Assen: Van Gorcum.

#### Baaren, Th.P. van

- 1960a Wij mensen: Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken. Utrecht: Bijleveld.  
1960b Doolhof der goden. Amsterdam: Querido.

- 1968 Korwars and Korwar style; Art and ancestor worship in Northwest New Guinea. The Hague/Paris: Mouton.
- Baltin, E.  
1878 Morgenröthe auf Neu-Guinea. Kaiserswerth a.Rh.: Verlag der Diakonissen-Anstalt.
- Banton, M. (ed.)  
1966 Anthropological approaches to the study of religion. London: Tavistock.
- Barth, F.  
1975 Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo/New Haven: Universitetsforlaget/Yale University Press.
- Beek, W.E.A. van and J.H. Scherer (eds.)  
1975 Explorations in the anthropology of religion; Essays in honour of Jan van Baal. Verhandelingen KITLV vol. 74, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bemmelen, W. van  
1954 'Geologie', in: W.C. Klein (ed.), Nieuw Guinea, 1:261-5. Den Haag: Staatsdrukkerij en Uitgeversbedrijf.
- Bergh, R.R.  
1957 De Asmoron-legende van Majado, Bijlage III van het tournee-verslag naar de dorpen Boho, Majado en Merjoemeb, mei-juni 1957. [Getypt, RA.]  
1964 Soeangi in de Vogelkop van Nieuw-Guinea. [Getypt, Oegstgeest: scriptie.]
- Berichten  
1861-1917 Berichten Utrechtse Zendingsvereniging. Oegstgeest: BHK1.
- Bleeker, P.  
1856 Reis door de Minahassa en den Molukschen Archipel. 2 delen. Batavia: Lange en Co.
- Blok, A.  
1975 Wittgenstein en Elias: een methodische richtlijn voor de antropologie Assen: Van Gorcum.  
1977 Antropologische perspectieven. Muiderberg: Coutinho.  
1981 'Rams and billy-goats: a key to the mediterranean code of honour', Man (N.S.) 16-3:427-40.  
1982 'Primitief en geciviliseerd', Sociologische Gids 29-3/4:197-209.
- Blom, P.S. en Th. Prins  
1959 Tournee 21 juli - 7 aug. 1959, paragraaf 10: Beschouwing der landbouwkundige aspecten van het ethnologische rapport van Dr. J. Pouwer. [Getypt, pp. 15-7, RA.]
- Bosscher, C.  
1855 'Bijdrage tot de kennis van het oostelijke gedeelte van Ceram en omliggende eilanden', TBC 4 (N.S. 1):40-1.
- Broersma, R.  
1934 'Koopvaardij in de Molukken', Koloniaal Tijdschrift 23:121-47, 320-50. [Overdruk.]
- Brown, P.  
1978 Highland peoples of New Guinea. Cambridge: University Press.
- Bruijn, J.V. de  
1978 Het verdwenen volk. Bussum: Van Holkema en Warendorf.
- Brujinis, N.W.  
1933 Ethnologische ekonomie en de studie van het ekonomische leven der inheemsche bevolking in het Oosten van den Indischen Archipel en Nederlandsch Nieuw Guinea. Arnhem.
- Bruyn (Bruijn), A.A.  
1877 'Bijdrage tot de Land- en Volkenkunde van Nieuw-Guinea', Natuurkundig Tijdschrift van Ned. Indië 7:182-94.  
1879 'Het land der Karons', TAG 3:102-7.
- Bijkerk, J.  
1931 'De geheime mannenbond op Nieuw-Guinea', MTZ 75:116-40.

- Clercq, F.S.A. de  
1891 'Rapport over drie reizen naar het Nederlandsche gedeelte van Nieuw-Guinea', TBC 34:117-67.  
1893 'De West- en Noordkust van Nederlandsch Nieuw-Guinea', TAG 10:151-219, 438-65, 587-649, 841-84, 981-1021.
- Cooley, Fr.L.  
1968 Indonesia; church and society. New York: Friendship Press.
- Cowan, H.K.J.  
1953 Voorlopige resultaten van een ambtelijk taalonderzoek in Nieuw-Guinea. KITLV, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, pp. 7-27.
- Crockett, C.  
1942 The house in the rain-forest. London: Hutchinson.
- Desain, F.M.  
1956 Verslag van de (framboesia) tournee via Saukorem over de Kebarvlakte en een gebiedsstrook ten zuiden daarvan naar Sidei 11-28 april 1956. Manokwari. [Getypt, RA.]
- Dijk, H. van  
1940 Algemene Memorie van Overgave van de Onderafdeling Midden-Vogelkop. Ajamaroe. [Getypt, RA.]
- Dissel, J.S.A. van  
1904 'Reis van Ati-ati over Patipi en Degen naar Kajoni', TAG 21:617-50.
- Douglas, M.  
1966 Purity and danger; an analysis of concepts of pollution and taboo. London: Routledge and Kegan Paul.  
1975 Implicit meanings; essays in anthropology. London/Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Dubois, J.J.  
1960 'De Kain Timoer revolutie in het Maibratgebied', NNG 8-1:14-8.
- Ecoma Verstege, F.  
1934 'Naar de Karonvlakte en het Tamrau-gebergte', OS 17-27:656-8.
- Eibrink-Jansen, F.R.J.  
1953 Memorie van Overgave van de Onderafdeling Manokwari, Manokwari. [Getypt, RA.]
- Elias, N.  
1969 Über den Prozess der Zivilisation. Bern/München: Francke. [Herdruk.]  
1970 Was ist Soziologie. München: Juventa Verlag.  
1971 Sociologie en geschiedenis; en andere essays. Amsterdam: Van Gennep.
- Elmberg, J.-E.  
1955 'Field notes on the Mejbrats (Vogelkop Western New Guinea)', Ethnos 24-1: 1-101.  
1959 'Further notes on the Northern Mejbrats (Vogelkop Western New Guinea)', Ethnos 24:70-81.  
1968 Balance and circulation: tradition and change among the Mejbrat of Irian Jaya. Stockholm: Etnografiska Museet Monograph Series No. 12.
- Erasmusz., H.  
1879 'Het eiland Soemba in 1759', BK1 27:224-31.
- Evans-Pritchard, E.E.  
1965 Theories of primitive religion. Oxford: Clarendon Press.
- Fabritius, G.J.  
1854 'De Papoea's van de Geelvinkbaai', BK1 2:371-83. [Zie ook J. Pijnappel.]  
1855 'Aanteekeningen omtrent Nieuw-Guinea', TBC 4 (N.S. 1):209-15.
- Feuilletau de Bruyn, W.K.H.  
1947a 'Zets over de harta-goederen in gebruik op Noord-Nederlandsch Nieuw-Guinea', TNG 8:1-11.  
1947b 'Het gebruik van toovermiddelen als oorzaak van hongi's', TNG 7:153-61.  
1954 'Goederenruil en handel bij de primitieve stammen van Nieuw-Guinea', TNG 15:1-11.

- Forrest, Th.  
1780 Voyage aux Moluques et à la Nouvelle Guinée. Paris. [Vertaald en heruitgegeven in:  
1969 A voyage to New Guinea and the Moluccas 1774-1780. Oxford: University Press.]
- Fortes, M.  
1953 'The structure of unilineal descent groups', *American Anthropologist* 55:17-41.
- Fox, R.  
1967 Kinship and marriage. Harmondsworth: Penguin Books.
- Gaikhorst, V.  
1981 Indonesisch textiel; vervaardiging en gebruik. Leeuwarden: Gemeentelijk Museum Het Princessehof.
- Galis, K.W.  
1947 Jaarverslag over 1947 over de Onderafdeling Manokwari. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1956 Nota nopens het Ajamaroe-gebied. Hollandia: N.D. Gouvernement van Nederlands Nieuw-Guinea, Kantoor voor Bevolkingszaken no. 66. [Gestencild, RA.]
- Garnaut, R. and C. Manning  
1974 Irian Jaya; the transformation of a Melanesian Economy. Canberra: University Press.
- Geiszler, J.G.  
1859 'Reisbeschrijving naar Amberbaken in het jaar 1859', *Licht en Schaduw in het Oosten* 20:162-3.
- Geertz, Cl.  
1982 'Conjuring with Islam'. *New York Review of Books* Vol. XXIX, no.9:25-28.
- Goes, H.D.A. van der (e.a.)  
1862 Nieuw-Guinea, ethnographisch en natuurkundig onderzocht en beschreven in 1858 door eene Nederl. Indische commissie. KITLV, Amsterdam: Muller.
- Goldman, W.C.F.  
1866-7 'Aanteekeningen gehouden op eenre reis naar Dorei (Noord-Oostkust van Guineë) in de maanden Junij, Julij, Augustus en September 1863', *TBG* 15:509-56, 2:392-426.
- Goot, S. van der  
1938-9 'Enkele ethnografische bijzonderheden over de bevolking in het N.W. deel van de "Vogelkop"', *TNG* 3:414-22.  
1942-3 'Exploratie van de Vogelkop, voorzoover gelegen in de onderafdeling Sorong', *TNG* 6:171-80, 26-33.
- Goudsblom, J.  
1982 'Over het onderzoek van civilisatieprocessen', *De Gids* 2:69-79.
- Goudswaard, A.  
1863 De Papoewa's van de Geelvinkbaai. Schiedam: H.M.A. Roelants.
- Greimas, A.J.  
1972 'Comparative mythology', in: P. Maranda (ed.), *Mythology*. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 162-70.
- Groenewegen, K. en D.J. van der Kaa  
1964 Resultaten van het demografisch onderzoek Westelijk Nieuw-Guinea. Deel I: Nieuw-Guinea als gebied voor demografische onderzoekingen. Den Haag: Staatsuitgeverij.
- Gulati, A.  
1951 The patolu of Gujarat. Museum Association of India.
- Haaft, D.A. ten  
1948 'De betekenis van de Manseren-beweging van 1940 voor het Zendingswerk op de noordkust van N.Guinea', *De Heerbaan* 1:71-81.  
1949 "'Oom" Ariks van Nieuw-Guinea', *Tijd en Taak* 4-6.
- Haga, A.  
1884 *Nederlandsch Nieuw Guinea en de Papoesche Eilanden; Historische Bijdrage. Deel I: 1500-1817, Deel II: 1818-1883. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia: W. Bruining en Co.; 's-Gravenhage: M. Nijhoff.*

- Hallpike, C.R.  
1976 'Is there a primitive mentality', *Man* 2-2:253-71.
- Hasselt, F.J.F. van  
1908 'Nufoorsche fabelen en vertellingen', *BKI* 61:477-508.  
1915 'Een "raak" in de Dorè-baai (Nieuw-Guinea)', *BUZV* 38:42-5.  
[z.j.] Petrus Kafiari; eene bladzijde uit de Nieuw-Guinea Zending. Utrechtse Zendingsvereeniging.  
1926 In het land van de Papoea's. Utrecht: Kemink en Zn.
- Hasselt, J.L. van  
1888 Gedenkboek van een 25-jarig Zendingsleven op Nieuw-Guinea, 1862-1887.  
1909 Nacht en morgen; herinneringen uit een Zendingsleven op Nieuw-Guinea. Utrecht: J. van Boekhoven.
- Have, P. ten  
1977 Sociologisch veldonderzoek. Meppel: Boom.
- Held, G.J.  
1939 Kampong en Zendingpost op Nieuw-Guinea. Ned. Bijbelgenootschap. [Gestencil, BHKI.]  
1947 Papoea's van Waropen. Leiden: E.J. Brill. [Vertaald en heruitgegeven in:  
1957 The Papuas of Waropen. Translation Series KITLV vol. 2, The Hague: Martinus Nijhoff.]  
1951 De Papoea cultuurimprovisator. 's-Gravenhage/Bandung: Van Hoeve.
- Hille, J.W. van  
1905-7 'Reizen in West-Nieuw-Guinea', *TAG* 22:233-331, 24:547-634.
- Hooft, J. 't  
1956 Verslag Arfaktournee van 23 jan. - 4 febr. 1956. Manokwari. [Getypt, RA.]
- Hordijk, K.F.  
1934 Ethnologische gegevens van den Officier van Gezondheid 2e klasse. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1939-40 'Ethnologische gegevens omtrent de Papoea's aan de Anggi-meren (Manikionners en Atammers)', *TNG* 2:83-92, 4:24-7.
- Horst, D.W.  
1889 'Rapport van eene reis naar de Noordkust van Nieuw-Guinea', *TBG* 32:217-71.
- Hylkema, S.  
1974 Mannen in het draagnet; mens- en wereldbeeld van de Nalum (Sterrengebergte). Verhandelingen KITLV no. 67, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Jager Gerlings, J.H.  
1952 Sprekende weefsels; studie over ontstaan en betekenis van weefsels van enige Indonesische eilanden. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Jagers, R.  
1982 'Geweld in tribale samenlevingen', *Sociologische Gids* 29-3/4:210-25.
- Johan Arikis  
1949 '- op de bres voor Nieuw-Guinea', *Weekoverzicht Overzeese Gebiedsdelen* 4-24: 11-2.
- Jonge, H. de  
1979 'Staatsvorming per contract; het Madurese regentschap Sumenep, de VOC en Nederlands-Indië, 1680-1883', *Symposion* 1/1-2:170-87.
- Josselin de Jong, J.P.B. de  
1935 De Maleische archipel als ethnologisch studieveld. Leiden: J. Ginsberg. [Vertaald en heruitgegeven in:  
1977 'The Malay Archipelago as a field of ethnological study', in: P.E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands; a reader*. Translation Series KITLV vol. 17, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 166-82.]
- Josselin de Jong, P.E. de  
1956 'De visie der participanten op hun cultuur', *BKI* 112-2:149-68. [Vertaald en heruitgegeven in:  
1977 'The participants' view of their culture', in: idem (ed.), *Structural anthropology in the Netherlands; a reader*. Translation Series KITLV vol. 17, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 233-52.]

- Kalff, S.  
1920 'De slavernij in Oost-Indië', Onze Stemmen 3-9:1-35.
- Kamma, F. C.  
1947-9 'De verhouding tussen Tidore en de Papoeese eilanden in legende en historie', Indonesië 1:360-370; 536-559 117-275.
- 1951-2 'Verslag van een bezoek aan de Karoners en de beklimming van het Tamraugebergte van 23 juni - 7 aug. 1934', TNG 12:1-8.
- 1954 Messiaanse Korëri bewegingen in het Biaks-Noemfoorse cultuurgebied. Den Haag: Voorhoeve. [Vertaald en heruitgegeven in:
- 1972 Korëri. Messianic movements in the Biak-Numfor culture area. Translation Series KITLV vol. 15, The Hague: Martinus Nijhoff.]
- 1970 'A spontaneous "capitalistic" revolution in the Western Vogelkop area of West Irian', Anniversary Contributions to Anthropology (40th WBO). Leiden: Brill, pp. 132-42.
- 1975-8 Religious texts of the oral tradition from Western New-Guinea (Irian Jaya). Vol. 3-A: The origin and sources of life, Vol. 8-B: The threat to life and its defence against 'natural' and 'supernatural' phenomena. NISABA, Religious texts translation series, Leiden: Brill.
- 1976 Dit wonderlijke werk. 2 delen. Oegstgeest: Raad voor de Zending van de Ned. Herv. Kerk.
- 1982 'The incorporation of foreign culture elements and complexes by ritual enclosure among the Biak-Numforese', in: P.E. de Josselin de Jong and Erik Schwimmer (eds.), Symbolic anthropology in the Netherlands, Verhandelingen KITLV vol. 95, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 43-85.
- Klaassen, M.  
1936 Memorie van Overgave Manokwari dec. 1934 mrt. 1936. Manokwari. [Gestencild, RA.]
- Klein, W. C.  
1937-8 'Vlakten in het binnenland van de Vogelkop op Nieuw-Guinea', TNG 2:151-6.
- 1954 (ed.), Nieuw-Guinea. 3 delen. Den Haag: Staatsdrukkerij- en Uitgeversbedrijf.
- Kniphorst, J. H. P. E.  
1875 'Historische schets van den Zeeroof in den Oost-Indischen Archipel', [Overdruk "Tijdschrift voor het Zeewezen"]. [Amsterdam 1875-79].
- Köbben, A. J. F.  
1966 'Structuralism versus comparative functionalism; some comments', BKI 122: 145-50.
- Kock, P. P. de  
1981 De ongelijke strijd in de Vogelkop. Franeker: Wever.
- Koentjaraningrat  
1974 Kebudayaan, mentalitet dan pembangunan. Jakarta: Gramedia.
- 1975 Anthropology in Indonesia; a bibliographical review. Bibliographical Series KITLV vol. 8, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kuiper, W.  
1937 Memorie van Overgave Manokwari 30 mrt. 1936 - 7 dec. 1937. Manokwari. [Gestencild, RA.]
- 1938-9 'Bezoek aan de Kebarvlakte', TNG 3:356-60; 428-32.
- Kuiper, Y. de A. de Ruijter (red.)  
1982 De menselijke conditie; speurtocht naar partnerschap. Groningen: Vakgroep Cult. Antropologie R.U. - Afdeling Culturele Antropologie/Sociologie der Niet-Westerse Volken van de N.S.A.V.
- Labree, C. W. (e.a.)  
1957 Verslag van het tournee door het Kebargebied van 18 sept. tot en met 2 oct. 1957. Manokwari. [Gestencild, privé Labree.]
- Lafeber, C. V.  
1968 Nieuw-Guinea en de Volkskrant. Assen: Van Gorcum.
- Lagerberg, K.  
1979 West-Irian and Jakarta imperialism. London: C. Hurst and Comp.



- Lamers, A.  
 1939a 'Eenige aantekeningen betreffende het geloof van de Kebarbevolking omtrent het verschijnsel: de dood van den mensch', *MVG* 53:29-31.  
 1939b 'Over de pacificatie in den Vogelkop van Nieuw-Guinea', *MVG* 57:9-16.  
 Lamers, A. en J.W.F. Meylinck  
 1939 'Episode uit de pacificatie van de Vogelkop', *TAG* 56:514-24.  
 Leach, E.  
 1964 'Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse', in: E.H. Lenneberg (ed.), *New directions in the study of language*. Massachusetts: The M.I.T. Press, pp. 23-64.  
 1970 Claude Lévi Strauss. Amsterdam: Meulenhoff.  
 1976 *Culture and communication*. Cambridge: University Press.  
 Leeden, A.C. van der  
 1960 'Social structure in New Guinea', *BKI* 116:119-50.  
 Leupe, P.A.  
 1875 'De reizen der Nederlanders naar Nieuw-Guinea en de Papoesche eilanden in de 17e en 18e eeuw', *BKI* 1-162; 175-311.  
 1879 'Overname van Ternate van de Engelschen in 1803', *BKI* 27:202-23.  
 Leur, J.C. van  
 1955 *Indonesian trade and society; essays in Asian social and economic history*. (1967) The Hague/Bandung: W. van Hoeve. {2e druk 1967.}  
 Lévi-Strauss, Cl.  
 1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon  
 1962 *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon.  
 Licht en Schaduw  
 1858-61 *Licht en Schaduw in het Oosten. Ten verfolge op de "Uittreksels van Correspondentie enz."* Uitgegeven door de Amsterdamsche Vrouwen-Vereeniging tot bevordering der Zending. Amsterdam: W.H. Kirberger [BHK].  
 Lorentz, H.A.  
 1905 *Eenige maanden onder de Papoea's*. Leiden: E.J. Brill. [Hoofdstuk 3: De Geelvinkbaai, pp. 208-80.]  
 Lotgering, F.K.  
 1940 *Memorie van Overgave van de onderafdeling Inanwatan juni 1938 - juli 1940*. Inanwatan. [stencil, RA.]  
 Malinowski, B.  
 1961 *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton and Co.  
 Mamoribo, J.  
 1971 *Ottow dan Geissler; rasul Irian Barat*. Djajapura: G.K.I.  
 Marcus-van den Nieuwenhuizen, H.F.  
 1952 'Naar het hart van de Vogelkop', *Medische Nood* 13-4:77-80.  
 1954 'Op tournee door onbegaanbare oorden', *NNG* 2-4:14-5.  
 Memori  
 1953 - tentang tanah Amberbaken. [Getypt, RA.]  
 Meyners d'Estrey, C.  
 1878-79 'Nouvelle-Guinée: Les Karons, les Kebars et les Amberbaks', *AEO* 1:338-343.  
 1881 'Nottan, les Karons et les Amberbaks' (hoofdstuk IX:117-25) in: *La Papouasie ou Nouvelle-Guinée Occidentale*. Paris: Challamel Ainé; Rotterdam: J.H. Kramers et fils.  
 Miedema, J.  
 1974 Max Gluckman en Norbert Elias: verandering van structuur - structuur van verandering. [Doctoraal scriptie Rijksuniversiteit Groningen, Instituut voor Culturele Antropologie; ongepubliceerd.]  
 1979 Laporan tentang mitologi dan kepercayaan adat di daerah budaya Kebar - Amberbaken. Manokwari: G.K.I. [Stencil.]  
 1981a Huwelijk, verwantschap en verwantschapsterminologie bij de Kebar in sociaal-historisch perspectief. Voordracht gehouden voor de leden van de Werkgemeenschap Oceanië, Amsterdam, mei 1981. [Verspreid in Irian Jaya.]  
 1981b Staatsvorming en habitus in een tribale samenleving: de Kebar op 'Nieuw-Guinea'. Amsterdam: Paper congres NSAV 'Civialisatieprocessen en theorieën'.

- [Forth-coming] Do the Meybrat only catch 'kain timur?': notes on fishery, private ownership and cosmology in the Bird's Head of West New Guinea.
- Miedema, J. en F.I. Welling  
1984 'Field-notes on languages and dialects in the Kebar district, Bird's Head, Irian Jaya (New Guinea)', Pacific Linguistics, Serie A63.
- Millingen, E. van  
1953-4 'Verslag van een gehouden onderzoek naar de raaktochten tussen de Menam en de Serea clans' ter westkust van de Geelvink Baai (Ransikigebied) in October 1920. TNG 14:65-72, 108-14, 139-44.
- 1954 'Enkele ethnographische gegevens uit het gebied van de Anggi-meren', TNG 14:139-43.
- Moolenburgh, P.E.  
1902 'Enkele ethnographische bijzonderheden van de Arfoe's op Noord-Nieuw-Guinea', TAG 19:163-71.
- Müller, S.  
1857 Reizen en Onderzoekingen in den indischen archipel gedaan op last der Nederlandsche indische regering tussen de jaren 1828 en 1836 (2 delen). KITLV, Amsterdam: Muller.
- Munters, Q.J.  
1960 Verslag van het tournee door het Amberbaken-kustgebied nov. 1960. Manokwari. [Getypt, privé-bezit Munters.]  
1961 Verslag van het tournee door het Kebar-gebied 11 tot en met 30 nov. 1961. Manokwari. [Getypt, privé-bezit Munters.]
- Murdock, G.P.  
1949 Social structure. New York: MacMillan Cy.
- Needham, R.  
1974 Remarks and inventions: skeptical essays about kinship. London.
- Oldenborgh, J. van  
1882 'Verslag eener reis van Ternate naar de noord en noordwestkust van Nieuw-Guinea, per Z.M. stoomschip Batavia gedurende Maart en April 1881', TBG 27: 409-37.
- Onvlee, L.  
1966 Genormeerd en variabel. Kampen: Kok.  
1973 Cultuur als antwoord. Verhandelingen KITLV vol. 66, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Oom Ariks  
1949 'I- vertelt', Niguvo-post 3:2.
- Oosterwal, G.  
1961 People of the Tor; a cultural-anthropological study on the tribes of the Tor territory (Northern Netherlands New Guinea). Assen: Van Gorcum.
- Oosterzee, L.A. van  
1904 'Eene verkenning in het binnenland van Noord Nederlandsch Nieuw-Guinea', TAG, 21:998-1021.  
1906 'Het landschap Amberbaken op de Noordkust van Nieuw-Guinea', TAG 23:142-5.
- Palte, J.G.L. en G.J. Tempelman  
1975 Indonesië. Bussum: Unieboek.
- Pans, A.E.M.J.  
1957 Verslag van het tournee langs de oostkust van het distrikt Manokwari van 17 juni tot 3 juli 1957. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1958 Verslag van het tournee naar het grensgebied Manokwari - Steenkool van 19 mei tot en met 20 juni 1958. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1960 De Arfakkers; een volk in beweging. Maastricht. [Gestencild, RA.]
- Peters, F.H.  
1961 Memorie van Overgave van de Onderafdeling Manokwari medio 1959 - begin 1961. Manokwari. [Gestencild, RA.]
- Peters, H.L.  
1975 'Some observations of the social and religious life of a Dani-group', Irian 4-2:1-197.

- Pijnappel, J.  
1854a 'De Papoea's van de Geelvinksbaai', BKI 2:371-83. [Uit een opstel van Fabritius, door hem gezonden aan de Resident van Batavia; zie G.J. Fabritius.]  
1854b 'Ethnologische Studiën', BKI 2:345-70.
- Pires, Tomé  
1944 The suma oriental of Tomé Pires. London: Hakluyt Society. [Herdruk.]
- Pitt, D.C.  
1972 Using historical sources in anthropology and sociology. New York etc.: Holt, Rinehart and Winston.
- Ploeg, A.  
1969 Government in Wanggulam. Verhandelingen KITLV vol. 57, The Hague: Martinus Nijhoff.  
1970 (ed.), 'Land tenure in West Irian', New Guinea Research Bulletin 38.
- Pouwer, J.  
1958 Socio-politische structuur in de Oostelijke Vogelkop. Hollandia (Djajapura). [Gestencilid.]  
1960 'Bestaansmiddelen en sociale structuur in de Oostelijke Vogelkop', NGS 4: 215-34, 309-27.  
1961a 'Fundamentele factoren en algemene tendenzen in Papoea-culturen', NGS 5-3: 215-33.  
1961b 'New Guinea as a field for ethnological study; a preliminary analysis', BKI 117:1-24.  
1966a 'Towards a configurational approach to society and culture in New Guinea', Journal of the Polynesian Society 75-3:267-87.  
1966b 'The structural and functional approach in cultural anthropology (theoretical reflections with reference to research in Western New Guinea)', BKI 122: 129-45.  
1966c 'Referential and inferential reality, a rejoinder', BKI 122:151-68.  
1966d 'Structure and flexibility in a New Guinea Society; review article', BKI 122: 159-69.  
1974 'The structural-configurational approach', in: I. Rosi (ed.), The unconscious in culture. New York: E.P. Dutton, pp. 238-55.
- Raffray, A.  
1878 'Voyage à la côte Nord de la Nouvelle Guinée', Bulletin de la Société de Géographie de Paris 15:385-417.  
1879 'Voyage en Nouvelle-Guinée', Le Tour du Monde 37:225-89.
- Rapport  
- inzake Nederlands-Nieuw-Guinea over het jaar 1958 uitgebracht aan de Verenigde Naties ingevolge artikel 73E van het Handvest.
- Rhijn, M. van  
1960 Initiatierituelen in de Vogelkop. Hollandia. [Gestencilid.]
- Rinnooij, N.  
1876 Onder de Papoea's. [Oegstgeest, BHKI.]
- Robidé van der Aa, P.J.B.C.  
1875 Reistochten naar de Geelvinkbaai van Nieuw-Guinea in de jaren 1869 en 1870 door C.B.H. von Rosenberg. KITLV, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.  
1879 Reizen naar Nederlandsch Nieuw-Guinea ondernomen op last der Regeering van Ned.-Indië in de jaren 1871, 1872, 1875-1876 door de Heeren P. van der Crab en J.E. Teysmann, J.G. Coornengel, A.J. Langeveldt van Hemert en P. Swaan. KITLV, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.  
1883 'Kritisch overzicht der Reizen naar Nederlandsch Nieuw-Guinea in de jaren 1879-1882'. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië uitgegeven vanwege het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Ter gelegenheid van het zesde internationale congres der Oriëntalistten te Leiden [Land- en Volkenkunde]. KITLV, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, pp. 154-245.
- Roest, J.L.D. van der  
1917 Van slaaf tot evangelist, de geschiedenis van Petrus Kafiar. Oegstgeest: Zendingsbureau.

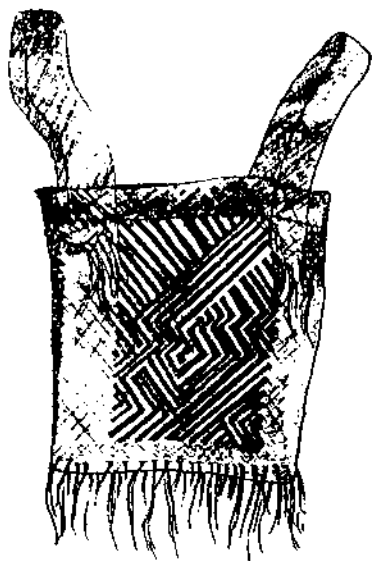
- Rosenberg, C.H.B. von  
1875 Reistochten naar de Geelvinkbaai op Nieuw-Guinea in de jaren 1869 en 1870. KITLV, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Rouffaer, G.P.  
1902 'Over ikat's, Tjinde's, Patola's en Chiné's', (Voordracht 1901; overdruk uit "Het Koloniaal Weekblad" no. 22) 's-Gravenhage: Uitgevers Maatschappij "Ge-meenschappelijk Belang".
- Rouffaer, G.P. en H.H. Juynboll  
1900 De Batik-kunst in Nederlandsch-Indië en haar geschiedenis. Publicaties van 's Rijks Ethnographisch Museum. Serie II no. 1. Haarlem: H. Kleinmann and Co.
- 1914 De Batik-kunst in Nederlansch-Indië en haar geschiedenis. Utrecht: A. Oost-hoek.
- Royen, P. van  
1955 'Kebar valleï, land van Araucaria's', NNG 3-4:12-14.
- Ruibing, A.H.  
1937 Ethnografische studie betreffende de Indonesische slavernij als maatschappelijk verschijnsel. Zutphen: W.J. Thieme en Cie.
- Ruys, Th.H.  
1906 'Bezoek aan den Kannibalenstam van Noord Nieuw-Guinea', TAG 23:320-31.
- Sahlins, M.D.  
1965 'On the sociology of primitive exchange', in: M. Banton (ed.), The relevance of models for social anthropology. London: Tavistock, pp. 139-236.
- Sakrani, M.  
1979 Penelitian aspek adat-istiadat suku Arfak. Manokwari: Kantor Pendidikan dan Kebudayaan [Gestencild.]
- Schoorl, J.M.  
1979 Mensen van de Ayfat; ceremoniële ruil en sociale orde in Irian Jaya, Indonesia. Nijmegen/Meppel: Krips Repro.
- Schoorl, J.W.  
1957 Cultuur en cultuurveranderingen in het Moejoe-gebied. Den Haag: Voorhoeve  
1976 'Shell capitalism among the Muyu people', Irian 5-3:3-108.  
1978 'Salvation movements among the Muyu of Irian Jaya', Irian 7-1:3-36.
- Schultz, E.L.  
1956 Patrouille-verslag naar het Boven-Sibena gebied 5/12/55 - 16/2/56. Hollandia. [Getypt, RA.]
- Schusky, E.L.  
1965 Manual for kinship analysis. New York: Holt, Rinehart and Winston.  
1974 Variation in kinship. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Sensus  
1980 - penduduk thn. 1980; daftar rekap kecamatan Kebar. Manokwari: Biro Pusat Statistik Republik Indonesia, Kecamatan Manokwari.
- Sierksma, F.  
1978 Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde; messianistische en eschatologische bewegingen en voorstellingen bij primitieve volken. Groningen: Konstapel.
- Tiele, P.A.  
1879 'De Europeërs in den Maleischen Archipel 1529-1540', BKI 27:1-69.  
1887 'De Europeërs in de Maleischen Archipel 1618-1623', BKI 36:199-307.
- Turner, V.  
1967 'Color classification in Ndembu ritual: a problem in primitive classification', in: The Forrest of symbols. Ithaca/New York: Cornell University Press, pp. 59-92.
- Vereeniging  
1855 De Vereeniging: Christelijke Stemmen. Amsterdam: Amsterdamsche Vrouwenver- eeniging, 9:719-20.
- Verkerke, J.C.  
1947 Memorie van Overgave onderafdeling Manokwari 28 nov. 1945 - 12 aug. 1947. Manokwari. [Getypt, RA.]

## Verslag militaire exploratie

- 1920 Verslag der militaire exploratie van Nederlandsch Nieuw-Guinea 1907-1915. Weltevreden; Landsdrukkerij.
- Voorhoeve, C.L.  
1975 'Languages of Irian Jaya: checklist preliminary classification, language maps, wordlists', Pacific Linguistics, series B31.
- Wichmann, A.  
1909-12 Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea; Nova Guinea. 2 delen. Leiden: E.J. Brill.
- Winia, W.G.F.  
1955 Verslag van de controleur van Sorong naar aanleiding van diens tournee in het Karonse binnenland 10-30 jan. 1955. Sorong. [Gestencild, RA.]  
1957a Verslag van het tournee door het Amberbaken-gebied van 20 juni tot en met 3 juli. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1957b Uittreksel uit het tourneerapport 10-30 jan. 1955 Karonse binnenland. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1958 Memorie van Overgave van de Onderafdeling Manokwari. Manokwari. [Gestencild, RA.]
- Winsemius, J.  
1936 Nieuw-Guinea als kolonisatiegebied voor Europeanen en Indo-Europeanen. Purmerend: J. Muusses.
- Zevenbergen, W.  
1957a Verslag van het tournee door de Kebarvlakte en het kustgebied van het district Amberbaken van 17 sept. tot en met 10 oct. 1956. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1957b Verslag van het tournee in en door het Arfakgebergte in de periode van 3 tot en met 20 dec. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1957c Verslag van een ethnologisch onderzoek, gedaan in het gebied rond de Anggimeren in de periode van 23 jan. - 21 febr. 1957. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1958 Verslag van het tournee in het Benedenstroomgebied van de Kasi-rivier van 1 tot en met 20 mei. Manokwari. [Getypt, RA.]  
1962 De Manikion van de Oost-Vogelkop. Utrecht. [Scriptie.]
- Zieck, J.F.U.  
1958 Verslag van een Kebar-tournee van 11 febr. tot 11 maart 1958. Manokwari: Boswezen. [Getypt, RA.]
- Zwier, G.J.  
1980 Antropologen te velde; de confrontatie van de etnograaf met vreemde volkeren en met zichzelf. Baarn: Ambo.



Tekening 1. *Kuap* (draagmand).



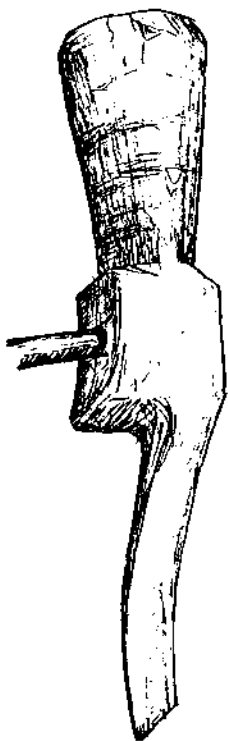
Naast - gevlochten - draagmanden zonder enige versiering kennen de Kebar ook manden die zijn voorzien van ornamenten. Het vlechten en ornamenteren van draagtassen is het werk van vrouwen.

Voor het ornamenteren past men twee technieken toe. Bij de ene techniek worden de vezels waarvan de tassen worden gevlochten van tevoren geverfd. Door diagonaal in één richting uitsluitend geverfde vezels te gebruiken worden regelmatige blokpatronen verkregen. Door met de geverfde vezel diagonaal wisselend van richting te veranderen tijdens het vlechten verkrijgt men ook boeiende en grillige 'fantasie'-patronen; zie tekening 1.

De andere techniek bestaat uit het achteraf aanbrengen van zwart omlinjnde figuren op de tassen. Deze figuren worden vervolgens donkerblauw, rood en geel ingekleurd. De kleurstoffen worden verkregen van zwarte bessen genaamd *kavrim* (zwart), een vrucht (?) genaamd *sukor* (donkerblauw), een vrucht die *kasuba* wordt genoemd (rood) en geelwortel of kurkuma (geel); zie tekening 6.

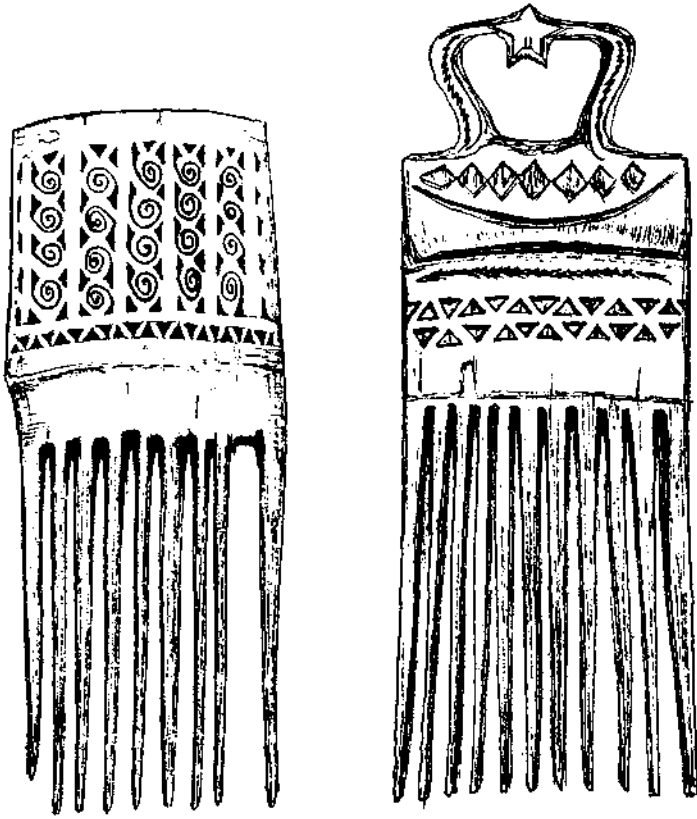


Tekening 2. Geornamenteerde bamboepijpen.



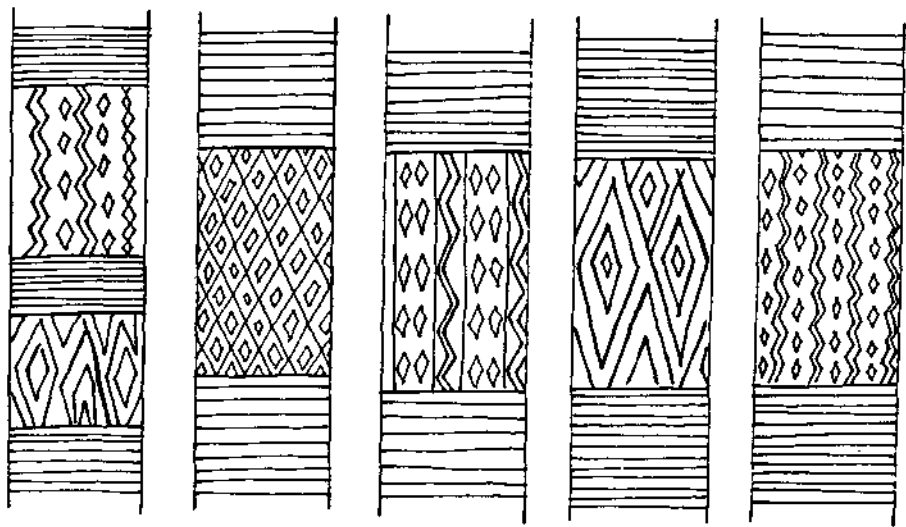
Tekening 3. Een pijp van ijzerhout.





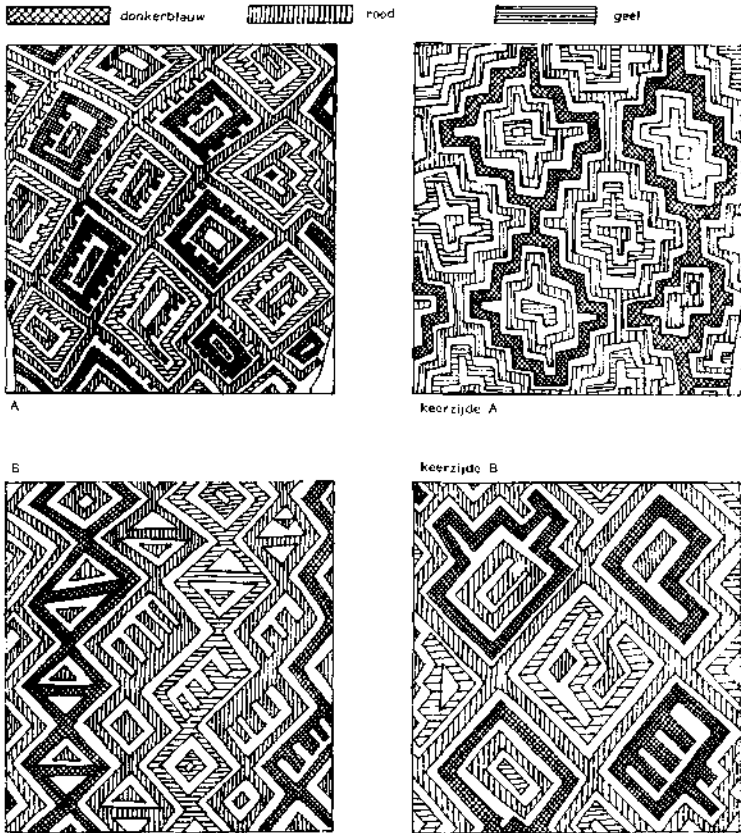
*ur* (haarkam)

Tekening 4. Geornamenteerde bamboehaarkammen.



Tekening 5. Pijlmotieven.

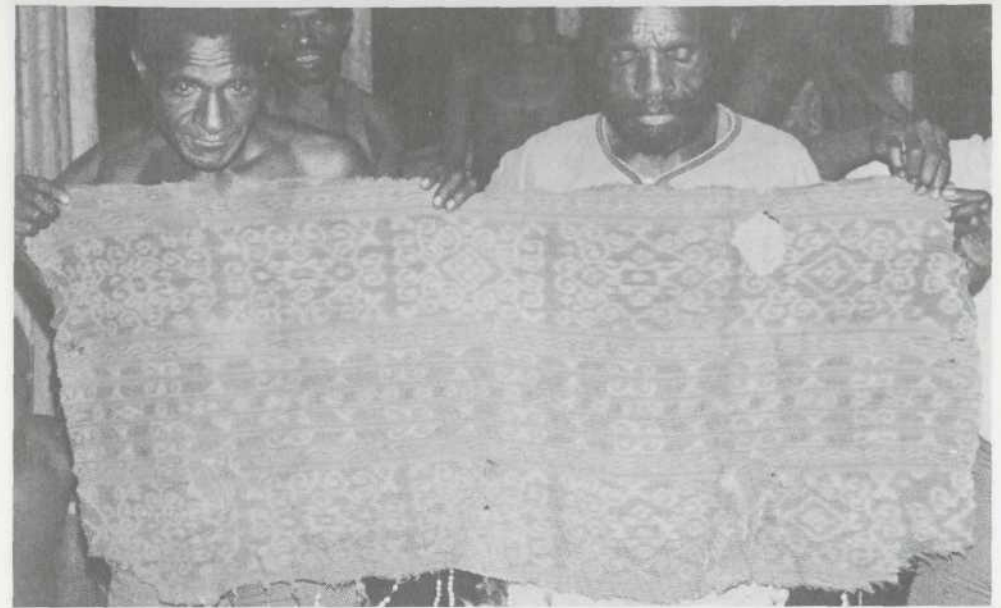
Tekening 6. Op draagtassen geschilderde motieven.



Opvallend naast het strak geometrische patroon van de motieven is de aard van de kleuren en de volgorde waarin ze zijn aangebracht: donkerblauw (synoniem voor: donker, vuil, slecht) en geel (wit, schoon, goed) worden consequent van elkaar gescheiden door de kleur rood ('goed' of 'slecht', maar altijd 'sterk!').

De Kebar zelf hechten geen speciale betekenis aan deze motieven en beschouwen ze als '*hiasan saja*' (slechts versieringen). Waar het ornamenteren van gebruiksvoorwerpen bij de Kebar beperkt is tot de hiervoor afgebeelde motieven op kammen, pijpjes en pijlen, zijn de bovenafgebeelde motieven uniek te noemen. Deze motieven hebben de Kebar naar eigen zeggen vanouds van moeder op dochter gemaakt (vgl. Elmberg 1960:164, fig. 28-28990.1).

In van glaskralen geregen voorhoofdsbanden, kruisbanden en halskettingen bij de Kebar komen we bovengenoemde kleuren met daarnaast zwart en wit eveneens tegen. Ze worden dan wel door elkaar gebruikt. Veel van deze sieraden zijn echter niet door de Kebar zelf gemaakt, maar door ruil van de kust of van elders verkregen.



Toba (zie pp. 84, 85, 92; eigenaars Isak en Petrus Sufi, Asiti II).



Wan (zie pp. 85, 87, 92; eigenaar Kaparor Sidik, Senopi).



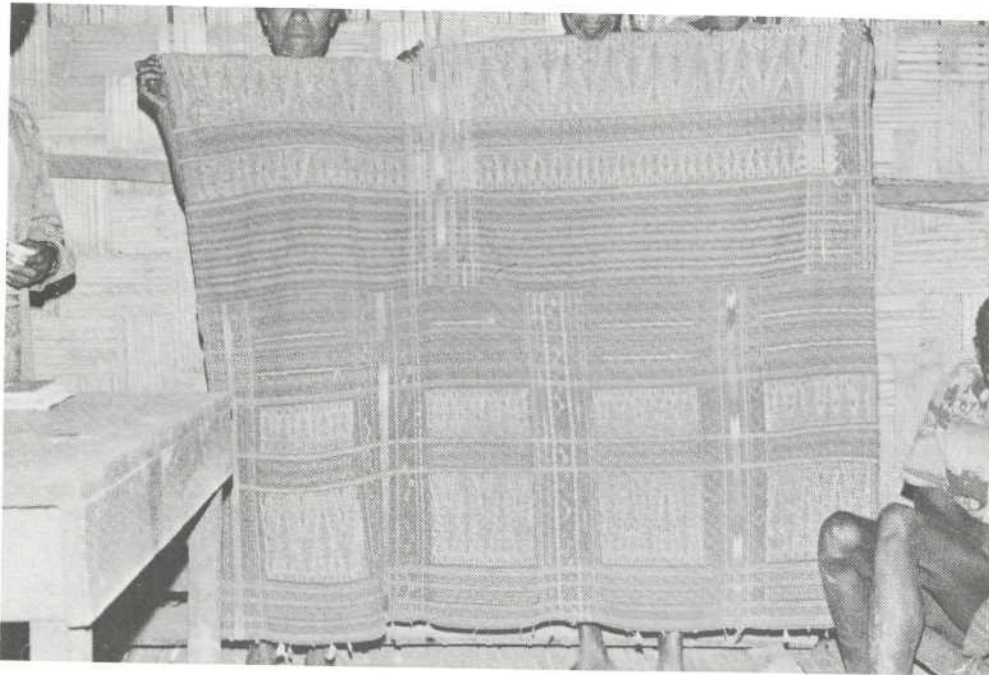
Toba Set (zie pp. 84, 85, 92; eigenaar Jonas Kasi, Ibulanari).



Cerbom Iruk (zie pp. 84, 86, 92; eigenaar Jafet Ajoï, Anjai).



Befur (zie pp. 85, 93; eigenaar Abraham Ariks, Anjai).



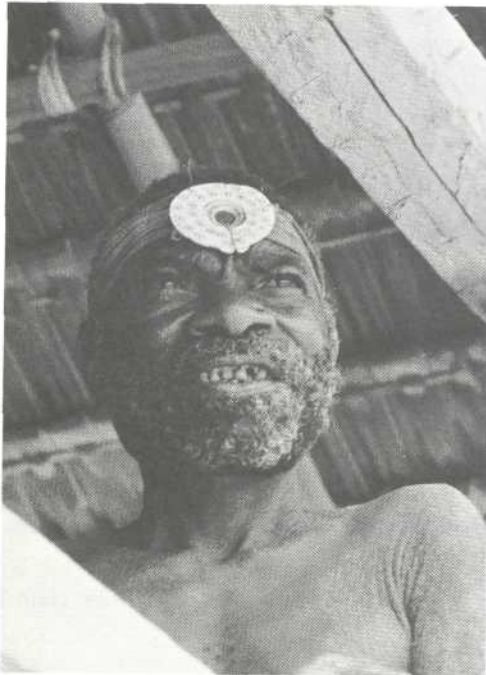
Jentah (zie pp. 83, 93; eigenaar Jafet Ajoï, Anjai).



Sarim (zie pp. 85, 86, 92; Akmuri).



Karok Far (zie pp. 85, 87, 93; Ibeanari).



Platgeslepen ronde schelp (zie ook pag. 21), die diende als voorhoofdversiering bij oorlog. Eigenaar Obet Asentowi: "de sterkste man van Kebar".

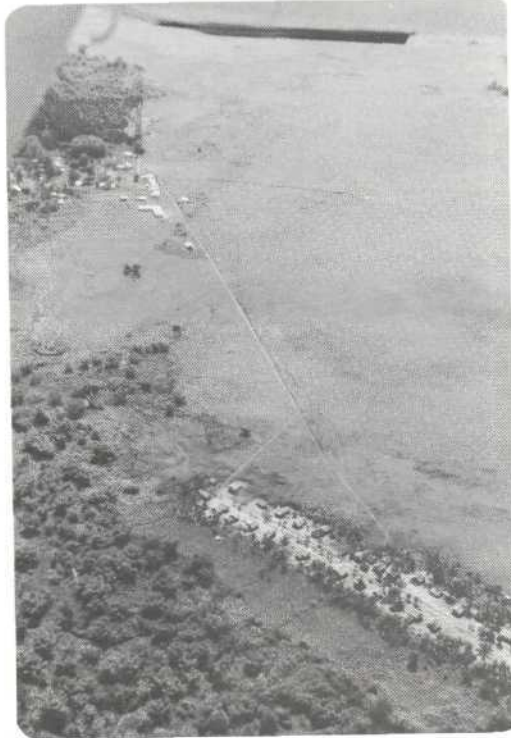


Tabaksbladeren hangen te drogen boven de stookplaats in de 'dapur' (stookhut).



'Obat-obatan' (medicijnen) voor zwarte en witte magie.

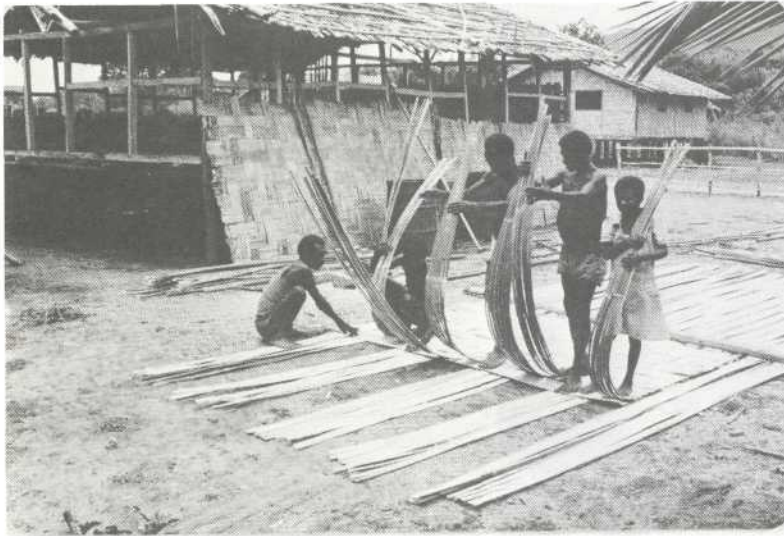




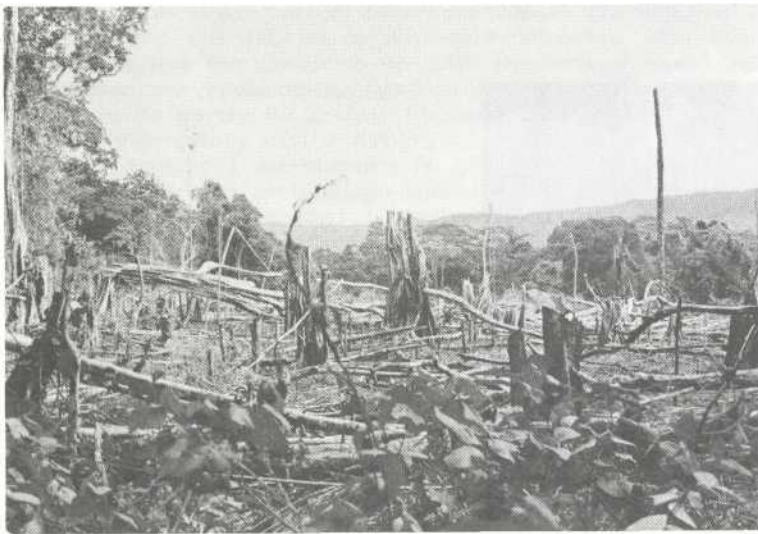
Anjai vanuit de lucht: rechtsonder het dorp, linksboven de bestuurspost en het Boswezen, rechtsboven het vliegveld (grasbaan).



Anjai, doorkijk op de vlakte.



Anjai, een doorsnee huis in aanbouw.



West-Kebar, een tuin in aanleg.



De Akari-administratie van  
bruidsprijs- en boetebetalingen.



Dansende Akari.

THE KEBAR 1855 - 1980  
SOCIAL STRUCTURE AND RELIGION IN THE  
BIRD'S HEAD OF WEST NEW GUINEA

*Summary*<sup>1</sup>

The present book contains the results of an anthropological study of the Kebar: a tribal society in the interior of the northeastern Bird's Head, West New Guinea. Having visited several regions during a five-year stay in the Bird's Head, I carried out field research among the Kebar during a total period of six to seven months from 1978 through 1980. The field research has been focused on continuity and change in the kinship and religious systems, in relation to environmental and socio-historical conditions.

The starting point for my investigations in the field was the problem of the so-called "shortage of women". This matter was regarded as important not only by the Kebar, but also, in the 1950's, by civil servants. Special attention is devoted to the way in which the Kebar themselves explained this problem. According to them the shortage of women is the result of a long-established practice of '*kawin keluar*' (marrying-out) of Kebar women to, first, the Amberbaken-Arfu people of the north coast (who from the point of view of language and religion form one cultural area with the Kebar) and, second, the Meax in the eastern mountainous area. The reason for the marrying off to the Amberbaken-Arfu was said to have been '*untuk cari barang pantai*' (to acquire coastal articles of commerce - as bridewealth), and for marrying off to the Meax '*untuk cari kain timur*' (to acquire kain timur). The latter are old fabrics which were imported into the Bird's Head as merchandise for centuries up until the Second World War.

Given my interest in these problems, the orientation of my research had to be partly historical. Consequently this study can be regarded as an ethno-history of the Kebar.

In Chapter I an account is given of historical developments in the East-Indonesian archipelago relevant to the Amberbaken north coast and the Kebar (and Karon) hinterland. The two regions are mentioned in written sources for the first time in 1705 and 1855 respectively.

The first sections describe how up until the twentieth century the Amberbaken, as rice-exporting "trade partners", were often raided, kidnapped and traded as slaves by "envoys" of the Sultan of Tidore, and by Biak-Numforese immigrants who after 1705 settled permanently along the northeastern coast of the Bird's Head. Evidence is given that kidnapping and slave trading were not restricted to the Amberbaken people of the coastal mountain range. The neighbouring Kebar and Karon in the hinterland were also closely involved, actively as well as passively. Nevertheless, there are indications that the coastal Amberbaken suffered most from the raids. The raids carried out against this

<sup>1</sup> I am grateful to Mrs. Sheila van Gelder-Ottway for her correction of the final text of this summary.

people were, in their own opinion, directly responsible for a high degree of mutual distrust that evidently still exists ("from mountain slope to mountain slope" - with reference to the former dwelling pattern). An account of this mistrust is found in historical sources (Raffray 1878). According to the Amberbaken, referring to variations in the marriage rules (see below), the degree of mutual distrust among their own people is higher than among the Kebar. Mutual distrust cannot simply be explained by reference to kidnapping and slave trading alone. Nevertheless, the degree of distrust among the Amberbaken can only be fully understood with reference to raiding activities and the effects of epidemics spread by traders from the west and evidently endured most by coastal populations like the Amberbaken. The final sections of Chapter I deal with the pacification in the 1950's and subsequent developments.

Chapter II deals with the Kebar plains area and its multi-tribal population. After a discussion of environmental features of the Kebar district, including the southern mountain area from where the Kebar migrated to the plains area, data are given on the population of the valley, its language groups, kinship groups, areas of origin, migration routes, and pattern of village settlement.

After the presentation of available demographic data, special attention is given to the afore-mentioned shortage of women. There are strong indications that this shortage was mainly restricted to the category of marriageable women.

The main subjects of Chapter III are the kain timur, the inter- and intratribal marriage and exchange relations, the marriage system and the kinship system.

In order to understand why the kain timur are mentioned by the Kebar only with regard to marriage relations with the Meax - and not the Amberbaken (and Karon) -, I have first explored the trade-routes along which these fabrics reached the Bird's Head. Contrary to Elmberg (1968) I have come to the conclusion that the kain timur reached the Bird's Head only via the south coast and not also via the north coast. This partly explains why the Kebar are dependent on the Meax - and not the northern Amberbaken - for acquiring kain timur, because the Meax migrated from the south, as has been demonstrated by Power (1957) and Pans (1960).

By describing the participants, rules, aims, and manipulations of the kain timur exchange system, it is explained how the "game" is played. In the next section the phenomenon of "marrying-out" is further explored. Given the multi-tribal Kebar valley population, consisting of about 2,000 people, I noted 396 marriages (nearly 95 % of the total number of marriages during my field research period), involving 177 women of the Kebar language group. Of these Kebar women about one-third were married to non-Kebar men. Consistent with the reported marrying-out of Kebar women to the Meax, evidence is given that more Kebar women are married off to Meax men than vice versa. Apparently not consistent with the reported marrying-out is a balance in marriage relations between the Kebar and people of Amberbaken origin living in the Kebar valley. However, the validity of these data is restricted to the generations of the late 1970's of the Kebar plains area only. In order to check whether these data also apply to marriage relations in the past and across the border of the Kebar plains area, I collected genealogies not only among the Kebar, but also among the "Amber-

baken" at Kebar as well as Amberbaken living on the north coast. It then became apparent that Kebar women were married off unilaterally to the coastal Amberbaken: marriages between Amberbaken women and Kebar men still do not occur. The "Amberbaken" in Kebar were in fact the offspring of Amberbaken men and their Kebar wives.

The same synchronic as well as diachronic approach has been followed in tracing the marriage relations between the Kebar and southern Miun, Anason and Akari groups. It then appeared that a shortage of (marriageable) women in the Kebar plains area is partly compensated by marriages of Kebar men with *perempuan gunung* (mountain women) from these Miun, Anason and Akari groups. In turn marriages between Kebar plains women and mountain men are rare. At this point the focus changes to perceived differences in "civilization" between people of the mountains, the plains area and the coast: the coastal Amberbaken see themselves as more civilized than the people in the interior (including the Kebar plains population), while the Kebar in turn regard themselves as more civilized than the mountain people to the south. Evidence is given how women can ascend this "civilization-ladder" via marriage, whereas men cannot unless they are very rich. This phenomenon also forms an aspect of migrations from the interior to northern areas in this part of the Bird's Head.

As regards the relations of the Kebar with their western neighbours, the Karon, it is discussed how the Kebar are also accustomed to getting kain timur from the Karon (who still maintain trade and exchange relations with southern regions in the western Bird's Head), though only the smaller and less important ones and hardly through marriages. Evidence is given that in the past not only exchange but also the plundering of crops and kidnapping dominated the relationship between the Kebar and Karon.

On the basis of genealogical data it is further shown that the intra- and intertribal marriage relations of the Kebar gradually became more complex. This development got under way already before the pacification in the 1950's and was mainly due to expanding kain timur exchange relations between *momwor* (the Kebar word for "big men" as "bankers" in ikat fabrics). As a result, traditional borders were crossed more often.

The following section of Chapter III deals with the marriage and kinship system. Information is given on similarities and differences in marriage rules and kinship terminology between the Amberbaken, Kebar and Akari as representatives of coastal, plain and mountain areas respectively. Regarding the exchange of women between kinship groups on the Kebar plains area a development from an elementary into a complex marriage system is discussed. This development is connected with the increasing importance of the kain timur as an intermediary in the exchange of women between kinship groups. Or, in the words of the Kebar themselves: "formerly he who did not have a sister could not marry, nowadays he who does not have kain timur cannot marry".

Next, a change in the formation of kinship groups is determined and described as a development from patri-ambilineality to patrilineality. By a comparison of kinship groups in a synchronic as well as diachronic perspective, evidence is given that ambilineality mainly occurred among groups living under extremely marginal conditions (see below, Chapter V).

One of the main questions dealt with in Chapter IV is whether the

intensification of intra- and intertribal (marriage) relations has led to changes in the life-style, thinking-patterns and the cosmology of the Kebar. It is discussed how in traditional religious representations a dualism and ambiguity characterize the thinking of the Kebar. Oppositions in verbal as well as non-verbal codes - recurrent in different contexts or situations - point to a coherent system of complementary oppositions, involving the categories *mafun* (good) and *wandièk* (bad). Ambiguity is expressed in the categories 'blood' and 'red' - either 'good' or 'bad' (but apparently always 'strong') -, associated with mythological figures seen by the Kebar as their ancestors.

Next, the question is raised whether, in the words of Geertz, it has not been attempted "to arrange elliptical records from a mythicized past into a plausible story" (Geertz 1982:25). It is shown that confrontations with, first, influences of a Biak-Numforese Koreri-movement - demonstrated in the so-called *jan dim*-movement - a kind of eschatological movement which occurred among the Kebar before the Second World War -, second, Christianity and, third, norms imposed by the national program of *Pembangunan* (state-building), reveal new "records" in which dualism and ambiguity are again in evidence.

Finally in Chapter V continuity and change in kinship and religion are related to shifts in the interplay of ecological and socio-historical conditions. Developments in the kinship system have already been described as a change from a patri-ambilineal into a patrilineal system. Similar developments in the "whole" eastern Bird's Head have been noted by Pouwer, who described them in terms of a patrilineal tendency within an ambilineal system (Pouwer 1960:117; 1966b:134; 1966d:159). While he deals with the question "why a patrilineal tendency?", I am more concerned with the question "why no longer an ambilineal tendency?". Therefore attention is focused on the conditions that contributed to ambilineality. It is described how since the pacification of the last decades the formation of larger concentrations of people (in villages) appears to have been possible not only on the - formerly dangerous - Kebar plains area or the Amberbaken coastal area, but also in the Arfak mountainous area of the central eastern Bird's Head. This change in the dwelling-pattern cannot be attributed to more favourable environmental conditions, due to migrations, or changes in the system of shifting cultivation. My conclusion is that changes in the dwelling-pattern have to be attributed mainly to changes in the socio-historical conditions, i.e. the abolition of slave trade, the establishment of normal trade relations, the growing influence of imported kain timur as an intermediary in the exchange of women between kinship groups, and the processes of pacification and state-building in the more recent decades. Due to these developments the factor 'warfare' - that formerly made an extremely isolated dwelling-pattern necessary, resulting in small local groups, endogamous features and consequently an ambilineal tendency in the formation of kinship groups - became less significant. Another important factor here, related to 'warfare', is that the increase in complexity of the intra- and intertribal marriage relations seems to have resulted in a decline of mutual distrust. Evidence has been obtained that traditional moral codes are becoming valid on a wider scale, involving larger groups than formerly.

The other question dealt with is whether the increase in complexity of intra- and intertribal relations also resulted in changes in the Kebar thinking-patterns. The main conclusion is that changes

in the objects of the Kebar belief system have hardly affected the way in which they believe. Characteristic for the Kebar way of thinking and believing is that misfortune in life is always seen "as intentional, as carrying a hidden message of some sort", as Van Baal has put it. Afflictions in life are ascribed to gods and their "personifications" in nature or evil "human" beings. In spite of the process of pacification and Christianization, the belief in witchcraft and sorcery is still very strong. The afore-mentioned changes in the socio-historical conditions did lead to an increase in complexity of the intra- and intertribal relations, but did not involve any important changes in the thinking-pattern. Only in individual cases the significance of the 'old adat' seems to have decreased, without its role having been taken over in all aspects by the 'new adat' (as the Kebar call new rules, arrangements or norms with which they are confronted on the part of the church and government). This points to a certain "Entsauberung" of their world. Yet, the dominant picture of changes in the Kebar culture is a process of selective adaptation to the 'new adat', in which traditional thinking-patterns operate as an important "filter-mechanism".



## CURRICULUM VITAE

Jelle Miedema werd op 5 september 1946 geboren te Wommels. Na de MULO, HBS-B en enige maanden militaire dienst ging hij in 1967 sociologie studeren aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Na het behalen van het kandidaatsexamen sociologie in 1970 zette hij in Groningen zijn studie voort in de culturele antropologie. Tijdens deze studie verschenen twee publikaties over de visserij en de visrechten van de Samen in Zweden, waar hij in 1972 veldonderzoek verrichtte. Het doctoraalexamen vond plaats in juni 1974. Na voorbereidende taal- en cultuurstudie vertrok hij zomer 1975 met zijn vrouw, F.I. Welling, naar Irian Jaya - Indonesië. Hier was hij namens de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk in dienst van de 'Evangelisch Christelijke Kerk van Irian Jaya', met als werkterrein de Vogelkop. Naast allerlei organisatorische werkzaamheden en het verzorgen van onderwijs in de antropologie had hij als taak onderzoek te doen naar de adat van bevolkingsgroepen in het binnenland van de Vogelkop. Dit mondde van 1978 tot 1981 uit in een veldonderzoek onder de Kebar en naburige bevolkingsgroepen in de Noordoost-Vogelkop. De resultaten hiervan, uitgebreid met gegevens uit historisch onderzoek, werden in opdracht van het Bureau Indonesische Studiën te Leiden uitgewerkt tot deze studie. Hiertoe was hij van februari 1982 tot februari 1983 verbonden aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Sinds augustus 1983 is hij in tijdelijke dienst als docent verbonden aan de opleiding voor culturele antropologie aan de Rijksuniversiteit te Groningen.