

# WEEFSELS VAN WEDERKERIGHEID

SOCIALE STRUCTUUR BIJ DE MOI VAN IRIAN JAYA



PAUL HAENEN

**WEEFSELS VAN WEDERKERIGHEID**

**SOCIALE STRUCTUUR BIJ DE MOI VAN IRIAN JAYA**

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG:

Haenen, Paulus Helena Wynand

Weefsels van wederkerigheid : sociale structuur bij de Moi van Irian Jaya / Paulus Helena Wynand Haenen. - [S.l. : s.n.]. - Ill., fig., krt.

Proefschrift Nijmegen. - Met lit. opg. - Met samenvatting in het Engels.

ISBN 90-373-0093-6

NUGI 653

Trefw.: Irian Jaya ; culturele antropologie.

UITGAVE:

Desktop printing: A.C. van der Leeden, Cisarua.

Druk: Sekolah Menengah Teknologi Grafika DESA PUTERA, Jakarta.

© P.H.W. Haenen

Niets uit deze uitgave mag worden veeveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

No part of this publication may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means without written permission from the author.

**WEEFSELS VAN WEDERKERIGHEID**  
**SOCIALE STRUCTUUR BIJ DE MOI VAN IRIAN JAYA**

een wetenschappelijke proeve  
op het gebied van de sociale wetenschappen  
in het bijzonder de culturele antropologie

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan  
de Katholieke Universiteit van Nijmegen,  
volgens het besluit van het college van decanen  
in het openbaar te verdedigen op

woensdag 4 december 1991  
des namiddags te 3.30 uur

door

Paulus Helena Wynand Haenen  
geboren op 19 september 1952  
te Heerlen

**Promotor:** Prof. Dr. A.A. Trouwborst  
**Co-promotores:** Dr. A.C. van der Leeden (U.i. Jakarta, Indonesië)  
Dr. J. Pouwer



*Aan mijn ouders  
Aan de Moi*



## Inhoud

<i>Lijst van figuren</i>	ix
<i>Lijst van bijlagen</i>	xi
<i>Conventies</i>	xii
<i>Inleiding</i>	xv
<b>I. GESCHIEDENIS</b>	
1. Het ontstaan van de Moi samenleving	1
2. Invloedsferen omtrent het Moi gebied	7
3. De "Papoese koningen"	10
4. Biak-Numforse migraties	12
5. Externe regionalisering	15
<b>II. DE CIRCULATIE VAN KAIN TIMUR</b>	
1. Weefsels van wederkerigheid	21
2. Zwerfgoederen en erfgoederen	25
3. Vriendschapsallianties	32
4. De bruidsprijs	37
5. 'Doeken om de boosheid te blussen'	50
<b>III. VERWANTSCHAP EN HUWELIJK</b>	
1. Afstamming en alliantie	53
2. Verwantschapsterminologie	55
3. Omaha alliantie	60
4. Connubialiteit	63
5. 'Kleine moeders' en haar vele gedaanten	68
6. Enkele alliantieconfiguraties	74



## IV. ZENDING EN BESCHAVING

1.	Historische achtergrond	79
2.	Evangelisatie onder de Moi	81
3.	Zondeval en waardegoederen	86
4.	Vooruitgang en opbouw	90
	<i>Samenvatting en besluit</i>	95
	<i>Summary in English</i>	97
	<i>Noten</i>	101
	<i>Bijlagen</i>	113
	<i>Bibliografie</i>	161
	<i>Curriculum vitae</i>	173
	<i>Vouwbladen</i>	175



## Lijst van figuren

1.	Kaart van de noordelijke Molukken, Raja Ampat en Irian Jaya	xiv
2.	Topografie met betrekking tot de migraties ondernomen door de clans Osok, Kalaibin, Kalawi, Malibela, Samolo en Fes	1
3.	Interclanbetrekkingen en clansegmentaties	2
4.	Invloedssferen waarmee het "Moyland" direct of indirect was vervlochten gedurende de 16e t/m 19e eeuw	8
5.	Passages uit Witsen's <i>Noord en Oost Tartarye</i> (1705) en Valentijn's <i>Oud en Nieuw Oost-Indiën</i> (1726)	9
6.	Mytho-genealogische betrekkingen der Raja Ampat vorsten	11
7.	De noordwestkust der Vogelkop, vanaf Kaap de Goede Hoop tot en met de Seremoek-baai, aan het eind van de 19e eeuw	13
8.	Migratieroute van de voorouders der As mensen	14
9.	Goederenruil tussen de Moi en Biakse immigranten aan de noordwestkust van de Vogelkop	16
10.	Drie categorieën kapmessen die onder de Moi zijn gaan behoren tot de ceremoniële waardegoederen	16
11.	De negorij Sorong op het eiland Doom aan het eind der 19e eeuw	18
12.	Het aantal <i>kain timur</i> soorten dat door de Moi per klasse wordt onderscheiden	26
13.	Enkele voorbeelden van patronen uit de vier belangrijkste <i>kain timur</i> klassen	27
14.	Enkele exemplaren van waardegoederen die naast de <i>kain timur</i> een rol spelen in het stelsel van huwelijksgiften en bruidsprijsbetalingen	28
15.	De horizontale, verticale en diagonale circulatie der <i>kain timur</i>	31
16.	Structuur van de uitwisselingsrelatie tussen SAN partners	34
17.	De interlocale SAN allianties van de subclan Ulim-Malumawi	36
18.	Structuur van het circulatienetwerk tussen clans die een rol spelen in het kader van de bruidsprijsbetaling	40
19.	Situatieschets van het huis waar de huwelijksonderhandelingen plaatsvinden	41
20.	Structuur van een keten intra- en intergenerationele ruilbetrekkingen	48
21.	Structuur van de wijze waarop bruiden de schakels vormen in zich vertakkende bruidsprijsketens	49
22.	Boetebetalingen naar aanleiding van overspel	51

23.	Cyclische bruidencirculatie	67
24.	Een voorbeeld van matrilaterale <i>cross-alliantie</i> tussen de clans Ulim en Mobalen	70
25.	Voorkeurshuwelijken tussen de afstammingsgroepen van ego en van zijn moeder zoals zij idealiter plaats vinden op basis van aanverwantschappelijke classificatie	73
26.	Doopbewijs uit 1953 van de Evangelisch Christelijke Kerk	85
27.	Moise richtgetallen voor bruidsprijsbetalingen (periode 1948-1971)	92
28.	Missiestaties van het bisdom Manokwari-Sorong	110
29.	Rangorde der <i>kain timur</i> soorten volgens Kamma	125
30.	Genealogische relaties tussen een aantal ontvangers betrokken bij een KATA betaling	143
31.	Genealogische relaties tussen gevers en ontvangers betrokken bij een KATA betaling	143



## Lijst van bijlagen

1A.	Lijst van Moiclans gegroepeerd naar regio	113
1B.	Geografische spreiding der 8 regionale groepen over de huidige Moi dorpen	115
2A.	Taalkaart van de westelijke Vogelkop en de Raja Ampat-archipel	116
2B.	Classificatie van het Moi en de aangrenzende talen	117
3.	De machtshiërarchie zoals in de 17e-19e eeuw gevormd door Tidore, Salawati en het Moi gebied	119
4A.	Lijst van <i>kain timur</i> soorten behorende tot de klassen MÈLE TOBA, MÈLE DELA, MÈLE SEDAN en MÈLE BÈM	120
4B.	Lijst van klassen en soorten <i>kain timur</i> zoals opgesteld door Kamma in 1931-'33	122
5.	Zes oorsprongsmythen der <i>kain timur</i>	126
6.	<i>Kain timur</i> "registers"	131
7.	<i>Pantun</i> passages gereciteerd tijdens huwelijksonderhandelingen	133
8.	De Moise telwoorden	136
9.	Fragmenten uit een toespraak door een der bruidegvers na de huwelijksvoltrekking	138
10.	Lijst van (aan)verwanten die bijdroegen aan en deelden in de bruidsprijs voor Orpa Osok	140
11.	De Moise verwantschapsterminologie	146
12.	Cijfermatige groei van de Evangelisch Christelijke Kerk	159

## Conventies

### Legenda van verwantschapsterminologische afkortingen

Va = vader	Mo = moeder	Br = broer
Zu = zuster	Zo = zoon	Do = dochter
Ki = kind	Ma = echtgenoot	Vr = echtgenote
> = oudere	< = jongere	

Voorbeeld: Mo > ZuZo = moeders oudere zusters zoons

### Legenda van genealogische symbolen

 = man	 = door een mannelijk en vrouwelijk ego verschillend geclassificeerde (aan)verwant (zie bijlage 11)
 = vrouw	 = overleden, tenzij anders aangegeven
 = sexe niet relevant	
 = afstammingsrelatie	 = broer en zuster (siblings)
 = of	 = gehuwd paar
	 = secundair huwelijk

### Orthografie van namen en termen in het Moi

Termen uit de Moi taal zijn in hoofdzaak gedrukt in klein kapitaal letterschrift. Om praktische redenen komen hier soms uitzonderingen op voor, zoals in Bijl. 4A/B, 8 en 10. Persoons- en clannamen, alsmede geografische namen, zijn daarentegen in normaal letterschrift weergegeven. De transcriptie van namen berust niet op fonetische waarneming maar op hun conventionele schrijfwijze.

Aangezien ik geen kennis heb van het fonemen stelsel van het Moi, berust de transcriptie van Moi termen uitsluitend op fonetische waarneming. In het algemeen volg ik daarbij de orthografie van het moderne Indonesisch waarvan enige belangrijke

transcriptieregels in de volgende paragraaf besproken worden. Het is hier echter noodzakelijk te wijzen op de volgende exceptionele klinker symbolen:

A, a	zowel als <i>a</i> in Nederlands <i>pa<u>n</u></i> , en als <i>aa</i> in Nederlands <i>pa<u>ar</u></i>
E, è	als <i>e</i> in Nederlands <i>pe<u>t</u></i>
E, e	ongeveer als <i>ee</i> in Nederlands <i>pe<u>et</u></i> , maar kan ook kort zijn als <i>i</i> in Nederlands <i>pi<u>t</u></i> , en in prefixen zelfs als <i>e</i> in Nederlands <i>de<u></u></i>
I, i	als <i>ie</i> in Nederlands <i>pi<u>et</u></i>
ò, ò	als <i>o</i> in Nederlands <i>po<u>t</u></i>
O, o	als <i>oo</i> in Nederlands <i>po<u>ot</u></i>
uu, uu	geen verlenging, maar een verdubbeling, van <i>u</i> (zie beneden)

#### *Overige conventies*

Enkelvoudige aanhalingstekens worden gebruikt voor vertalingen van Moi woorden alsmede voor uitspraken en mededelingen van informanten. Citaten uit de literatuur, alsmede speciale uitdrukkingen, staan tussen dubbele aanhalingstekens.

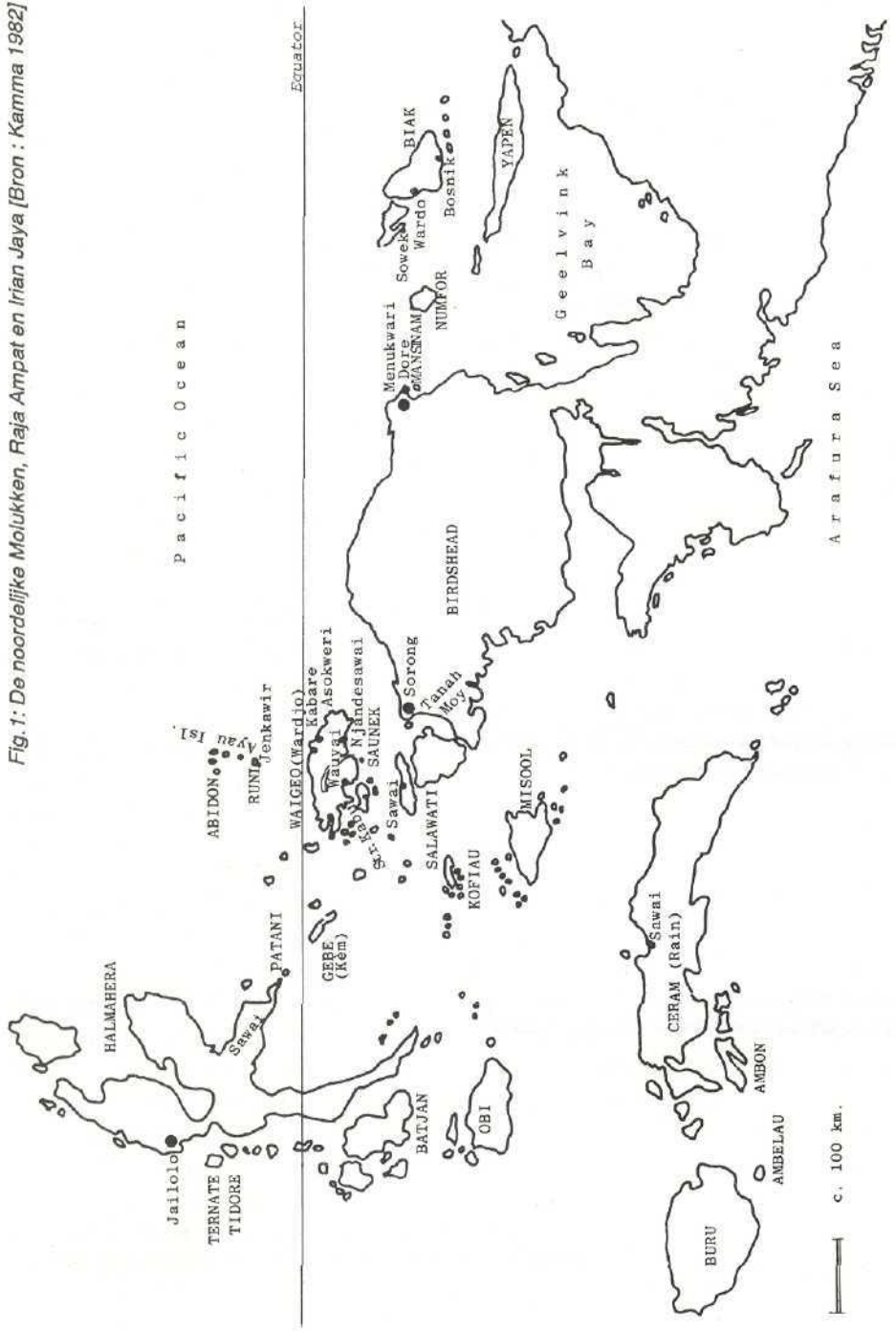
Indonesische en andere niet-Nederlandse woorden en uitdrukkingen worden gecursiveerd. Belangrijk is te weten dat het Indonesisch de *lingua franca* van Irian Jaya vormt. Gezien de tweetaligheid van het merendeel der Moi mensen, zijn van vele inheemse termen eveneens de plaatselijk Indonesische equivalenten vermeld. Hiervoor gelden de volgende transcriptieregels:

c	als <i>ç</i> in Nederlands <i>po<u>tje</u></i>
j	als <i>dj</i> in Nederlands <i>D<u>jakarta</u></i>
y	als <i>j</i> in Nederlands <i>ja<u>cht</u></i>
u	als <i>oe</i> in Nederlands <i>vo<u>et</u></i>

Tot slot zij erop gewezen dat een aantal genealogische figuren in de vorm van vouwbladen achterin het boek zijn opgenomen.



Fig. 1: De noordelijke Molukken, Raja Ampat en Irian Jaya [Bron: Kamma 1982]



## Inleiding

Deze studie is gebaseerd op onderzoek bij de Moi in de Vogelkop van Irian Jaya, het voormalige Nederlands Nieuw Guinea. Het onderzoek vond gedurende 18 maanden plaats in de periode 1984-1985 en werd gefinancierd door het Programma Indonesische Studiën (PRIS), een wetenschappelijk samenwerkingsverband tussen Nederland en Indonesië.

Binnen dit kader startte in 1982 het multidisciplinaire Vogelkop project dat werd gecoördineerd door Dr. E.K.M. Masinambow (LEKNASLIPI, Jakarta) en begeleid door Dr. A.C. van der Leeden (UI, Jakarta), die tevens een *pilot study* onder de Moi verrichtte. Staf en studenten van de Universitas Cenderawasih te Jayapura vormden de kern van het project dat onder meer beoogde: "The compilation and study of literature and reports on the Bird's Head with a view to discover common cultural themes (e.g. kain timur prestige economy, hinterland-coast trade relations, shamanism, etc.), their geographical demarcation and variation. The formulation of these themes will contribute to the construction of a conceptual framework both for providing coherence to all research activities carried out within the framework of the project and for cross-cultural comparison as well" (Masinambow 1981b: 5-6). Enerzijds sloot deze opzet aan bij soortgelijke projecten in Halmahera en de Raja Ampat waarbij laatstgenoemde archipel is te bezien als een historisch, taalkundig en sociaal-cultureel overgangsgebied tussen de Molukken en Irian Jaya (zie Masinambow 1980, 1981a, 1983).<sup>\*</sup> Anderzijds ging, wat de Nederlandse inbreng betrof, het Vogelkop project deel uitmaken van een Nijmeegs onderzoeksprogramma gericht op het verband tussen geschiedenis, sociale ongelijkheid en ideologie in Melanesië en Polynesië. Dit programma, begeleid door Dr. J. Pouwer, voerde voorts tot onderzoek in Tonga, Papua Niugini en Nieuw Zeeland (zie Pouwer 1986: 50-53).

Als onderdeel van het Vogelkop project werd in 1984-1985 bij de Moi eveneens onderzoek gedaan door Dra. Hely van der Werff die zich op basis van een wederzijdse taakverdeling richtte op de positie van de vrouw binnen met name het huishouden, de voedselvoorziening, de *kain timur* circulatie en het *suangi* complex (zie Van der Werff 1984-'89). Tijdens het onderzoek was er sprake van een intensieve samenwerking

---

<sup>\*</sup> Voor een inhoudelijke uitwerking van het projectvoorstel zij verwezen naar Van der Leeden (1982a) waarin de antropologische, demografische, taalkundige en sociaal-economische onderzoeksvelden worden gespecificeerd.



die in de eerste fase nog eens versterkt werd door het feit dat wij getweeën onderdak vonden bij één gastgezin. Ofschoon deze situatie een aantal beperkingen kende – met z'n achten, waaronder vier jonge kinderen, in een woning met een oppervlakte van slechts 48 m<sup>2</sup> – bleek dit een onvervangbare kennismaking met de intimiteit van een Moi gezin. De inzet en emotionele betrokkenheid van onze "ouders", Yulius Osok en Nelce Salamena, droeg in belangrijke mate bij tot het welslagen van het onderzoek. Dit gold eveneens voor de andere Moi mensen, in het bijzonder Eduar Osok die zich als "hoofd" van de Moi samenleving alle moeite getroostte om ons verblijf zo aangenaam mogelijk te maken. Als geen ander begreep hij het belang van antropologisch onderzoek en aan zijn oproep tot medewerking werd door iedereen gehoor gegeven.

Deze bereidwilligheid werd gevoed door de omstandigheid dat de Moi aan het begin van de jaren '30 op een meer intensieve wijze kennis namen van het Christendom als gevolg van het zendingswerk van de Heer en Mevrouw Kamma (zie Hfdst. IV). Hun komst en boodschap heeft indertijd zo'n indruk gemaakt dat de herinnering hieraan onuitwisbaar is gaan behoren tot het collectieve geheugen van de Moi. Wij werden dan ook met open armen ontvangen nadat de Kamma's een aanbevelingsbrief hadden geschreven om ons onderzoek aan te kondigen.

Op basis van de taakverdeling met Dra. Hely van der Werff heb ik mij tijdens het onderzoek hoofdzakelijk gericht op het verzamelen van gegevens omtrent de geschiedenis en sociale structuur. Deze gegevens werden gedurende vijftien maanden verzameld te Kalasaman, 12 km verwijderd van het urbane centrum Sorong, en gedurende drie maanden te Kalayili dat op ongeveer 45 km landinwaarts is gelegen. Met de keuze van beide onderzoeksdorpen die respectievelijk ± 500 en 250 Moi mensen tellen – dit op een totaal aantal van tussen de 6000 en 8000 zielen – werd een representatief beeld verkregen van de Moi samenleving omdat Kalasaman fungeert als een knooppunt in de contacten tussen Sorong en het binnenland, terwijl Kalayili dat doet tussen de binnenlanddorpen onderling vanwege zijn centrale ligging.

De gevolgde onderzoeksmethode bestond enerzijds uit participerende observatie, speciaal met betrekking tot de transacties van *kain timur* ('oosterse doeken') en anderzijds uit het afnemen van "open-ended" interviews nadat eerst de betreffende genealogieën waren opgesteld. Aldus zocht ik onder meer naar de wijze waarop de *kain timur* circuleren langs (aan)verwantschappelijke lijnen. Daarbij valt op hoezeer zich het beginsel van wederkerigheid in de Moi samenleving doet gelden.

Hfdst. I vormt het geschiedkundige gedeelte van deze studie. Beginnend met een ethnohistorische analyse omtrent het ontstaan van de Moi samenleving, wordt vervolgens ingegaan op een aantal invloedssferen vanuit externe centra. Vanuit een dezer centra, het schiereiland Onin, bereikten enkele eeuwen geleden de eerste *kain timur* de zuidkust van de Vogelkop. Geleidelijk drongen zij ook door in het Moi

gebied en zouden daar een belangrijke rol gaan spelen in het ceremoniële leven. De verschillende facetten van deze doekencirculatie komen in Hfdst. II aan bod. In het daarop aansluitende hoofdstuk volgt een uiteenzetting van het Moise verwantschaps- en huwelijksstelsel. Tenslotte biedt Hfdst. IV een schets van zowel de invloed die de zending heeft gehad alsmede de poging om bepaalde ontwikkelingen in de *kain timur* circulatie te beteugelen vanuit het christelijke gedachtengoed.

Deze studie is geschreven in het besef dat vele aspecten van de Moi samenleving onbesproken blijven. Enerzijds heb ik mij, op basis van de eerder genoemde taakverdeling met Dra. Hely van der Werff, beperkt tot de geschiedenis en sociale structuur.<sup>\*</sup> Daarbij zijn zowel de niet gepubliceerde geschriften van wijlen Dr. F.C. Kamma (z. j. a-c) die zo bereidwillig was om zijn onderzoeksgegevens omtrent de Moi ter kopiëring af te staan, alsook relevante rapporten en nota's van Nederlandse bestuursambtenaren, buiten beschouwing gebleven. Anderzijds ontbreekt een vergelijkend perspectief ten aanzien van overeenkomsten en verschillen tussen de Moi en andere Vogelkop samenlevingen waar antropologisch onderzoek heeft plaats gevonden. Niettemin nopen zowel de monografieën en daarmee samenhangende artikelen van Crockett (1942), Elmberg (1955-'68), Miedema (1984-'90) en Schoorl (1979) alsmede de publicaties van Animung (1984, 1986), Pouwer (1957, 1960, 1974), Sanggenafa (1984-'89) en Wanane (z.j., 1984) tot een dergelijke vergelijking in het kader van een beschouwing van de Vogelkop als "antropologisch studieveld" (verg. P.E. de Josselin de Jong 1984, 1985). Een veelbelovende poging daartoe is reeds ondernomen door Miedema (1990a).

Het onderzoek zou niet mogelijk zijn geweest zonder enerzijds de financiering ervan door het Programma Indonesische Studiën (PRIS) en anderzijds de realisering van het Vogelkop project dat stond onder de auspiciën van het Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). In dit verband gaat mijn dank uit naar met name Dr. Ch. van Fraassen, Mevr. B. Joebhaar en Dr. E.K.M. Masinambow vanwege hun inzet en persoonlijke betrokkenheid. Bovendien maakte ik dankbaar gebruik van de faciliteiten van de Vertegenwoordiging van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) te Jakarta, mij geboden door Drs. J. Erkelens en Mevr. J. Taslim.

Bij de uitvoering van het onderzoek, dat ik heb ervaren als een hoogtepunt in mijn leven, ondervond ik veel steun van de volgende personen. Allereerst mijn onderzoeksgezellin Hely van der Werff en voorts de Moi mensen in vooral de dorpen Kalasaman en Kalayili. Het is ondoenlijk om hier - naast de eerder genoemde Eduar

---

\* Een aantal thema's in deze studie heb ik reeds beknopt besproken in afzonderlijke artikelen (Haenen 1984-'89)

Osok, Yulius Osok en Nelce Salamena – de vele personen te vermelden die in het bijzonder bijdroegen aan het veldwerk of met wie ik ter plaatse een vriendschappelijke band ontwikkelde. Moge de uitgave van deze publicatie door de Moi mensen gezien worden als een blijk van erkentelijkheid.

Tijdens het verblijf in Irian kon ik steeds een beroep doen op Ruth Bähler, Lydia Bähler en Elsbeth Gerber die werkzaam waren in de nabij Kalasaman gelegen leprozerie. Dit gold eveneens voor de paters Augustijnen in Sorong, met name Mgr. P. van Diepen, F. Jonkergouw en T. Tromp. Zij allen stonden mij met raad en daad terzijde.

Gedurende de voorbereiding van het veldwerk en de periode na terugkomst, onderhield ik stimulerende contacten met Irian-deskundigen die eerder in de Vogelkop werkzaam waren geweest. Speciaal zij hier vermeld: Dr. F.C. Kamma, Mevr. R. Kamma-Van Dijk, Ds. H. Marcus, Mevr. M. Marcus-van den Nieuwenhuizen, Dr. J. Miedema en Dr. J.M. Schoorl. Ik betreur het dat Dr. Kamma, overleden in 1987, de voltooiing van mijn proefschrift niet meer heeft mogen meemaken.

Met betrekking tot een aantal concept-texten uit dit proefschrift, ontving ik waardevolle adviezen van de leden van het Nijmeegse promovendi-overleg. Dr. H. de Jonge voorzag twee hoofdstukken van nauwlettend en stimulerend commentaar, terwijl Dr. J. Abbink mij attent maakte op een aantal belangrijke publicaties over het Omaha classificatiestelsel. De manuscriptcommissie, bestaande uit Dr. A.P. Borsboom, Prof. Dr. P.E. de Josselin de Jong en Dr. J.D.M. Platenkamp, wil ik bedanken voor de deskundige beoordeling. Voorts gaat dank uit naar een aantal personen die mij, ieder op eigen wijze, hebben gestimuleerd bij het schrijven van het proefschrift: Paula van den Berg, Jacques Haenen, Sjoerd Jaarsma, Ries Jeurissen, Ton Lemaire, Wim Rasing en Herman Slaats.

*Last but not least* ben ik de promotor en beide co-promotores erkentelijk voor hun enorme steun bij zowel de voorbereiding en uitvoering van het onderzoek alsook gedurende de periode waarin het proefschrift tot stand kwam. Van meet af aan waren zij zeer betrokken bij de vorderingen van het onderzoek en de verslaggeving. Speciaal wil ik hier Dr. Alex van der Leeden bedanken voor zijn onmisbare hulp bij het persklaar maken van het manuscript.



# Geschiedenis

## I.1 Het ontstaan van de Moi samenleving

En vitaal motief van de Moise etnogeschiedenis betreft migraties die zich in lang vervlogen tijden voltrokken. Mondelinge overlevering verhaalt de lotgevallen van clans die uit verschillende richtingen het huidige Moi gebied bevolkten. Zo zou de clan Osok afkomstig zijn van het dorp Todong op Flores aan gene zijde van de Bandazee. Per prauw aangeland te Sele ('ankerplaats'), de zuidwestkaap van de Vo-

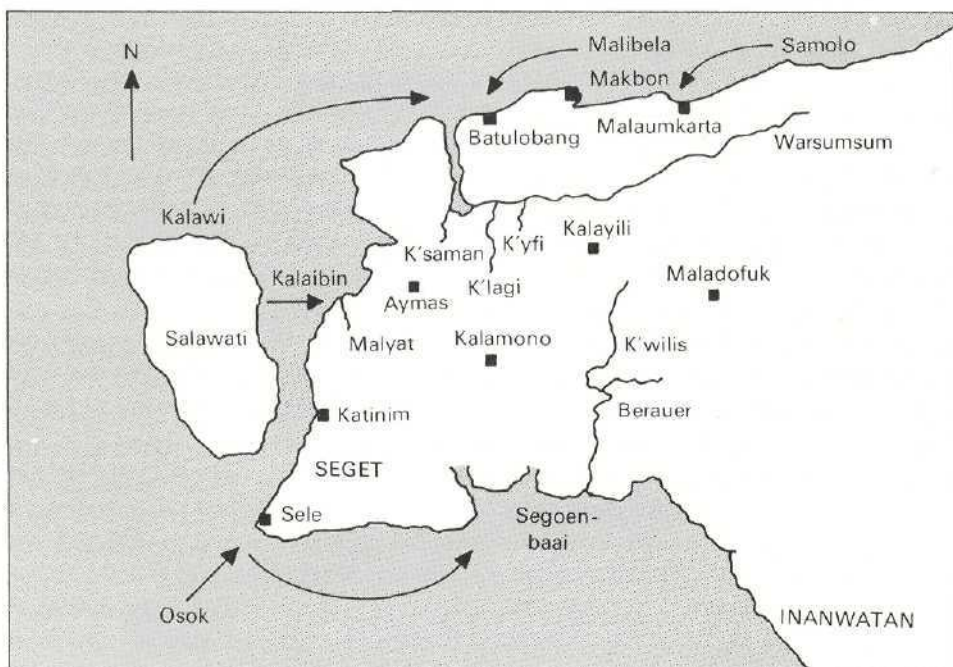


Fig. 2. Topografie met betrekking tot de migraties ondernomen door de clans Osok, Kalaibin, Kalawi, Malibela, Samolo en Fes (K' = Kala = rivier)

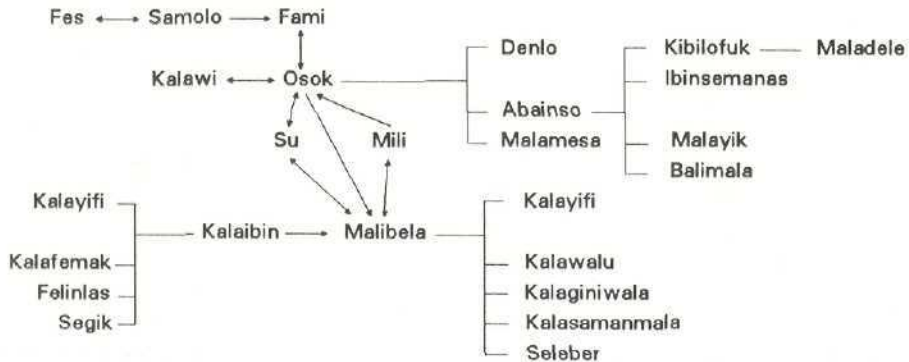


Fig. 3. Interclanbetrekkingen en clansegmentaties

— = clansegmentatie

→ = geeft bruid aan

↔ = traditionele verwantschapsclassificatorische relatie

gelkop, trokken drie Osok broers naar de oostelijk gelegen Segoen-baai. Van daaruit bevoeren zij de Berauer die in noordelijke richting overgaat in de Kalawilis.<sup>1</sup> Aldus bereikten zij, via de bovenloop van laatstgenoemde rivier, het centraal gelegen Moi gebied tussen de dorpen Kalayili en Maladofuk. Hier verscholen de Osoks zich, bang als zij waren voor het onbekende, in een grot van waaruit zij behoedzaam contact legden met lokale bewoners. Daartoe behoorden leden van de clan Su met wie een zodanige vriendschap ontstond dat grondrechten werden verkregen en zij elkaar na verloop van tijd zelfs gingen classificeren als verwanten.

Op hun beurt migreerden de Su's, in gezelschap van de clan Mili waarmee een soortgelijke verwantschappelijke band was opgebouwd, naar de noordkust en vestigden zich in het gebied beoosten de monding van de Warsumsum. Daar zouden zij kennis maken met de clan Malibela die evenals Osok afkomstig was van buiten het Moi gebied, te weten het dorp Sor aan de noordkust van het eiland Biak in de Geelvink-baai. Op een goede dag, zo wil het verhaal, landde een vlerkprauw in de havenplaats Batulobang. De Mili's trokken de prauw met behulp van een bamboestok aan wal en als vestigingsplaats kregen de nieuwkomers een berghelling met uitzicht op zee. Vandaar hun eigenlijke naam: Mili-wela ('Mili-mensen aan zeezijde'), later verbasterd tot Malibela. Tot op de dag van vandaag beschouwen Mili en Malibela, gelijk de verbroedering der clans Osok-Su enerzijds en Su-Mili anderzijds, elkaar als verwanten waartussen huwelijksbetrekkingen principieel zijn uitgesloten. Dit in tegenstelling

tot de clans Osok en Mili die een nu nog bestaande band van verzwagering aangingen, of beter gezegd: continueerden, zoals het verdere migratieverloop leert.

In de grot waar de Osoks naar verluidt tien jaar verbleven, ontstond ruzie en de drie broers gingen ieder hun eigen weg. De jongste vertrok naar de oever van de Warsumsum, vervaardigde een vlot, liet zich afdrijven naar de monding van de Kalayifi en ging vissen. Plots zag hij een prauw dobberen hetgeen betekende dat er in de omgeving mensen woonden. Hij ging aan wal en ontdekte een hut waarvan de bewoners niet thuis waren. In afwachting van hun terugkeer, nam hij een stuk bamboe en legde deze gevuld met de gevangen vis in een vuurtje. Na hiervan gegeten te hebben, begroette hij de inmiddels thuis gekomen bewoners die zijn "grootouders" van de clan Mili bleken te zijn en die op hun beurt een "kleinkind" herkenden. 'Je bent ons teruggekeerd kleinkind dat reeds lang geleden was vertrokken naar Timur'<sup>2</sup>, sprak grootvader en hij vervolgde: 'Ben je al getrouwd?' 'Nog niet', was het antwoord en hierop bood grootvader hem aan om te trouwen met zijn oudste dochter. Zo geschiedde en het bruidspaar verkreeg aan de middenloop van de Kalalagi een areaal voor zowel sagoklop als de aanleg van voedseltuinen.<sup>3</sup> Hiermee was de vorming der subclan Osok-Malamesa, de 'Osoks aan de bergvoet', een feit.

De oudste Osok broer waarvan de nazaten gerekend worden tot de subclan Osok-Denlo (DÈN = 'helling'; LO = 'boom'), verhuisde vanuit de grot naar een helling van de berg Malaflon alwaar de Kalalagi ontspringt. Daar maakte hij kennis met leden van de clan Fami die hun grondgebied aan hem afstonden om vervolgens zelf te vertrekken naar hun huidige woongebied te Kalayili. Ook ditmaal leidde de ontmoeting tot een classificatorische verwantschapsrelatie die extra nadruk kreeg door een speciale term waarmee de Osoks en Fami's elkaar tot op heden aanspreken: TAMSUWUMALA, 'vriend met wie van grondgebied gewisseld werd'. Na het vertrek der Fami's kwamen de Osok-Denlo's weer in soortgelijk contact met een migrantengroep afkomstig van het eiland Salawati voor de westkust van de Vogelkop. Het betrof de clan Kalawi die per prauw de Warsumsum monding had bereikt en van daaruit een nieuw bestaan zocht in het Moi gebied: na Osok en Malibela een derde uitheemse migrantengroep, ditmaal vanuit een andere windrichting. De Warsumsum opvarend, bereikten de Kalawi's het stroomgebied van de Kalalagi om vervolgens met hun prauw te stranden bij een rivier waaraan zij hun naam verleenden. Aan deze gebeurtenis herinnert nog een grote steen in de vorm van een prauw. Ook zouden daar sagopalmen ontkiemd zijn onder invloed van de, tot matten vervlochten, gedroogde bladeren der sagopalm waarvan het prauwafdak was vervaardigd.

Tenslotte bleef ook de middelste zoon niet langer in de grot en trok naar de flanken van de berg Malawela. Hier vond hij een definitieve plaats van vestiging en zijn nageslacht wordt Osok-Abainso genoemd. Deze naam zou herinneren aan het Florinees kustgebied waar de Osoks aanvankelijk woonden: BAIN = 'strand'; SÒ

= 'wit'. Daarmee is echter alles gezegd over dat verre, insulaire, verleden want zij verloren hun vertrouwdheid met de zee en ontwikkelden zich tot binnenlanders. Deels kwam hierin pas verandering toen zo'n 500 jaar geleden vertegenwoordigers van uitheemse machthebbers neerstreken aan de Vogelkopkust waarbij het Moi gebied ging behoren tot de periferie van Islamitische vorstendommen. Maar nu lopen we vooruit op latere ontwikkelingen; thans is het van belang om de globale ontstaansgeschiedenis van de Moi samenleving te belichten vanuit clanmigraties en -betrekkingen. Daartoe vervolgen we de verdere uitwaaiing van het nageslacht der drie Osok broers, de subclans Malamesa, Denlo en Abainso, vanwege hun aaneengrenzende grondgebieden ook wel aangeduid met Osok-Kalalagi.

Een tweede migratiefase brak aan toen zich een deel der Osoks afsplitste en verhuisde naar Batulobang aan de noordkust. Het betrof de subclan Osok-Kibilofuk. Hiervan maakte zich weer een nieuwe subclan los om onder de naam Osok-Maladele neer te strijken in de baai rond Makbon. Deze tweeledige noordwaartse segmentatie vond haar tegenhanger in een zuidwaartse, zij het dat er ditmaal sprake was van drie gelijktijdige afsplitsingen: vanuit het Kalalagi gebied verhuisde een subclan naar de moerassige streek ten zuiden van Kalamono en kreeg dienovereenkomstig de naam Osok-Ibinsemanas (IBIN = 'land'; SEMANAS = 'moeras'); de subclan Osok-Malayik vertrok naar de gelijknamige berg in de buurt van Aymas; en tenslotte vonden de Osoks-Balimala hun huidige verblijfplaats in de omgeving van Katinim dat behoort tot 'het gebied van de uiterste landtong' (BALIMALA) oftewel Kaap Sele waar, zoals we zagen, de migaties der Osoks een aanvang namen.

Ook andere clans, al dan niet afkomstig van buiten het Moi gebied, maken melding van zulke migraties annex segmentaties. De eerder genoemde Malibela's splitsten zich, na hun landing op de noordkust, in vijf subclans die zich verspreidden over het noordwestelijk Moi gebied en hun naam ontleenden aan de plaats van vestiging. Deze segmentatie geschiedde op basis van de compartimenten van hun prauw: 1. NÈ KAMA WALABA (YÉLIK): 'de opvarenden aan de voorsteven (van houtsnijwerk)' die de zee in de gaten moesten houden en belast waren met het ankeren en loden = Malibela Kalayifi, vernoemd naar de gelijknamige rivier. 2. NÈ SEMÒN: 'de vlerkmensen', geassocieerd met de uitleggers = Malibela Kalawalu, vernoemd naar de gelijknamige rivier; 3. NÈ GELEK KÒFÒK: 'de clanleden die waken over de geheiligde plaats' waar voedsel en bruidsprijsgoederen waren opgeslagen = Malibela Kalaginiwala, vernoemd naar de monding van de Kalagini; 4. NÈ FA WULU: 'de hozers', gezeten in voorlaatste positie = Malibela Kalasamanmala, vernoemd naar de monding van de Kalasaman; 5. NÈ KAMA WUUN: 'de opvarenden aan de achtersteven' waaronder de kapitein en de stuurman = Malibela Seleber, vernoemd naar het gelijknamige dorp in de buurt van Batulobang.

Evenals de Osoks, ontwikkelden ook de Malibela's zich tot binnenlanders. Niettemin bleef hun band met de zee groter, zeker waar het ging om de subclan die nu nog verblijf houdt aan de noordkust. Vermoedelijk is de reden hiervan gelegen in het feit dat de Malibela's, komende van het dorp Sor op Biak, het Moi gebied in een later stadium betraden – volgens Kamma (1961c: 25) ongeveer 200 jaar geleden (zie I. 4). Hoe het ook zij, hun nautische achtergrond blijft levendig in een prauwlied waarvan de letterlijke tekst luidt:

*Wij zijn de Sor-mensen, drijvend  
Wij zijn de Sor-mensen, rechtop wegdrijvend van het strand  
Wij zijn de Sor-mensen, als beschermers  
Wij zijn de Sor-mensen, verbonden met het zeemilieu  
Wij zijn de Sor-mensen, en willen zeevaarders worden*

Naast de reeds vermelde verwantschapsclassificatorische betrekkingen die de Malibela's aangingen met onder meer de clans Mili en Su, groeiden er tevens aanverwantschappelijke contacten die ertoe leidden dat zij op den duur volledig opgingen in de Moi samenleving. Deze contacten wisselden niet alleen in duur en intensiteit maar verschilden, afhankelijk van de ligging van het vestigingsgebied, ook per subclan. Zo verzwagerde Malibela-Kalayifi zich met een subclan van de Kalaibins welke eveneens migreerde naar de Kalayifi en deed Malibela Kalasamanmala zulks met de naburige Osok-Abainso. Overigens vormden de Kalaibins eveneens een immigrantenclan afkomstig van Salawati. Daar vandaan hadden zij een speciale groente, Felinlas, meegenomen die zij plantten aan de oevers van de Malyat-rivier. De Kalaibins die daar bleven wonen, vernoemden zich naar deze groente terwijl de overigen verhuisden naar de Kalafemak-rivier. Op een goede dag ontstond er evenwel ruzie en dit leidde tot verdere afsplitsingen. Een aantal Kalaibins trok naar de Osok-Denlo's van wie zij zowel bruiden als een woonplaats aan de Kalayifi-rivier verkregen. Een laatste groep, tenslotte, trok naar een hoger gelegen gebied met veel damarbomen en worden om die reden Kalaibin-Segik genoemd.

Inmiddels zijn reeds enkele Moise (sub) clans ten tonele gevoerd en voor de duidelijkheid visualiseert Fig. 3 nog eens hun onderlinge samenhang. Hoewel het hier nog maar gaat om een gering aantal clans, toont deze samenhang nu al belangrijke componenten van de structuur waarop de Moi samenleving is gebouwd. Tijdens hun migraties en segmentaties kwamen de clans immers in contact met andere, waarmee zij zich ofwel verwantschappelijk (via de overdracht van grond)<sup>4</sup> ofwel aanverwantschappelijk (via de overdracht van bruiden) associeerden. Verstrooiing en verdichting gingen hand in hand en leidden in eerste instantie tot regionale weefsels van interlocale



contacten. Dit proces van interne regionalisering<sup>6</sup> blijkt uit het bestaan van acht Moi groepen met een eigen dialect:

1. Moi Kalasa, wonend 'aan de bovenloop' van de Warsumsum;
2. Moi Kalagedi<sup>6</sup>, wonend 'aan de middenloop' van de Warsumsum;
3. Moi Malamesinsa, wonend 'in de heuvels nabij de zee';
4. Moi Amber, de 'nieuwkomers';
5. Moi Malayik, wonend nabij de berg Malayik;
6. Moi Segin, wonend in het zuidwestelijk Moi gebied;
7. Moi Kelim, de 'binnenlanders';
8. Moi Wolala, wonend 'aan het kruispunt'.<sup>7</sup>

In Bijl. 1A is de verdeling van de clans over deze regio's aangegeven en vervolgens in Bijl. 1B de spreiding daarvan over de *huidige* dorpen. We dienen ons echter te realiseren dat deze dorpen een recente samenbundeling vormen van kleinere locale eenheden waarbij de regionale onderscheidingen tot op zekere hoogte vervaagden. Zo behoren de clans in Aymas tot zowel de Moi Amber als de Moi Malayik en maakt ongeveer een vijfde van de huishoudens in Kalasaman deel uit van niet-Amber groepen. Bovendien zij erop gewezen dat ook de onderscheidingen zelf betrekkelijk zijn. Niet alleen laten een aantal clans zich indelen bij meerdere groepen maar waren er tevens van meet af aan intensieve contacten tussen naburige regio's. Zulks blijkt uit de besproken lotgevallen van de Moi Amber: de clans Kalaibin, Kalawi, Malibela, Mili en Osok.<sup>8</sup> Nu nog onderhouden zij de in Fig. 3 aangegeven "verwantschappelijke" en aanverwantschappelijke bindingen met niet-Amber clans als Fami en Su.

Naarmate de regionale weefsels van interlocale contacten steeds meer vervlochten raakten, groeide een soort "wij"-besef dat uiteindelijk zou uitmonden in de aanduiding NĒ MOI, 'de Moi mensen'. "Zo'n wij-aanduiding met het daarmee corresponderende wij-gevoel", waarschuwt Trouwborst (1984: 124), "is uiteraard echter weinig exact: wie die 'wij' zijn blijft meestentijds in het vage, en wordt vaak bepaald door wie de 'zij' zijn tegen wie men zich wil afzetten". Niettemin waren er bij de Moi wel degelijk factoren werkzaam die in de loop der tijd bijdroegen tot een min of meer uitgesproken "wij"-besef waarvan, toegegeven, de begrenzing veelal flexibel is. Met name een gemeenschappelijke taal speelt in gebieden als het onderhavige, waar interpersoonlijke genealogische relaties de sociale structuur overheersen<sup>9</sup>, een voorname rol. Om nu de lezer een beeld te geven van de geografische positie van het Moi, is in Bijl. 2A een kaart opgenomen van de westelijke Vogelkop en de Raja Ampat-archipel. Deze kaart laat zien "wie de 'zij' zijn" waarvan de Moi zich onderscheiden maar ook hier is, evenals het onderscheid tussen de dialectgroepen, sprake van vloeiende overgangen (zie de "overgangsgebieden" D, F, K, Q, Y).

Vervolgens toont Bijl. 2B de classificatie van het Moi en de aangrenzende talen. De verschillende graden van taalkundige verwantschap onthullen iets van het proces van externe regionalisering waarbij de Moi samenleving, eenmaal gevormd op basis van grillige migratiepatronen, tegelijkertijd verweven raakte met andere taalgemeenschappen.<sup>10</sup> De wijze waarop en de mate waarin, dat blijft evenwel *conjectural history*. Voor meer concreet inzicht in het verdere verloop van de ontstaansgeschiedenis van de Moi samenleving, dienen we daarentegen het proces van externe regionalisering te bezien in termen van centrum-periferieverhoudingen. Immers: "Het is ... onmiskenbaar dat 'stammen' in dit gebied een recent verschijnsel zijn. Zij bestonden niet van oudsher, maar zijn ontstaan door aanrakingen met andere bevolkingsgroepen. Deze aanrakingen zijn direct of indirect teweeggebracht door bezoeken en vestigingen van explorateurs, uitheemse handelaars, missionarissen [en zendelingen, P.H.], onderwijzers en vertegenwoordigers van uitheemse overheden" (Pouwer 1982: 2). Anders gezegd: het aanzien van de huidige Moi samenleving is niet alleen het product van interne ontwikkelingen als migraties en segmentaties maar ook en vooral van haar externe opname in politiek-koloniale configuraties waartoe zij in de loop der tijd gingen behoren. In de volgende paragrafen worden deze configuraties toegelicht.

## 1.2 Invloedssferen omtrent het Moi gebied

Toen aan het begin van de 16de eeuw Portugezen en Spanjaarden als eerste Europeanen de Molukken bezochten, kwamen zij in aanraking met sultans die zetelden op de eilanden Ternate, Tidore en Bacan. Terwijl de eerste twee de alleenheerschappij over Halmahera bevochten, bleek die van Bacan doende zijn macht oostwaarts uit te breiden. Tot diens invloedssfeer behoorden de "Obi-Eilanden, Noord-Ceram, de Papoesche Eilanden en zelfs Onin op de kust van het eigenlijke Nieuw-Guinea"<sup>11</sup>. (Robidé van der Aa 1879: 353). Afgaande op mededelingen van Jezuïetenpaters uit de tweede helft van de 16de eeuw, is het niet uitgesloten dat de invloed van Bacan tevens reikte tot de Vogelkop. Er werd immers melding gemaakt van een zeker Noton waarin, aldus Tiele (gecit. in Haga 1884, I: 15), misschien Nottan aan de westkust van Nieuw Guinea is te herkennen. Zodoende was het Bacan, "welke staat het eerst eenig gezag over de Papoes uitoefende" (Robidé van der Aa 1879: 349). Haga (1884, I: 17) betwijfelt echter of er in de 16de eeuw al sprake was van een dergelijk gezag anders dan een indirecte overheersing via Seram en de Seramlaut groep. Het gegeven dat de namen Onin en Not(t)an afkomstig zijn uit "de Ceramse taal" (Hille 1905-'07: 253, 451), wijst inderdaad in die richting. Bovendien past hier de nuancering dat de landsnamen Seran (= Seram) en Wwanin (= Onin) reeds in 1365 stonden opgetekend als behorend tot de buitenbezittingen van het Javaanse rijk Madjapahit. Daarbij ging het vooral om de handel in massooi-bast<sup>12</sup>, door de

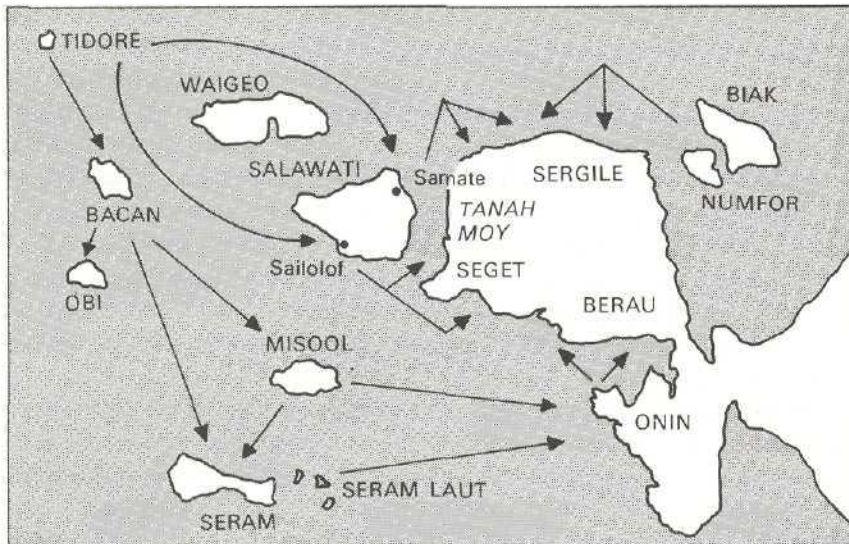


Fig. 4. Invloedsferen waarmee het 'Moyland' direct of indirect was vervlochten gedurende de 16de t/m de 19de eeuw: I. Tidore → Noord Salawati → Noordelijk Moyland; II. Tidore → Zuid Salawati → Zuidelijk Moyland; III. Tidore → (Bacan/Obi/Misool) → Seram/Seram Laut → Onin → Zuidelijke Vogelkop; IV. Biak/Numfor → Moyland

bewoners van Seram en Seramlaut betrokken van Onin en verscheept richting Java en Bali (Rouffaer 1908).<sup>18</sup>

Nog vóórdat in 1545 Inigo Ortiz de Retes namens de Spaanse kroon bezit nam van het eiland waaraan hij de naam Nueva Guinea gaf, verbleef de Portugees Jorge de Menezes gedurende 1526-'27 enige maanden in Versija. Deze ankerplaats zou overeenstemmen met het dorp Warsai en gelegen zijn aan de noordkust van de Vogelkop ter hoogte van het huidige Moi dorp Mega. Interessant is het detail dat zich op het eiland Biak in de Geelvink-baai eveneens een dorp Warsai bevond – reden waarom men in de literatuur twijfelt over de precieze localisering van Versija (Wichmann 1909-'12, I: 15). We vinden hier een der vroegste topografische aanwijzingen met betrekking tot de Biak-Numforse migraties die volgens Kamma (1947-'49, I: 365) stammen uit de periode van vóór het einde der 15de eeuw. Alvorens in te gaan op deze migraties vanuit oostelijke richting (zie I. 4), hervatten we onze beknopte inleiding met het oog op de invloedsferen die zich omtrent het Moi gebied opbouwden vanuit de westelijk gelegen Molukken en Raja Ampat.

Gaandeweg de 17de eeuw verzwakte de positie van het sultanaat Bacan. Al in 1627 meldt een zekere Zeijst: "Dit Coninckrijk, overvloedigh van alle lijftocht, is maer weynich ghepopuleerd. Het is een luy ende onachtsaem volck, 't welck eene oorsaake is, dat sij van een *machtich coninckrijk* tot desen hedendaegsche soberen staet sijn ghecomen" (gecit. in Robidé van der Aa 1879: 354). Het effect van een geringe bevolkingsomvang woog zwaar want de Molukse sultanaten vormden eigenlijk "zeeroverstaten" waarvan de macht uitsluitend gebaseerd was "op de manschappen, die zij voor hunne rooftochten uit hunne verschillende onderhoorigheden konden trekken. Zoodra de bewoners van Obi gevluht en die van Noord-Ceram afvallig waren, kon de uit den aard der zaak weinig hechte band tusschen Bacan en de Papoesche landen niet duurzaam blijven bestaan ..." (Robidé van der Aa 1879: 353). Als gevolg hiervan deed zich een machtsverschuiving voor ten gunste van Bacan's concurrent in deze regio, het sultanaat Tidore. In niet geringe mate werd deze verschuiving gestimuleerd en mogelijk gemaakt door de Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC). Ter bescherming harer specerijmonopolie werd in 1667 contractueel vastgelegd dat de VOC door Tidore werd erkend als "schuts- en beschermheer" terwijl de VOC op haar beurt "aan Tidore het monopolie van de handel op de Papoesche eilanden verzekerde" (Haga 1884, I: 92, 97; verg. Miedema 1984: 5).

*Onin* aen 't rellerende *Nova Guinca* valt zijn, 't welck even benoorden de Linie eindigt in een smalle snuit, genaemt *Kaep de Hoop*, wiens West-zyde, gelegen tegen over 't groote Eiland *Gilolo*, en de *Papoufche* Eilanden, heet *Sergille*, bewoond van een roofachtig Volk, grooter van stature dan d'andere *Papouin*, en die onder 't geleide van de *Tidorefen* ons zomtyts in *Amboina* komen bespringen om Menschen te rooven, gelijk noch geschied is in het

Als men van hier op *Onin* gekomen, en wat verder Noord op geloopt is, komt men by *Tanah Moy*, een zeer groot land, gelyk daar *Sergile* geheel op 't einde van die Noordhoek legt. Ieder land heeft daar zyn byzonderen Koning, en die van *Onin* staat onder den Koning van *Messowal*, gelyk die weêr onder den Koning van *Tidore*.

Fig. 5. Passages uit respectievelijk Witsens "Noord en Oost Tartarye" (1705) en Valentijns "Oud en Nieuw Oost-Indiën" (1726) met daarin vermoedelijk de eerste teboekstelling van *Sergille* en *Tanah Moy*

Maar er was nog een ander argument dat de VOC noopte tot een dergelijk contract: de Papoese zeeroverij. De landtong *Onin*, we noemden haar reeds, was niet alleen het centrum van de massooihandel maar vormde tevens een belangrijke schakel in de keten van slaventransporten. In een rapport uit 1684 van de natuurvorser Rumphius wordt een gedeelte van *Onin* gespecificeerd als "*Onin Lascar*, of 't Slaven

*Onin*, dewyl men aldaer niets anders handelt dan eenige magere Slaven, aen gekrulde haairen en leelijkheid d'andere *Papouën* of *Papous* gelijk" (Witsen 1705: 166; Rouffaer 1908: 316-7). Eveneens maakt Rumphius melding van de landstreek *Sergille*<sup>14</sup>, de westzijde van Kaap de (Goede) Hoop die de "smalle snuit" van Nova Guinea vormt (Fig. 5, links). In een publicatie uit 1726 (Valentijn 1856, I: 103) wordt deze landstreek wederom genoemd, nu in samenhang met *Tanah Moy* ("Moyland") dat "geheel op 't einde van die Noordhoek legt" (Fig. 5, rechts). Uit de afgebeelde passages is op te maken dat de *Moi* deel uitmaakten van een landstreek binnen het machtsbereik van koningen die in een onderlinge hiërarchie heersten over een "roofachtig volk". Onder geleide van Tidorezen bedreef dit volk mensenroof tot in Ambon toe. Dat deze slavernij al bestond aan het einde van de 16e eeuw blijkt uit mededelingen afkomstig van de Spanjaard Miguel Rozo de Brito. Aangekomen op Nieuw Guinea, door de bewoners *Botan* (= *Nottan*) genoemd, trof hij in de provincie *Segat* (vermoedelijk het huidige *Seget*) een grote marktplaats aan waar veel slaven werden verhandeld (Wichmann 1909-'12, I: 34).

In het zojuist genoemde contract van 1667 beloofde de Sultan van Tidore krachtig op te treden tegen de "rooverijen der Papoes, die oogluikend door de Tidoreesche regeering werden toegestaan, zoo zij al niet uitdrukkelijk op last des Sultans plaats hadden" (Robidé van der Aa 1879: 359). Van deze belofte, in latere contracten hernieuwd, kwam weinig terecht. De Sultan had immers belang bij de "rooverijen" die hem schatting in met name slaven opleverden. Bovendien was zijn gezag toen nog gering op de Papoese eilanden die hem onderhorig waren of die hij als zodanig claimde.

### 1.3 De "Papoese koningen"

De Papoese eilanden waarvan in historische bronnen sprake is, vormen de *Raja Ampat*-archipel. Deze naam is ontleend aan de vier *raja* ("koningen") die zich vestigden op *Waigeo*, *Salawati*, *Misool* en *Seram*. Zij werden geboren, zo wil hun oorsprongsmythe<sup>15</sup>, uit eieren aangetroffen in de nabijheid van de *Wawage*-rivier op Zuid *Waigeo*. De eerste was *Fun Giwar*, *raja* van *Waigeo*; de tweede *Fun Tusan*, *raja* van Noord *Salawati*; de derde *Fun Mustari*, *raja* van Zuid *Misool*; de vierde *Fun Kilimuri*, *raja* van Zuid-*Seram*. Bovendien maakt de mythe gewag van nog eens drie eieren waarvan één *Pin Take* bleek te bevatten. Deze vrouw wekte de toorn van haar broers op door ongehuwd zwanger te worden. Om die reden werd ze verbannen en dreef over zee naar het eiland *Numfor*. Daar ontmoette ze *Manarmakeri* die haar als zijn vrouw beschouwde. Vervolgens schonk *Pin Take* het leven aan een zoon, *Gurabesi*. Op een goede dag vertrok *Gurabesi* via *Manokwari* en *Sorong*, de respectieve noordoost- en noordwestpunt van de *Vogelkop*, naar *Waigeo*. Zijn oom *Fun Giwar* en diens zoon *Mereksopen* stonden echter op het punt af te reizen naar *Tidore* dat in oorlog was

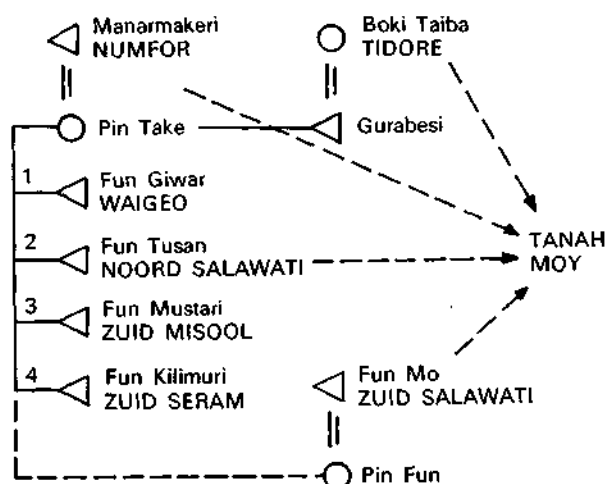


Fig. 6. Mytho-genealogische betrekkingen der Raja Ampat vorsten (naar Van der Leeden 1983: 229). Met pijlen is aangegeven vanuit welk hunner gebieden politieke invloed werd uitgeoefend op het "Moyland"

met Ternate. Gedrieën hielpen zij de sultan van Tidore aan de overwinning en als beloning kreeg Gurabesi diens zuster Boki Taiba ten huwelijk. Met deze prinses keerde hij terug naar Waigeo, het mythologische centrum van de Raja Ampat.

Tot het mythencomplex van de Raja Ampat behoren echter ook de lotgevallen van Fun Mo, 'koning der Moi'. Deze huwde met Pin Fun die volgens Mansoben (1983: 185) verwant was aan de *raja* van Noord Salawati. De mythe verhaalt hoe een man en vrouw, op weg naar hun tuin, in het struikgewas een ei vonden. Ze stopten het in hun draagtas en keerden huiswaarts. De volgende dag brak het ei open en kwam er een baby uit die zij voedden met suikerriet. Om die reden kreeg hij de naam Ulbisi ('grootgebracht met behulp van suikerriet'). Volwassen geworden, werd Ulbisi de koning van de Moi mensen. Deze Fun Mo vervaardigde een prauw en er ontstond een rivier, de Malyat geheten. Van daaruit voer hij in zuidelijke richting door de Sele-sstraat en bereikte het eiland Sabba. Vervolgens trouwde hij met prinses Pin Fun die daar eveneens was aangeland. Zij vertrokken naar de zuidkust van Salawati en vestigden zich te Sailolof. Dit werd het centrum van waaruit Fun Mo, met als adellijke titel *kapitan laut*, zijn macht uitbreidde over de zuidwestelijke Vogelkop.<sup>18</sup>

In een analyse van de beide dynastieke oorsprongsmythen, thematiseert Van der Leeden (1983; 1989) onder meer de legitimering van zowel de politieke macht der *raja* afstammelingen als ook de reikwijdte hunner vorstendom. Van oost naar west loopt de lijn Numfor-Tidore, van noord naar zuid de lijn Waigeo-Seram. Het zijn, inderdaad, deze lijnen waarbinnen de Moi samenleving was vervlochten met externe machtscentra. Daarbij speelden Biak-Numforse migranten een centrale rol; zij vormden de schakels tussen de Moise binnenlanders en uitheemse machthebbers.

#### 1.4 Biak-Numforse migraties

In de (mythische) voetsporen van Gurabesi vonden er Biak-Numforse migraties plaats naar onder meer de noordkust van de Vogelkop.<sup>17</sup> In I. 2 werd reeds gewezen op de nederzetting Warsai. Hierheen zeilde, aldus de overlevering opgetekend door Van der Goot (1938-'39: 415), een prauw met inzittenden behorende tot vier verschillende clans en gezeten in de volgorde: 1. Warwei; 2. Gifilem; 3. Siwolo; 4. Mealim. Aangekomen bij de Mega-rivier, stapten allen uit behalve Warwei die doorvoer naar Sorong. Terwijl Gifilem aan de kust bleef, trokken de leden van de overige twee clans het binnenland in. Siwolo vermengde zich aan de monding van de Kalayili en Kalamede met de Moi terwijl Mealim dat deed met de Madik in Sainkedoek.<sup>18</sup> Over laatstgenoemde clanleden meldt Crockett (1942: 45) dat zij niet verder wilden trekken, opgetogen als ze waren door het aangetroffen sagomoeras en de heldere waterstromen vol garnalen en paling.

Aan de monding van de Mega-rivier vestigden zich eveneens Biakkers van de Mar clan die later in oostelijke richting werden opgenomen door de oorspronkelijke bevolking waaraan zij de naam Karon ('binnenlanders') gaven (Kamma 1951-'52: 2; Sanggenafa 1984: 30). Dit integratieproces gold evenwel niet voor alle Biak-Numforse migrantengroepen. Naast de reeds genoemde clan Warwei, ankerden tevens leden van de clans Mansamber en Warfandu in de haven van het eiland Doom. Zij behielden hun identiteit, vormden het dorp Sorong en zouden een voorname rol gaan spelen in de externe contacten der Moi mensen. Dit laatste in tegenstelling tot leden van Numforse clans als Amberpoon, Anggradifu en Rumsarai. Dezen vestigden zich ondermeer op de eilanden Yefman en Sasi in de zeestraat tussen Salawati en de westkust van het Moi gebied.

Sinds de eerste Biak-Numforse migraties op gang kwamen, zoals gezegd vóór het einde der 15de eeuw (Kamma 1947-'49, I: 365), bleven zij gedurende honderden jaren aanhouden. Bovendien veranderden de nieuwkomers nogal eens van woonplaats voor zover zij niet (meteen) opgingen in de oorspronkelijke bevolking. Een voorbeeld van woonplaatswisseling vormde "Roemangaij" ten zuidwesten van de eilanden Amsterdam en Middelburg. In 1705 bereikten de schepen van Jacob Weyland deze ne-





Fig. 7. De noordwestkust der Vogelkop vanaf Kaap de Goede Hoop tot en met de Seremoek-baai, aan het eind van de 19e eeuw

gorij<sup>19</sup>, “zijnde d’eerste welke door d’onse op d’vaste kust beseijlt is”. In een voetnoot hierbij, spreekt Haga (1884, I: 163) het vermoeden uit dat het ging om een negorij ter hoogte van de dorpen Mar en Warsai. In latere reisverslagen werd echter geen melding meer gemaakt van “Roemangaij” op de noordkust bewesten Kaap de Goede Hoop. Zulks gold ook voor de negorij “Sorong Massomberie” die, eveneens in 1705, door Jacob van Geyn en Pieter Leyn gelocaliseerd werd op de kust van Nieuw Guinea (Leupe 1875: 229) maar daar later niet meer blijkt te liggen. Mogelijk is hier de negorij Mansamber bedoeld die nu op het eiland Doom is gelegen. Tenslotte vormden de wisselende ligging van Mar en Warsai, nog afgezien van hun oorsprongsdorpen op Biak, een derde voorbeeld van de mobiliteit der Biak-Numforse migranten. In 1887/8 constateerde De Clercq (1893: 166) dat de inwoners van beide dorpen waren verhuisd van de monding der Mega naar die der Wewe. Daarna bleken zij echter geremigreerd om in 1902 door Hille (1905-'07: 203) weer te worden aangetroffen aan de Wewe.

Hoe ver de Biak-Numforse migratiegolven konden reiken, toont de spreiding der Sawai clan die zich aanvankelijk vestigde op de landtong Patani van Oost-Halmahera



(zie Fig. 1). Vandaaruit ontwikkelden de Sawaiërs zich tot een eigen volk met nederzettingen in de Raja Ampat en zelfs de centrale Molukken, blijktend uit namen als Njandesawai ('landpad der Sawai') op Waigeo, Jensawai ('strand der Sawai') op Batanta en Sawai op Seram (Kamma 1947-'49, 1: 368; 1954: 23). Gedurende deze migraties maakten de Biak-Numforen kennis met ijzeren voorwerpen en de productie daarvan. Vooral op Patani en het oostwaarts gelegen eiland Gebe leerden zij de smeedtechnieken van uitgloeien, vormgeven en harden. Dit ambacht gingen zij benutten als reizende smeden. Hun ijzerproducten werden gewilde ruilgoederen met een aanzuigende werking op binnenlanders (Kamma 1961c: 11; 1973: 25). De Moi vormden hierop geen uitzondering. Zij maken melding van een speciale migrantengroep, de zogenaamde *orang As*, waarmee in vroeger dagen die ijzerproducten geruild werden. Deze 'Asmensen', of kortweg 'As' – in een reisverslag uit 1871 getypeerd als de "beste ijzersmeden dezer streek" (Robidé van der Aa 1879: 58) – bleken desgevraagd afkomstig uit de Raja Ampat en Halmahera (Patani) en wonen nu nog in de Moi dorpen Asbaken en Mega. Mogelijk gaat het hier om afstammelingen van de zojuist genoemde Sawaiërs maar zeker is dat hun veronderstelde herkomst niet alleen overeenstemt met de ijzerroute naar de noordkust van de Vogelkop maar tevens met de aanwezigheid van Pataniërs, Salawatiërs en Gebinezen waarover, aldus Miedema (1984: 6), de zending Van Hasselt in 1888 bericht.

Dat de As mensen oorspronkelijk inderdaad afkomstig zijn uit Biak, om precies te zijn uit het dorp Sopendori, blijkt uit een interview met de huidige *sengaji* Baharudin

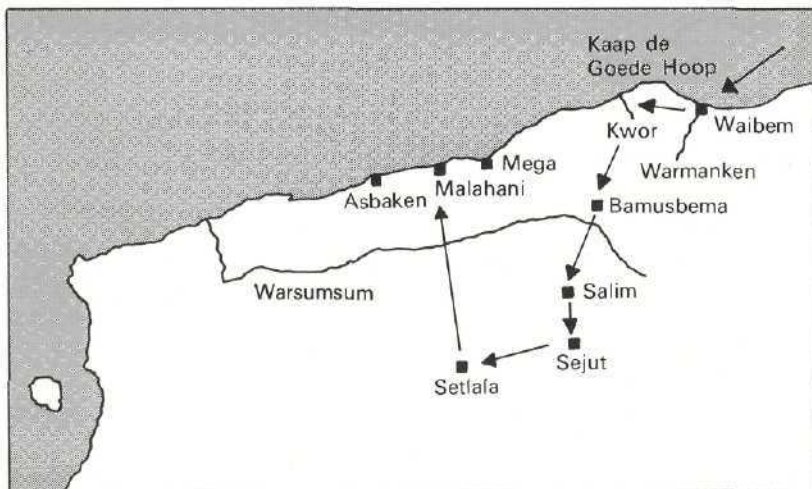


Fig. 8. Migratieroute van de voorouders der As mensen na hun aankomst te Waibem en uiteindelijk voerend naar het Moi dorp Malahani

Banggai, ook wel *sengaji As* genaamd.<sup>20</sup> Zijn voorouders maakten, evenals een aantal andere uitheemse migrantengroepen, een zwerftocht door het binnenland alvorens hun definitieve bestemming te vinden in het Moi gebied. Daarbij gingen de As mensen, en dat is bijzonder, niet op in de oorspronkelijke bevolking terwijl zij het gebied van maar liefst drie tribale groepen (Karon, Madik, Moraid) doorkruisten. De gevolgde migratieroute zoals verhaald tijdens het interview, laat zich als volgt samenvatten (zie Fig. 8). Aangekomen in de kustplaats Waibem, gingen de voorouders vissen in de Warmanken-rivier. Toen zij echter wilden terugkeren, trad de duisternis in en zodoende was het voetpad onvindbaar, zeker toen ook nog eens een hevige regenbui losbarstte. In westelijke richting naar de monding van de Kwor lopend, besloten zij te overnachten in het binnenland van het Karon gebied. De volgende ochtend liepen zij verder naar Bamusbema, staken de Warsumsum over en bereikten het Madik dorp Salim. Via Sejut kwamen zij vervolgens aan in het grensgebied van de Moraid en Moi waar te Setlala een ontmoeting plaats vond met de clans Meginsobu en Segamuk behorend tot de Moi 'aan het kruispunt' (Moi Wolala, zie I.1). Vanuit Setlala ving tenslotte het laatste gedeelte van de zwerftocht aan. Onderweg ontmoetten zij in het gebied van de Moi Kalasa, 'aan de bovenloop' van de Warsumsum (zie I. 1), de clans Bissulu en Mulu waarna zij zich definitief vestigden in het dorp Malahani.

### 1.5 Externe regionalisering

De Biak-Numforse immigranten<sup>21</sup>, althans degenen die niet opgingen in de Vogelkopbevolking, zouden een bemiddelende rol gaan spelen in de externe contacten der binnenlanders. Gevestigd op strategische punten aan de kust, beheersten zij de "toegangspoorten" naar het oprijzend gebergte (Kamma 1947-'49: 540). Volgens overlevering kwam het eerste contact tussen de immigranten en de Moi in het binnenland tot stand via honden die aan de kust rondscharrelden en gelokt werden met voedsel (verg. Kamma 1961c: 14; 1973: 31). De nieuwkomers namen een stuk rotan, maakten dat soepel, legden er een aantal knopen in en verbonden de uiteinden met een visgraat (KUMAN). Deze TUMPE<sup>22</sup> werd om de nek van de gelokte hond gehangen waarvan de aanblik bij aankomst onder de betreffende Moi mensen aanvankelijk schrikreacties oproep. Niettemin begrepen ze de bedoeling en trokken op het "afgesproken tijdstip" naar de kust. Daar aangekomen werd kennis gemaakt met de immigranten en vanaf die tijd ontstonden er ruilcontacten.

De soorten goederen die daarbij betrokken waren, zijn in Fig. 9 gegroepeerd op grond van hun aanwending: de Moi voorzagen in middelen om te leven (I), te wonen (II) en (verder) te ruilen (III, IV); de immigranten voorzagen in middelen om het lichaam te tooien (A, B) en te jagen (C). Overigens is het schema van de goederenruil niet uitputtend en de groepering enigszins willekeurig. Zo vormde damar bij de im-

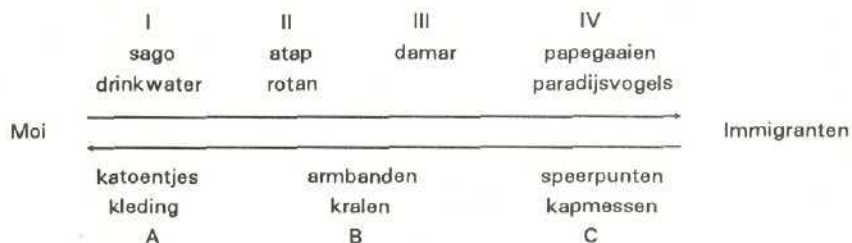


Fig. 9. Goederenruil tussen de Moi en Biakse immigranten aan de noordwestkust van de Vogelkop. De inheemse goederen zijn aangegeven met cijfers, de uitheemse met letters. Toelichting: sago = merg van de gelijknamige palm dat als hoofdvoedsel dient; atap = palmbladeren voor dakbedekking; rotan = stengels van de gelijknamige klimpalm, gebruikt als bindmiddel bij onder meer huizenbouw; (witte) damar = hars dat al brandend zorgt voor verlichting en tevens diende als grondstof voor lakken en vernissen; papegaaien en paradijsvogels, met name hun vedertooi verwerkt in damesornamenten, vonden gretig aftrek op de Europese markt.

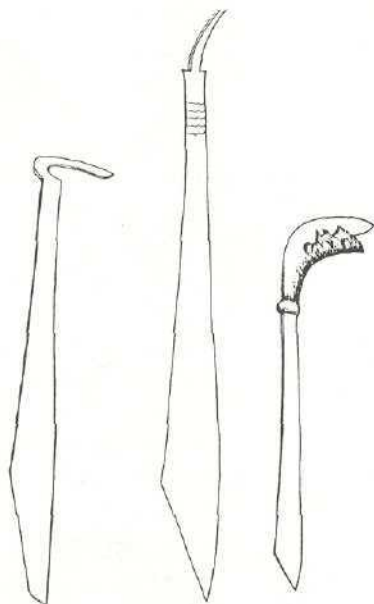


Fig. 10. Drie categorieën kapmessen (sing) die onder de Moi zijn gaan behoren tot de ceremoniële waardegoederen (Bron: Kamma 1973: 37).

Links: SING WAK (lengte: 60 cm; max. lemmerbreedte: : 6,5 cm).

Midden: SING LAIN (lengte: 75 cm; max. lemmerbreedte: 6,5 cm).

Rechts: SING SORONDI AMBER (lengte: 40 cm; max. lemmerbreedte: 3,5 cm)

migranten misschien niet alleen een ruilgoed maar eveneens, als lichtbron, een gebruiksgoed; zo werden kapmessen door de Moi tevens buiten de jacht gebruikt; zo sierden de verworven katoentjes mogelijk ook toen al de Moise raamkozijnen. Waarover echter geen twijfel kan bestaan is de ceremoniële betekenis die de goederen B en C kregen nadat zij onder de Moi gingen circuleren als huwelijksgift en bruidsprijs (zie Hfdst. II). Overigens hadden deze goederen vóór hun introductie in het Moi gebied reeds een dergelijke betekenis binnen het Biak-Numfoorse cultuurgebied. In zijn uitvoerigste geschrift over dit "ijzercomplex", toont Kamma (1973) drie kapmessen (SING, *parang*) die tot op heden onder de Moi circuleren en waarvan Fig. 10 een verkleinde weergave is. De herkomst van één daarvan, SING LAIN ('kapmes van Seram'), bevestigt de wijde vertakking der interregionale ijzerroute.

Naarmate de (ruil) contacten intensiever werden, groeide het aantal Moi en Biakkers dat zich al dan niet tijdelijk vestigde aan de kust. Laatstgenoemden leerden de taal der Moi mensen en huwden op beperkte schaal hun bruiden. Deze wederzijdse afhankelijkheid bleek bijvoorbeeld ook toen het strand van Malahani overmatig te lijden kreeg van golfslag. Een gedeelte van de dorpelingen moest verhuizen naar Asbaken respectievelijk Sawatut en degenen die daartoe besloten behoorden zowel tot de Moi als de (Biakse) As mensen.<sup>23</sup> Hieraan moet echter haastig worden toegevoegd dat genoemde afhankelijkheid gedurende lange tijd het karakter had van onderhorigheid, een gegeven dat essentieel is voor een goed begrip van de Moise geschiedenis. De Biakse immigranten beheersten immers niet alleen de "toegangspoorten" naar het binnenland maar vormden tevens de voorposten van een politiek-koloniale configuratie waarvan de Tidorese sultan het centrum vormde. Het is hier dat we kunnen aanknopen bij de voorafgaande paragrafen. Voor de duidelijkheid nog even samenvattend: terwijl in de eerste paragraaf enkele facetten van de sociaal-culturele ontstaansgeschiedenis der Moi samenleving werden belicht, oriënteerden we ons in de tweede tot en met de vierde paragraaf op de belangrijkste partijen die een rol hebben gespeeld in de politiek-koloniale configuratie waarmee de Moi samenleving vervlochten raakte. Met andere woorden, in aansluiting op de interne regionalisering vraagt nu de externe om nadere toelichting.<sup>24</sup>

Zowel de Biakse nederzettingen Mansamber, Warwei en Warfandu op het eiland Doom – tezamen drie wijken van Sorong vormend – als die van Mar en Warsai, maakten deel uit van de zogenaamde "negen negorijen" (*negeri sembilan*) die volgens De Clercq (1889: 1299; 1893a: 159) en Hille (1905-'07: 238-240) van oudsher gerekend werden tot de invloedssfeer van de Tidorese sultan.<sup>25</sup> Hoewel volgens Hille (1905-'07: 468) valt te betwijfelen of ook de As dorpen behoorden tot de "negen negorijen", feit is dat "Aas", naast "Warassaij" (= Warsai) en "Maar" (= Mar), reeds in een Memorie van Overgave uit 1710 genoemd werd in een opsomming van plaatsen die "onder Tidors kroon resorteeren op de vaste kust van Nova Guinea" (Haga 1884, I: 193).

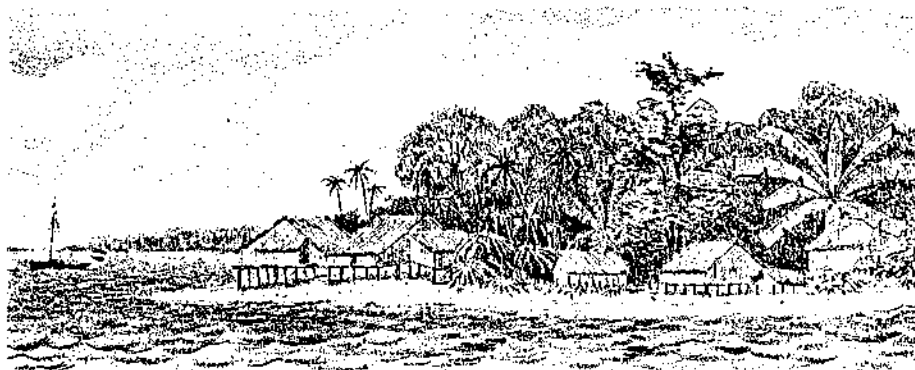


Fig. 11. De negorij Sorong op het eiland Doom  
aan het eind van de 19e eeuw (Bron: De Clercq 1893b: 52)

Vermoedelijk is de twijfel van Hille terug te voeren op de verschillende posities die Sorong en As<sup>26</sup> innamen binnen de externe machtshierarchie. Terwijl Sorong rechtstreeks onder Tidore stond, was As daarmee verbonden via de "Papoese koning" (raja) van Noord Salawati (zie I.2, I.3). Robidé van der Aa (1879: 218-9) licht deze band als volgt toe: "De Radja van Salawatti gaat twee maal in de drie jaar naar Tidor, bij welke gelegenheid hij aan den Sultan, den Kapitein-laut<sup>27</sup> en den Sekretaris de door hem verschuldigde belastingen voldoet. Zij bestaan uit de volgende goederen: 1e Voor Salawatti aan den Sultan: 50 bereide vogelhuiden, twee slaven, zonder onderscheid van leeftijd of kunne, en drie of meer, doch in geen geval minder katties<sup>28</sup> schildpad, eerste kwaliteit; aan den Kapitein-laut als geschenk een waarde van f 50 aan onbereide vogelhuiden, schildpad, tripang<sup>29</sup> of sago; aan den Sekretaris als geschenk zes bereide vogelhuiden. 2e Voor de negorijen Has, Maar en Warsai<sup>30</sup> aan den Sultan drie slaven. Bij gemis aan slaven wordt voor elken slaaf opgebracht: 20 bereide vogelhuiden, vijf katties schildpad of wel één pikol<sup>31</sup> tripang. De meeste slaven worden verkregen van den stam Karoon, die in het gebergte achter Kaap de Goede Hoop tussen 132° en 133° O.L. van Greenwich woont; volgens het algemeen gerucht zouden onder dezen stam veel menscheneters gevonden worden, hetgeen bevestigd werd door den Radja. De Radja van Salawatti heft alleen belasting op dit eiland en in de drie bovengenoemde negorijen; waar op andere plaatsen der Noordkust van Nieuw-Guinea belasting aan den Sultan van Tidor wordt betaald, geschiedt dit geheel buiten zijne tusschenkomst".

Voor de Moi bevolking maakte het genoemde positieverschil tussen Sorong en As weinig uit. In beide gevallen waren zij onderhorig aan immigranten die hen

“verplichtten” tot de levering van goederen zoals gespecificeerd in Fig. 9.<sup>32</sup> Gezien hun belangstelling voor hetgeen in ruil kon worden verworven, was er bij de Moi niettemin sprake van een zekere vrijwilligheid. Bovendien is hier vermoedelijk nog een andere factor werkzaam. Zoals blijkt het bovenstaand citaat, maakten slaven deel uit van de schatting die de *raja* van Salawati verschuldigd was aan de sultan. In historische bronnen worden de Moi evenwel niet genoemd als een der samenlevingen waaruit slaven werden betrokken zoals bijvoorbeeld uit de Karoon of het achterland van de Amberbakenkust beoosten Kaap de Goede Hoop (zie Miedema 1984: Hfdst. I). Wellicht is de achtergrond hiervan te vinden in de passage van een reisverslag uit 1875/1876 waar de hoofden van de negorij Sorong ter sprake komen. Er wordt gemeld dat hun gezag reikt tot Has en dan volgt de zinsnede: “Met de Alfoeren of bergbewoners komen zij weinig in aanraking, dan alleen tot het verkrijgen van slaven; daartoe gebruiken zij tot tusschenpersonen menschen van een bevrienden naburigen stam. Volgens hunne opgaaft brengen zij jaarlijks drie slaven naar Tidor” (Robidé van der Aa 1879: 221). Deze niet met name genoemde “bevrienden naburigen stam” betreft naar alle waarschijnlijkheid de Moi. Dit wettigt het vermoeden dat zij een soort buffer vormden tussen de immigranten en de dieper in het binnenland wonende samenlevingen (= Alfoeren), gelijk de Biakse migranten bufferden tussen Tidore en de Vogelkop. Gezien de geografisch ligging van hun gebied, hebben van alle noordelijke Vogelkop samenlevingen de Moi het langst en meest intensief onder invloed gestaan van de Tidorese sultan en diens vazallen. Of zoals Crockett (1942: 42), die in de jaren '30 onderzoek deed te Sainkedoek onder de naburige Madik, dit gegeven op stuitende wijze psychologiseert: “The Moi ... were ugly, black, and obsequious from long subjection to the minions of the Tidorese Rajahs”.

Een tweede mogelijke aanwijzing dat de Moi een soort buffersamenleving vormden is gelegen in het feit dat er aparte allianties bestonden tussen de onderscheiden immigrantengroepen en de Moi clans. De hoofden van eerstgenoemden, die de titel *sengaji*<sup>33</sup> droegen, hadden elk een aantal clans onder zich. In Bijl. 3 is hiervan een overzicht gegeven waarbij de aantekening dat verschillende geslachten van één clan konden ressorteren onder meer dan één *sengaji* (SANDI) en respectievelijk de *raja* van Salawati (FUN TUSAN) of *kapitan laut* (FUN MÒ).<sup>34</sup> Zoals reeds gezegd, stonden de As mensen via de *raja* van Salawati in onderhorigheid tot de sultan van Tidore (FUN TERO).





## De circulatie van *kain timur*

### II.1 Weefsels van wederkerigheid

Tot de belangrijkste goederen die onder de Moi circuleren als huwelijksgift en bruidsprijs, behoren geweven doeken die bekend staan onder de naam *kain timur*, 'oosterse doeken'. Deze doeken kregen het predikaat "oosters" omdat zij afkomstig zijn van Timor in de Indonesische Nusa Tenggara-archipel, zo luidde steevast de toelichting die informanten gaven. Ofschoon met Timor tevens verschillende naburige eilanden bedoeld zijn, blijkt evenwel dat de herkomst van de *kain timur* een grotere geografische spreiding moet worden toegekend. Historische bronnen hieromtrent noemen onder meer: Bali, Lombok, Sumbawa, Bima, Aru, Seram en Goram – alle gelegen op de handelsroute van Java, via de Molukken, naar Nieuw Guinea. Gezien de richting van deze route, vermoedt Miedema (1984: 74) dat het predikaat "oosters" veeleer verwijst naar de ligging van het gebied waarvoor de doeken bestemd waren. Hoe het ook zij, eenmaal aangevoerd op de zuidkust van de Vogelkop, werden *kain timur* geruild tegen slaven, paradijsvogels, aromatische boombast en andere bosprodukten. Van daaruit vonden zij hun weg naar het binnenland en zouden in wisselende mate van tempo en intensiteit uitgroeien tot ceremoniële waardegoederen. Het is echter moeilijk om deze ontwikkeling exact te periodiseren. De vroegste mededeling omtrent de ruil van doeken tegen slaven dateert uit het begin van de 16de eeuw, hetgeen erop duidt dat het *kain timur* stelsel zich reeds zo'n 400 jaar geleden in rudimentaire vorm ontwikkelde in het achterland van de zuidkust (Miedema 1990: 5). Dit achterland, het gebied rond Ayamaru, ging fungeren als centrum van waaruit de doeken circuleerden door de gehele Vogelkop. Analyse van migraties en intertribale huwelijksrelaties maken het voor Miedema aannemelijk dat de noordoostelijk wonende Kebar tenminste 200 jaar geleden kennis namen van de *kain timur*.

Het is goed mogelijk – de onderzoeksgegevens staan niet toe om hierover uitsluitel te geven – dat ook onder de Moi, ten opzichte van Ayamaru in een vergelijkbare perifere positie als de Kebar, rond 1800 de eerste doeken circuleerden. Wel staat vast dat de aanvoerrouten van de doeken gedurende lange tijd, tot de Japanse bezetting in 1943, niet via de kust liepen. Dit blijkt uit de inheemse termen voor *kain timur*: MELE DEK of het minder frequente MELE KELIM, 'binnenland-doeken'.<sup>35</sup> Hiermee in



overeenstemming wordt soms eveneens gesproken van *kain hutan* waarover Miedema (1984: 79) opmerkt: "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 ... en niet naar de (noord)kust".

Dit neemt niet weg dat de Moi tevens 'zee-doeken' (MÈLE TASIK) kennen. Deze zijn sinds W.O. II, toen er een doekenschaarste optrad als gevolg van onder meer het wegvallen der handelscontacten aan de zuidkust, aangevoerd via de noordkust waar zij tot op de dag van vandaag door handelaars te koop worden aangeboden. Hoewel zee-doeken qua patroon en formaat vrijwel niet verschillen van binnenland-doeken en eveneens behoren tot de *kain timur*, staan ze bij de Moi in minder aanzien vanwege hun geringere kwaliteit. Hoe ouder en dus langer het zwerfverleden van een doek, des te begerenswaardiger de verwerving ervan. Zo toonde iemand mij, gezeten bij een doekencollectie die hij zojuist van de bruidnemende partij had weten los te praten, een oud en rafelig exemplaar waarover hij behoedzaam zijn wijsvinger liet glijden. 'Stamt uit de Portugese tijd', sprak hij op een toon die tegelijkertijd vreugde en ontzag verried.<sup>36</sup>

Een derde groep doeken bestaat uit zogenaamde *kain cita*, duidelijk te onderscheiden van *kain timur* die gewezen zijn nadat de schering- en/of inslagdraden een *ikat* behandeling hebben ondergaan.<sup>37</sup> *Kain cita* (MÈLE LABA) daarentegen is de benaming voor machinaal geverfde en/of bedrukte katoenen lappen, ook wel *sits* of *katoentjes* genaamd. In historische bronnen sinds de 17de eeuw wordt deze groep doeken, waarbij zich begin 18de eeuw Europese fabriekskatoendrukken voegen, genoemd als deel uitmakend van de handel op de noordkust van de Vogelkop.<sup>38</sup> In Hfdst. I. 5 (Fig. 9) is deze handel geschematiseerd en het gaat bij de daar genoemde 'katoentjes' dus om *kain cita*. Opvallend is dat zij de enige doeken zijn die ook een (niet-ceremonële) gebruikswaarde kunnen hebben als gordijn of damesrok en in vroeger dagen als schaamgordel. Per strekkende meter worden *kain cita* tegenwoordig gekocht in de winkels van Sorong om bij thuiskomst verknipt te worden tot handzame afmetingen. Deze 'winkeldoeken' (*kain toko*) bezitten dan ook de laagste status zowel in de doekenhiërarchie als onder de overige nog te noemen huwelijks giften en bruidsprijscomponenten. Een status die overigens groter is wat betreft oude *cita* doeken die in de loop der tijd zijn opgeklommen tot *kain timur* niveau. Uiteraard piekert men er niet over om daarvan een gordijn of damesrok te maken. Er is zelfs een oude *cita* soort die in de doekenhiërarchie, als 'vertegenwoordiger van de koninginendoek', de tweede plaats is gaan bezetten (zie II. 2). Een ander voorbeeld van gegroeide status, zij het in mindere mate, bieden oude 'streep-doeken' (MÈLE WÖR, *kain setrep*) waarvan

in Europa pyama's werden vervaardigd. In de Nederlandse tijd waren deze doeken volop voorhanden maar zij zijn sindsdien schaars geworden.

Hoezeer de Moi gehecht zijn aan het *kain timur* stelsel blijkt uit geopperde typeringen als: 'De doeken functioneren gelijk een leger dat de samenleving beschermt tegen vijanden'; 'De doeken zijn te vergelijken met een tuinomheining die verhindert dat bosvarkens de gewassen vernielen en opvreten'; 'De doeken brengen SINIFAGU ('eensgezindheid', 'samenwerking') tot stand'; 'Partners in doekenzaken spelen een soortgelijke rol als de Volkenbond'; 'De doeken zijn vreedstichters'. In dergelijke typeringen wordt aan *kain timur* een tweeledige functie toegeschreven. Enerzijds waarborgt hun circulatie een geordend verloop van het sociale verkeer, met name op het vlak van de huwelijksregulering. Anderzijds wordt verstoring daarvan (moedwillige vernieling, ruzie, overspel, het aanroepen van "kwade krachten") door tussenkomst van de doeken geneutraliseerd.

Dit neemt niet weg dat de doekencirculatie zelf nogal eens storend werkt op het sociale verkeer. Vastgelopen bruidsprijsonderhandelingen die eindigen in een vechtpartij, zijn en vooral waren geen uitzondering. Ik herinner me hoe op een ochtend, de dauwdruppels waren amper verdampt, een vrouw luidruchtig door het dorp liep om haar ongenoegen te uiten over een waardevolle doek die deel uitmaakte van de bruidsprijs voor haar dochter. Bij de verdeling had zij daar tevergeefs aanspraak op gemaakt en het meningsverschil leidde tot geruk en gepluk aan de omstreden doek. Ternauwernood had men een handgemeen weten te voorkomen en boos was zij weggelopen. Uit dit voorbeeld zou kunnen worden afgeleid dat het bij de verwerving van *kain timur* gaat om het bezit ervan. Er is echter sprake van het tegendeel. Een doek behoort te zwerven, van hand tot hand te gaan, en het wordt als sociaal ervaren om doeken op te potten. De ratio hiervan is gelegen in het beginsel van wederkerigheid tussen (bruid)gever en (bruid)nemer.

TE MÈLE BAM, 'Moge mijn doeken hier blijven' – dat zijn de woorden die tot vier keer toe plechtig worden uitgesproken door iemand van de bruidnemers op het moment dat een collectie huwelijksgoederen wordt overgedragen. De spreker zet zijn woorden kracht bij door even zoveel keer zachtjes te trekken aan een der draagtassen die, zwaar beladen met *kain timur*, door vrouwen van de bruidgevende partij weldra huiswaarts worden getorst. Aldus hoopt men te bewerkstelligen dat de doeken, ofschoon zij zullen uitzwermen in de vier windrichtingen, hun 'geest' achterlaten. Deze uitdrukkelijke duiding van een informant doet sterk denken aan passages in *Essai sur le don* waar Mauss ingaat op "l'esprit de la chose donnée" bij de Maori. Met name de volgende passage trekt in dit verband de aandacht: "Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui" (1978: 159). Of zoals genoemde

informant het nog eens benadrukte in vrijwel dezelfde formulering: *hubungan itu tinggal*, 'die band blijft voortduren'.

Het is inderdaad de tweeledige band zowel tussen geveer en nemer als tussen geveer en gift die onder de Moi zo'n kenmerkende rol speelt bij de circulatie van *kain timur*. De hieruit voortvloeiende weefsels van wederkerigheid, door de doeken gesymboliseerd en gerealiseerd, vormen het thema van onderhavige hoofdstuk. Daarmee zoek ik aan te tonen dat de Moi samenleving geen uitzondering vormt op de conclusie die Van der Leeden (1960: 136) trekt ten aanzien van de sociale structuur in geheel Nieuw Guinea: "In all respects, exchange is the great stabilizing factor in the relationships between individuals and between groups".

Terwille van begripsmatige scherpte is het zinvol om onderscheid te maken tussen enerzijds wederkerigheid en anderzijds uitwisseling, ruil en circulatie. Wederkerigheid betreft "la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui" (Lévi-Strauss 1967: 98). Het gaat om het algemene, niet verder herleidbare, beginsel dat ten grondslag ligt aan sociaal verkeer. Anderzijds zijn uitwisseling en ruil te beschouwen als uitingvormen van wederkerigheid (Trouwborst 1978: 185) die in hun totaliteit worden aangeduid met het begrip circulatie.<sup>39</sup> Vervolgens ligt een tweede onderscheid verval in het betekenisverschil tussen de begrippen uitwisseling en ruil. Wanneer het accent ligt op vriendschap en/of gedeelde belangen tussen geveer en nemer, is er sprake van een uitwisselingsrelatie. Overheerst echter een antagonisme en is de waardebeoordeling van de circulerende goederen beslissend, dan onderhouden betrokkenen een ruilrelatie. We hebben hier overigens niet van doen met een scherp afgebakende tweedeling: uitwisseling en ruil laten zich vaak moeilijk onderscheiden waar meervoudige belangen in het geding zijn. Daarom is het correcter om te spreken van twee polen waartussen, afhankelijk van het soort binding tussen geveer en nemer, een aantal mengvormen van uitwisseling en ruil zijn te localiseren (Pouwer 1955: Hfdst. VI. 8).<sup>40</sup> Deze nuancering dienen we niet uit het oog te verliezen wanneer in het navolgende begrippen gehanteerd worden die behoren tot de domeinen van uitwisseling en ruil.

Ook de Moi hanteren een terminologie die het betekenisverschil tussen beide uitingvormen van wederkerigheid tot uitdrukking brengt. Zo maken zij onderscheid tussen 'levende' en 'dode' *kain timur*, circulerend in respectievelijk uitwisselings- en ruilcircuits. De schenking van een 'levende doek' (MELE WALA) voedt de vriendschap en dient op termijn beantwoord te worden met een *tegen-gift* waarvan een gedeelte functioneert als *toe-gift*. Een 'dode doek' (MELE WAGI) maakt daarentegen meestal deel uit van een bruidsprijsbetaling en wordt in die hoedanigheid "geruild" tegen (het reproductief vermogen van) andermans zuster. Hoezeer echter uitwisseling en ruil ook mogen verschillen in de nog nader te bespreken wijze waarop zij de doekencirculatie structureren, hun beider brandpunt is gelegen in de continuïteit van prestaties

en tegenprestaties die als een *perpetuum mobile* (Trouwborst 1978: 192) de Moi samenleving voortbeweegt. Tegen deze achtergrond suggereerde ik eens aan een informant om een ontvangen doek gewoon na enkele weken terug te geven. Zijn antwoord was even bondig als verhelderend: 'In dat geval is er toch niets meer tussen de gever en mij'. Kennelijk is er sprake van wederkerigheid als "er iets is tussen de mensen" dat circuleert en tegelijkertijd een asymmetrie oproept. Zoals we zullen zien staat deze asymmetrie in uitwisselingscircuits onder beding van een voortdurende positiewisseling tussen gever en nemer. Dit in tegenstelling tot ruilcircuits waar geen positiewisseling plaats vindt en de asymmetrie tussen (bruid)gever en (bruid)nemer gedurende lange tijd, vaak enige generaties, "bevriest".

## 11.2 Zwerfgoederen en erfgoederen

De Moi onderscheiden ongeveer 90 soorten *kain timur*, verdeeld over een aantal klassen. De soortnaam verwijst naar patroon en/of kleur van de doek en is nogal eens ontleend aan elementen uit het landschap zoals hemellichamen, (de bladeren of bloemen van) een boom of plant, een dier, een rivier die buiten haar oevers treedt of de voetsporen van een hond. In Bijl. 4A zijn 88 soorten opgenomen die behoren tot de klassen MÈLE TOBA ('vrouwen-doek'), MÈLE DELA ('mannen-doek'), MÈLE SEDAN ('middelmaat-doek') en MÈLE BÈM ('doek met een patroon dat lijkt op een rond bord'). Bovendien is van 22 soorten een typering toegevoegd.

De classificatie in Bijl. 4A is echter niet uitputtend. Het bleek een lastige opgave om van de *kain timur* respectievelijk hun overeenkomstige patronen een compleet en consistent overzicht te verkrijgen, hetgeen volgens een informant zelfs tot de onmogelijkheden behoort voor 'iemand die niet in de Moi samenleving is opgegroeid'. Wat de een als een (sub-)klasse opvat, rekent de ander tot een (sub-)soort of omgekeerd. Daarbij is een complicerende factor dat de waardebepaling van een doek niet alleen afhangt van het patroon maar tevens van de afmetingen. Een middelmaat-doek van groot formaat wordt al gauw gezien als een serieuze 'vertegenwoordiger' (*wakil*) van de TOBA en functioneert dan als top-doek. Het tegenovergestelde komt eveneens voor: een doek verliest aan waarde naarmate hij in de loop der tijd vaker is verknipt tot geringere afmetingen, iets wat regelmatig gebeurt ter vergroting van het aantal beschikbare exemplaren. Om de zaak nog verder te compliceren: de waardecategorieën van de *kain timur* doorkruisen de verschillende klassen. Ofschoon bijvoorbeeld de TOBA's bovenaan de doekenhiërarchie staan, herbergt deze klasse ook doeken die qua waarde vergelijkbaar maar niet uitwisselbaar zijn met doeken uit lagere klassen. Bleek, zoals gezegd, overzicht van de doekenclassificatie reeds een lastige opgave, de onderlinge waardebepaling vormde voor mij ronduit een *terra incognita*, zonder overigens het zicht op de doekencirculatie wezenlijk te belemmeren. Gelukkig bestaat

er een *kain timur* lijst, door Kamma (z.j. c) in 1931-'33 opgesteld, waarin onder meer de relatieve waarde der doeken is opgenomen. Deze lijst is in zijn geheel afgedrukt in Bijl. 4B met daaraan toegevoegd een staafdiagram van de vijf onderscheiden waardecategorieën.<sup>41</sup>

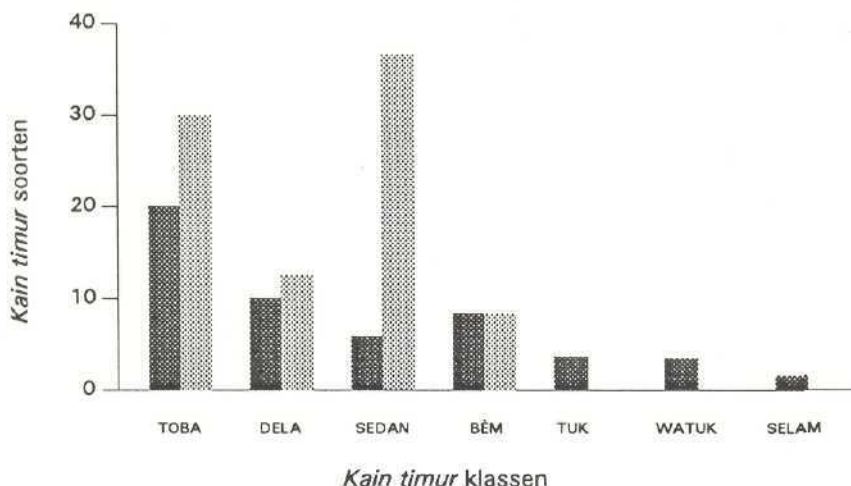
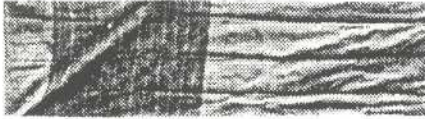


Fig. 12. Het aantal *kain timur* soorten dat door de *Moi* per klasse wordt onderscheiden. De donkergrijze kolom van elke klasse verwijst naar de gegevens van Kamma uit 1931-'33 (zie Bijl. 4B), de lichtgrijze kolom naar die van mij uit 1984-'85 (zie Bijl. 4A)

Gezien het bovenstaande zal het niet verbazen dat beide lijsten op een aantal punten verschillen. Enerzijds onderscheidt Kamma 61 *kain timur* soorten waar mijn gegevens het getal 88 opleverden. Anderzijds loopt de afbakening der klassen niet parallel, onderscheidt Kamma er twee die informanten slechts als soorten classificeerden (MÈLE TUK en MÈLE WATUK) en werd bovendien de klasse MÈLE SELAM niet meer herkend. Om de lezer nu een cijfermatige indruk te geven van de verhouding tussen beide lijsten, zijn in Fig. 12 het uiteenlopend aantal soorten per klasse aangegeven.<sup>42</sup> Wat daarbij opvalt, is de toegenomen omvang van de TOBA en SEDAN klasse. Afgezien van eventuele interpretatiefouten of puur auditief misverstaan van mijn kant, zou een mogelijke verklaring kunnen zijn dat er in de halve eeuw die gelegen is tussen beide waarnemingen, een klasse-verruiming heeft plaats gevonden. De doekenschaarste ontstaan sinds W.O. I. maakte de *Moi* extra ontvankelijk voor nieuwe soorten



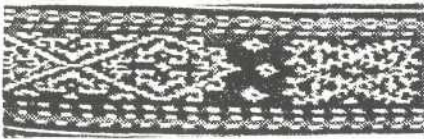
MÈLE TOBA TOMUK IGIK  
'De TOBA doek met de zwarte rand'  
(Bijl. 4A, no. 29)



MÈLE DELA ÈM  
'De rode DELA doek'  
(Bijl. 4A, no. 32)



MÈLE SEDAN OFUNPENI  
'De SEDAN doek met de sporen van een  
hondepoot'  
(Bijl. 4A, no. 70)



MÈLE BÈM PÈLÈ  
'De grote BÈM doek'  
(Bijl. 4A, no. 81)

Fig. 13. Enkele voorbeelden van patronen uit de vier belangrijkste kain timur klassen

*kain timur* die ditmaal werden aangevoerd via zee (zie II. 1). Tot deze MÈLE TASIK ('zee-doeken') behoort bijvoorbeeld de TOBA JAKARTA, een top-doek van recente makelij. Ook de eerder genoemde opwaardering van oude *kain cita* speelt in dit verband een rol. Zo is de ÈM ('de rode') van origine een *cita* doek die ging behoren tot de DELA's, een klasse waarvan men overigens het voortbestaan op termijn betwijfelt omdat haar specifieke patroon/kleur steeds minder wordt aangetroffen onder de doeken die handelaars te koop aanbieden.

Enkele Moi mensen vergeleken de doekenhierarchie met een 'koninkrijk': aan het hoofd MÈLE TOBA, koningin der *kain timur*, die samen met de haar vertegenwoordigende 'mannen-doek' (MÈLE DELA) heerst over een gelaagd ambtenarencorps (MÈLE SEDAN en MÈLE BÈM) dat op zijn beurt het voetvolk, de *kain cita*, als onderdanen heeft. Zij 'ondersteunen' de hoger gekwalificeerde doeken, tijdens een transactie zelfs letterlijk wanneer zij daarvoor als omhulsel dienen. Deze hiërarchie blijkt ook uit het zwerfprotocol. Een circulerende koningin dient steeds vergezeld te gaan van een ambtenaar en wat voetvolk. Het is niet behoorlijk om haar afzonderlijk of slechts



in gezelschap van volkse doeken over te dragen. Voorts worden de TOBA's en DELA's, voorafgaand aan de overdracht van de bruidsprijscollectie, geplaatst aan het 'hoofd' (*kepala*) van de lange rijen doeken die liggen uitgespreid. Als onmisbaar en tegelijkertijd meest waardevol onderdeel van de bruidsprijs, vormt de *kepala* het moeilijkste punt van onderhandeling. Dat kan bepaald niet gezegd worden van de *kain cita* waarvan het soort en aantal wordt overgelaten aan de vrijgevigheid der bruidnemers. Hoe meer *cita* doeken een huwelijkscollectie bevat, des te groter het respect dat de bruid en haar familie ten deel valt (zie II. 4).

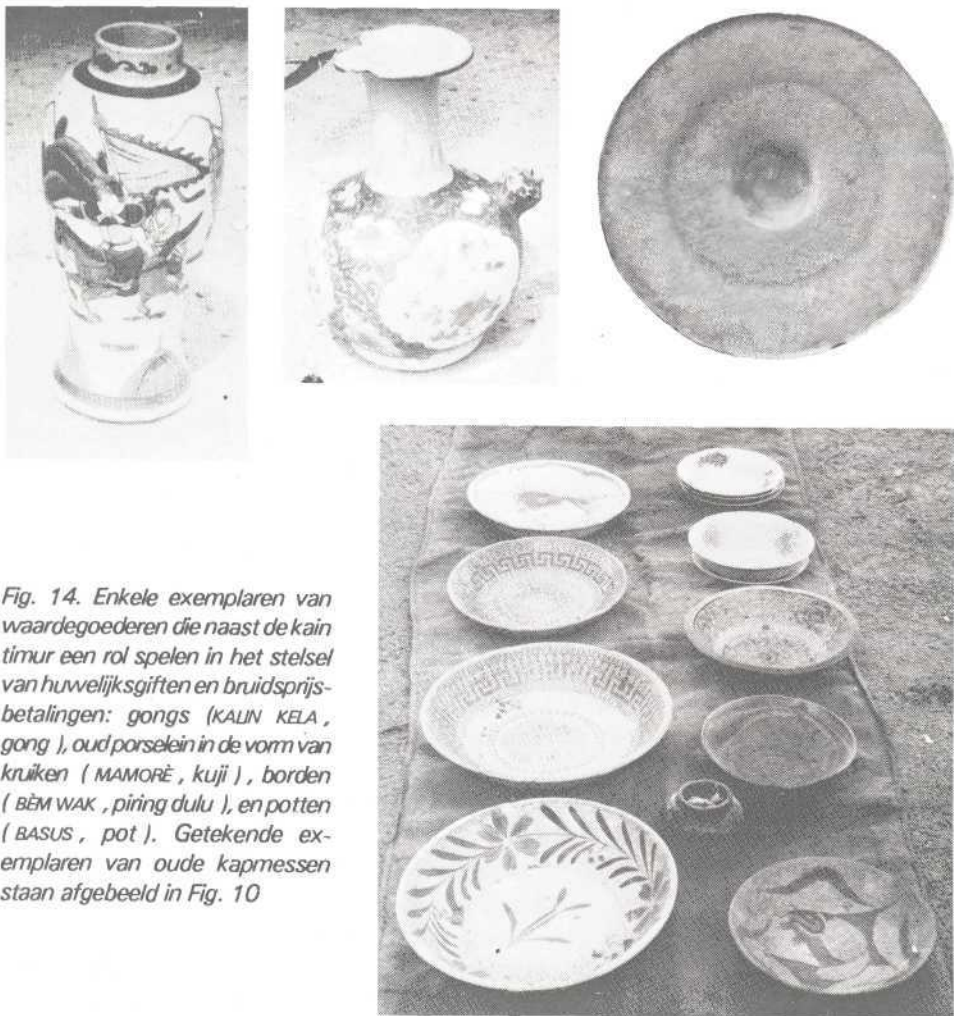


Fig. 14. Enkele exemplaren van waardegoederen die naast de *kain timur* een rol spelen in het stelsel van huwelijksgiften en bruidsprijsbetalingen: gongs (*KALIN KELA*, gong), oud porselein in de vorm van kruiken (*MAMORÉ*, *kujj*), borden (*BÈM WAK*, *piring dulu*), en potten (*BASUS*, pot). Getekende exemplaren van oude kapmessen staan afgebeeld in Fig. 10

Naast doeken spelen nog andere waardegoederen een, zij het geringere maar niettemin essentiële, rol in het stelsel van huwelijks giften en bruidsprijsbetalingen: koperen gongs, oude kapmessen en oud porselein in de vorm van borden, potten en kruiken.<sup>43</sup> De waardebepaling dezer goederen volgt de *kain timur* hiërarchie. Gezien hun schaarste en ouderdom, vallen zij merendeels in de hoogste klassen en grote exemplaren worden zelfs met twee TOBA doeken gelijkgesteld; exemplaren van geringere status behoren tot de middelmaat-klasse. Hiermee wil tevens gezegd zijn dat de Moi, wanneer zij het over *kain (timur)* hebben, eveneens bovengenoemde waardegoederen bedoelen. Tenzij anders aangegeven, zal steeds in het navolgende deze ruime betekenis van *kain timur* respectievelijk doeken, met inbegrip van *kain cita*, gehanteerd worden. Het gaat dan in principe om alle waardegoederen die circuleren in het kader van het huwelijk. De algemene term hiervoor is KAM PELING ('de goederen die rente opleveren'), het Indonesische *harta* of *mas kawin*. Wanneer echter het getalmatige aspect der doeken (in ruime zin) van belang is, gebruiken de Moi het neutrale begrip 'goederen' (KAM, *barang*). 'Berapa barang, Pak?' ('Hoeveel goederen, Mijnheer?'), vroeg ik regelmatig tijdens interviews om te achterhalen hoeveel er naar aanleiding van een bepaald huwelijk was betaald.

De bruidsprijsgoederen worden ook wel, wanneer men zich in plechtige zin uitlaat over het huwelijk, getypeerd als een 'zwijgende maagd' (KEBAN TUMUS). Hiermee brengen de Moi tot uitdrukking dat zij genoemde goederen bezien als de plaatsvervaarders van een bruid, als de tegenwaarde van een 'sprekende maagd' (KEBAN SALU). Deze associatie blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat kapmessen en gongs bij een huwelijks transactie worden vernoemd naar de betreffende bruid.<sup>44</sup> Zodra de partij van de vrouw deze goederen weer afstaat aan derden om nu ook zelf een bruid te verwerven voor een broer of zoon, verandert de naam dienovereenkomstig. Een nog sprekender voorbeeld van het plaatsvervangende karakter der bruidsprijsgoederen is gelegen in hun afzonderlijke associatie met bepaalde lichaamsdelen van de bruid. Onder de doeken geldt MELE TOBA als een betaling voor de schaamdelen, MELE DELA voor het bloed (van defloratie/menstruatie) en MELE SEDAN voor de huid. Gongs worden geassocieerd met het hoofd van de bruid, de verschillende soorten kapmessen met de handen, voeten en wervelkolom. Daarentegen vormen borden het equivalent van de ogen terwijl potten en kruiken dat doen voor de toekomstige borstvoeding.

Uit de toelichting van een informant bleek dat de bruidsprijsgoederen een betaling inhouden voor met name de inspanningen die de betreffende lichaamsdelen verrichten tijdens de coïtus. Er nog wat over doorpratend, kwamen we tot de conclusie dat de *kain timur* dus te bezien zijn vanuit meerdere gezichtspunten: zij maken de verwerving van een bruid mogelijk, symboliseren haar lichaam(sdelen) en verlenen voorts sociale wettiging aan haar seksuele ontsluiting. Dit laatste komt speciaal tot uitdrukking wanneer de bruid getooid is ter overdracht aan de partij van de echtgenoot. Zij



draagt dan als onderkleed een *AGUN KOFOK* ('taboe-doek') die zo genoemd wordt omdat alleen de bruidegom het recht heeft om haar hiervan te ontdoen. Een volgend gezichtspunt betreft het gegeven dat de *kain timur* fungeren als een bescherming van bruids toekomstige belangen. Zij treedt immers toe tot de clan van de man en het feit dat er voor haar moeizaam verworven doeken zijn betaald, garandeert tot op zekere hoogte een goede behandeling in haar nieuwe omgeving. Als hiervan echter geen sprake is, zijn de bruidegvers bovendien gerechtigd om hun dochter voor korte of langere tijd terug te halen. Tegen betaling van extra doeken, die als 'vredestichters' de partijen weer nader tot elkaar brengen, keert hun dochter dan terug. Hiermee raken we een voorlopig laatste gezichtspunt dat een soort negatieve bruidprijs inhoudt: de *kain timur* als stelsel van boetebeding. Dit stelsel treedt in werking wanneer de geordende bruidencirculatie verstoord wordt door onder meer voor- of buitenechtelijke affaires. Hoe hoog de gemoederen dan ook mogen oplopen, de doeken vormen in dat geval een krachtig instrument om 'de boosheid te blussen' en de verstoorde verhoudingen te herstellen. Ik kom er nog op terug.

Tenslotte zij benadrukt dat niet alle genoemde waardegoederen geacht worden te circuleren. Een aantal exemplaren, de zogenaamde *KAM WARIS* (*barang pusaka*, 'erfgoederen'), zijn dermate oud en waardevol dat zij "in portefeuille worden gehouden" door in principe elke (sub)clanoudste. Deze typering is niet alleen figuurlijk maar wat de doeken betreft ook letterlijk bedoeld: van repen pandanus-bladeren vervaardigt men een 'portefeuille' (*KALIK DAFO*) waarin de opgevouwen *MÉLE WARIS* (*kain pusaka*, 'erfdoek') met zorg bewaard wordt.<sup>45</sup> Deze zorg komt voort uit de opvatting dat erfdoeken een aantrekkingskracht uitoefenen op zwerfdoeken, een der redenen waarom men ze niet in circulatie brengt.<sup>46</sup> Althans, dat was het geval tot aan W.O. II. De sindsdien gegroeide schaarste aan oude *kain timur* (zie II. 1), noopten een aantal beheerders van erfdoeken om ze als hoofdbestanddeel aan een bruidsprijs toe te voegen. Het ging dan om een noodsituatie waarbij de eisende partij van geen wijken wist. Omdat een ander exemplaar uit de *TOBA* klasse - daartoe behoren de erfdoeken - op dat moment niet voorhanden was, stond men dus noodgedwongen een *kain pusaka* af. Werd een *TOBA* van geringere omvang geëist, dan werd de kostbare doek eerst verknipt. De resterende delen zouden vaak om dezelfde reden in de reguliere circulatie belanden. Ook gebeurde het dat een (sub)clanoudste op eigen houtje aan het knippen sloeg, daarmee de toorn wekkend van met name de verwanten die bij de verdeling werden overgeslagen. Sommigen van hen hebben het er nu nog over.

Zoals gezegd wordt aan de erfdoeken een bovennatuurlijke herkomst toegeschreven. Talrijke mythen doen verslag van de verwerving der eerste *kain timur* uit grotten, vogel- en muizeholletjes of viswater. Zes van dergelijke mythen staan afgedrukt in Bijl. 5 waarbij no. 5 en 6 betrekking hebben op concrete, bij naam genoemde, erfdoeken. Wat opvalt in de mythen is de rol van vrouwen die als godin, vorstin of nimf de

erfdoeken hebben geschonken en door wier toedoen ze in twee gevallen al dan niet gedeeltelijk zijn verdwenen (no. 2 en 3). Dit mythische gegeven weerspiegelt de feitelijke gang van zaken in de doekencirculatie waarbij de vrouw een bemiddelende rol speelt als moeder, zuster, bruid en dochter. Als zuster en dochter is zij de middelaar met betrekking tot de aanvoer van *kain timur*, als moeder en bruid met betrekking tot de afvoer daarvan. Zodoende vormen deze vier vrouwelijke gedaanten, structureel gezien, de vervlechtingen met het bredere netwerk van de doekencirculatie.<sup>47</sup> Anders gezegd: de vrouw belichaamt de knooppunten in het weefsel van wederkerigheidsverhoudingen die uitwisseling en ruil gaande houden. Het is hier dat zich de vergelijking opdringt met uitgerekend het weefproces van de *kain timur* zelf. Door de verticaal geplaatste scheringdraden worden horizontaal de inslagdraden gevlochten waardoor het weefsel de gewenste structuur krijgt. De erfdoeken worden, gelijk scheringdraden, van vader op zoon overgedragen waar zwerfdoeken, gelijk inslagdraden, horizontale integratie tussen exogame eenheden realiseren.

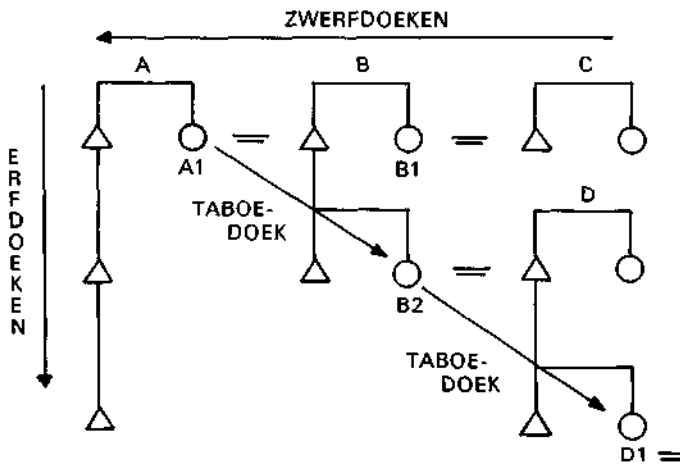


Fig. 15. De horizontale, verticale en diagonale circulatie der *kain timur* vormen het weefsel van de Moise sociale structuur

Fig. 15 visualiseert deze circulatie tussen de ruilende clans A t/m D. Te zien is inderdaad hoe de vrouwen A1, B1, B2 en D1 de knooppunten tussen de 5 clans belichamen. Bovendien is de circulatie van de eerder genoemde 'taboe-doeken' (AGUN KOPOK) aangegeven: zij gaan over van moeder op dochter op het moment dat laatstgenoemde trouwt. Deze bevindingen sluiten aan bij de conclusie van Van der Leeden (1960: 145) waar hij, voortbouwend op inzichten van J.P.B. de Josselin de Jong, stelt

dat: "... in asymmetrical as well as in symmetrical systems, bilineality can offer an important contribution towards the integration of the structural type [...] De Josselin de Jong correctly points out that every exchange system with a certain number of patrilineal units comprises an equal number of latent matrilineal units. All data indicate that everywhere in New Guinea not only the local kinship lines, but also the lines which cross the former through the generations, play a part in the marriage system". Het belang van deze matrilijnen zal in Hfdst. III nog meer reliëf krijgen wanneer blijkt dat de patrilineaire eenheden bij de Moi, krachtens het heersende matrilaterale voorkeurshuwelijk en het Omaha classificatiesysteem, nog intensiever met elkaar vervlochten zijn dan Fig. 15 suggereert (zie ook II. 4). Maar eerst vraagt in de volgende paragrafen een analyse van de zwerfdoeken onze aandacht.

### II.3 Vriendschapsallianties

Tijdens een voettocht van de kust naar het binnenlanddorp Kalayili, vertelde mijn hospita Nelce dat zich in haar draagtas een speciale *kain timur* bevond. Ze had zich voorgenomen om met deze doek, een MÈLE TEHÒK van TOBA niveau,<sup>48</sup> een oude vriendschap aan te halen. Nelce wees erop dat de Osok clan waarin zij door haar huwelijk met Yulius was opgenomen, van geslacht op geslacht een vriendschapsalliantie onderhield met de Yewenpolo clan. Namens haar echtgenoot wilde zij deze collectieve vriendschap, door de Moi SAN genoemd, omzetten in een individuele. Daartoe zou ze Willem Yewenpolo benaderen die eveneens onderweg was naar Kalayili. Toen de ontmoeting plaats vond, bleek Nelce de bewuste *kain timur* evenwel niet onvoorwaardelijk te willen afstaan. Zij toonde de doek en sprak tegen Willem: 'Deze krijg je als je bij ons in Kalasaman op bezoek komt'. Niettemin gaf ze als 'eerste blijk van verbondenheid' (*tanda perikatan pertama*) een pakje tabak en voor zijn vrouw een zondagse jurk.

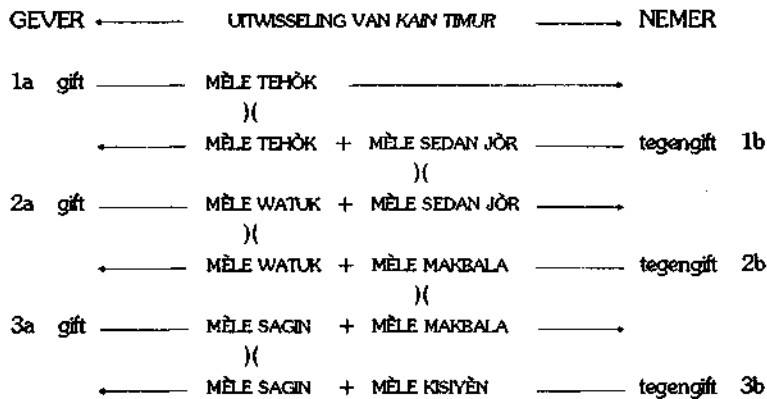
Hierdoor ontstond een verhouding van wederzijdse giftenasymmetrie. Aangezien Willem echter ver weg woonde, met een zware draagtas en/of kleine kinderen zeker vier dagen lopen, bestond de kans dat de beoogde positiewisseling tussen gever en nemer niet dan wel op veel te lange termijn zou plaats vinden. Een dergelijke afstand geeft wederkerigheidsverhoudingen, hoe gewild ook, altijd iets onvoorspelbaars. Nelce wilde dus niet het risico lopen een waardevolle *kain timur* te verspelen en faseerde om die reden haar contactgift. Pas wanneer Willem over een tijdje daadwerkelijk op bezoek zou komen, was het moment daar om via de overdracht van de MÈLE TEHÒK hun collectieve vriendschap individueel te bezegelen met het oog op een intensieve uitwisselingsrelatie. Zo had Nelce het zich tenminste voorgesteld en de enthousiaste reactie van Willem wees ook in die richting. Echter: Willem kwam niet

meer opdagen terwijl hij toch, aldus een teleurgestelde Nelce, om de paar maanden in de buurt moest zijn om op de markt kippen te verkopen.

De erflijke, van vader op zoon overgedragen, SAN allianties stammen uit de periode dat de interlocale contacten beheerst werden door roof- en wraaktochten (ALAM, *honggi*)<sup>49</sup> op andermans grondgebied. Daarbij vormden deze allianties een netwerk van bevriende clans die elkaar offensief en defensief steunden. Bovendien fungeerden betrokkenen als partners in *kain timur* zaken waar wederzijdse belangen op het spel stonden. Toen echter door de vestiging van de *Pax Neerlandica* vreedzame interlocale betrekkingen werden afgedwongen, verdween het *honggi* element uit de SAN allianties waardoor de doekencirculatie een extra impuls kreeg (zie Hfdst. IV). Een ander gevolg was de individualisering van het tot dan toe hoofdzakelijk collectieve karakter ervan. Nu het niet langer noodzakelijk was om in clanverband ten strijde te trekken, traden individuele SAN verbintenissen op de voorgrond. De collectieve allianties bleven weliswaar van kracht maar gingen slechts een nominaal bestaan leiden voor zover zij niet gevoed werden door individuele *kain timur* initiatieven.

Bij het actualiseren van SAN allianties zijn enerzijds overwegingen van ruimte en tijd aan de orde zoals bleek uit de toenadering die Nelce namens haar echtgenoot zocht jegens Willem. Anderzijds maakt ook iemands presentatie in doekenzaken, of vermoedens en roddels daaromtrent, deel uit van de overwegingen. Want in tegenstelling tot ruilgedrag tijdens bruidsprijsbetalingen, waar verbale agressie tot de onderhandelings technieken behoort, kenmerken uitwisselingsrelaties zich door subtiliteit en souplesse. De *kain timur* die in dit circuit circuleren worden dan ook getypeerd als MÈLE BIK BI, 'doeken om te spelen met je vriend(in)'. Gelet op het prestigekarakter van de doekencirculatie, zal het geen verbazing wekken dat dit spelelement soms uitloopt op het "bespelen", "overspelen" en "verspelen" van de uitwisselingspartner.<sup>50</sup> In het laatste geval is het wederzijds vertrouwen dermate geschonden dat verdere samenwerking onmogelijk wordt. Maar dat is een uitzondering. Het uitwisselingscircuit is immers gericht op een vlotte doekencirculatie teneinde op elk gewenst moment te kunnen deelnemen aan het ruilcircuit van bruidsprijs- en boetebetalingen. Alvorens dit toe te lichten (zie II. 4, II. 5), zij eerst aandacht gevraagd voor de structuur van het "doekenspel" waarbij het beginsel van wederkerigheid zich manifesteert in zijn meest elementaire gedaante.

Laten we eens veronderstellen dat Willem Yewenpolo was ingegaan op het uitwisselingsvoorstel van Nelce Osok en hij de MÈLE TEHÒK inderdaad had gekregen. Als deze gift na verloop van tijd zou zijn beantwoord met een tegengift, zouden ze elkaar gaan aanspreken met de term TEBI, 'mijn vriend(in)' of wat vrijer vertaald: 'hij of zij uit de groep van generatie op generatie overgedragen SAN clans met wie ik ook daadwerkelijk doekenlief en -leed wil delen'.<sup>51</sup> Dit blijkt niet alleen uit de wederzijdse belangenbehartiging ten opzichte van derden (zie verderop) maar bovenal



*Fig. 16. Structuur van de uitwisselingsrelatie tussen SAN partners waarbij per episode (1 t/m 3) de asymmetrie tussen geveer en nemer wisselt. De circulerende doeken (MÈLE) zijn gespecificeerd naar de soort waartoe zij behoren*

uit de evenredigheid der uitgewisselde giften. Fig. 16 visualiseert de structuur daarvan waarbij, met uitzondering van aanvangsgift 1a, geveer en nemer elkaar in elke episode twee willekeurig gekozen doeken overdragen. Te zien is hoe de asymmetrie, ontstaan door de gift van MÈLE TEHÒK 1a, wordt opgeheven door een doek van dezelfde soort die deel uitmaakt van *tegen-gift* 1b. Maar tegelijkertijd realiseert de begeleidende MÈLE SEDAN JÒR een nieuwe asymmetrie tussen geveer en nemer, ditmaal in omgekeerde richting. Laatsgenoemde doek opent als *toe-gift* tevens de tweede uitwisselingsepisode. Vervolgens wordt deze in 2a weer gecompenseerd en vormt nu MÈLE WATUK de middeelaar tussen gift en *tegen-gift* 2b. Opnieuw wisselen geveer en nemer van positie wat betreft hun onderlinge asymmetrie. Aldus rijgen de episodien, waarvan er hier slechts drie staan afgebeeld, zich aaneen. Hierbij de aantekening dat het aantal per episode circulerende *kain timur* toeneemt naarmate de uitwisselingsrelatie vertrouwder wordt. Bovendien verliest de uitwisseling, na een periode van wederzijdse behoedzaamheid, haar strikt episodisch karakter. Meervoudige doekengiften gaan over en weer en het is niet altijd even duidelijk tot welke episode een bepaalde doek behoort. Opent hij als gift een nieuwe episode of maakt hij juist, al dan niet in de vorm van een *toe-gift*, deel uit van een *tegen-gift*? Zo'n situatie biedt ruimte aan moedwil en misverstand waardoor niet gecompenseerde *kain timur* inzet kunnen worden van een slepend conflict. Niettemin wordt er door informanten op gewezen

dat genoemde onduidelijkheid veelal geen probleem oplevert omdat het bij SAN allianties gaat om een gemeenschappelijk belang.

Van een SAN vriend wordt verwacht dat hij trouw en gul is maar geen overmatige belangstelling toont voor je moeder, zuster, dochter of vrouw. Is dat wel het geval dan wordt een vriendschap zwaar op de proef gesteld. De vordering van een boetecollectie ter genoegdoening verzwakt namelijk de samenwerking doordat de overspelige vriend als een, zij het tijdelijke, "bruidnemer" tegenover je is komen te staan. Gaat diens belangstelling echter zo ver dat een huwelijk met je zuster of dochter, hoe omstreken ook, niet meer te vermijden is, dan wordt de SAN verbintenis verbroken. De resulterende vervlechting van uitwisseling en ruil is immers te groot geworden.

De Moi mensen betreuren een dergelijk huwelijk bovendien vanuit verwantschappelijk oogpunt. Afhankelijk van zijn leeftijd, heeft een SAN vriend dezelfde status als je vader, broer of zoon en wordt dienovereenkomstig aangesproken.<sup>52</sup> Deze classificatorische verwantschap heeft vermoedelijk als achtergrond dat men in vroeger dagen gedurende maanden, soms zelfs jaren, verbleef bij de SAN vrienden om zodoende de bruidsprijs bij elkaar te krijgen. Dat ging als volgt in zijn werk. A bezocht B maar die had geen of onvoldoende *kain timur* in huis. Om A nu ter wille te zijn, moest B eveneens op pad om doeken te lenen bij C en eventueel D die mogelijk op hun beurt elders moesten aankloppen. In die tussentijd verrichtte A als tegenprestatie klusjes zoals het openen en onderhouden van een voedseltuin of het renoveren van de woning. Was B eenmaal thuis gekomen met een aantal doeken, dan reisde A door naar X die wellicht Y en/of Z inschakelde. Zulks herhaalde zich net zolang totdat A de benodigde hoeveelheid doeken had weten te bemachtigen. Zodoende leidde alleen al de opbouw van één enkele bruidsprijscollectie tot tal van interlocale trektochten.

Deze tijdrovende vorm van *kain timur* verwerving, reeds in de Nederlandse tijd een probleem bij gerichte dorpsvorming, verdroeg zich moeilijk met loonarbeid en schoolgang. Vandaar dat vooral aan de kust veel SAN vriendschappen nog slechts in verzwakte mate bestaan. Langdurige bezoeken over en weer komen steeds minder voor en tegenwoordig leveren SAN vrienden hun doekenbijdrage veelal bij aanvang van de huwelijkstransactie of geven die van tevoren mee aan anderen.

Dit doet echter niets af aan zowel het uitwisselingsprincipe van de SAN vriendschap als de actieradius van de doeken die in dit circuit circuleren. Om van laatstgenoemde een indruk te geven, zijn in Fig. 17 zowel de interlocale SAN vriendschappen van de subclan Ulim-Malumawi afgebeeld alsmede het aantal daarbij per dorp betrokken (sub)clans.<sup>53</sup> Wat opvalt is de enorme spreiding der vriendschappen die Ulim-Malumawi vanuit Kalayili onderhoudt. Het merendeel der Moi dorpen behoort tot dit SAN netwerk, zij het in wisselende mate van intensiteit. Bovendien fungeren de bevriende clans in grensdorpen als bruggehoofd met betrekking tot naburige samen-

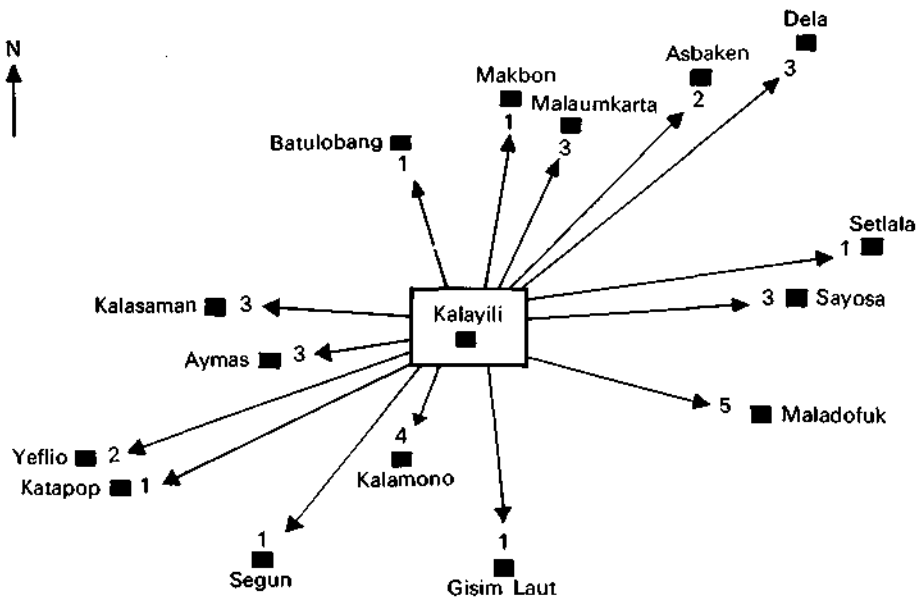


Fig. 17. De interlocale SAN allianties van de subclan Ulim-Malumawi te Kalayili. De cijfers duiden op het aantal daarbij betrokken (sub)clans

levingen. Zo bieden bijvoorbeeld Lobak, Mederwak en Saden te Maladofuk, naast het directe SAN contact met Segamuk te Setlala, indirecte toegang tot de *kain timur* circulatie onder de Moraid.<sup>64</sup>

Aldus ontvouwt zich vanuit elke (sub)clan een netwerk van SAN allianties die zich een weg banen door het hele Moi gebied en ver daarbuiten. Want ook de Madik en Moraid kennen het instituut van de SAN allianties, getuige Crockett (1942: 49) waar zij opmerkt: "Simultaneously with his Mle (= MÈLE, 'doeken', P.H.) a man also inherits from his father a group of trade friends, or 'San', as they call them, scattered here and there throughout a wide area. His San have other trading partners in other directions, so that a spiderweb of these peculiar connections is superimposed over all the solid divisions of families, of clans, and even of tribes among the Madik and Moraid. San have one chief purpose and function, and that is the mutual borrowing and lending of cloth. Other people may exchange pieces of cloth outright, after carefully measuring them to make sure they are the identical size. But with a San one is always in the position of creditor or debtor". Kennelijk is bij de Madik en Moraid eveneens sprake van een voortdurende asymmetriewisseling tussen "crediteur" en "debiteur" waar het gaat om een SAN relatie. Dit in tegenstelling tot de, eveneens

bij de Moi voorkomende, "outright"-ruil buiten het circuit van vriendschaps- en huwelijksallianties ofschoon in dat geval niet alleen gelet wordt op de afmeting der doeken maar tevens op klasse en soort.

Iedere actieve deelnemer aan de doekencirculatie onderhoudt enkele van de ter beschikking staande SAN allianties. Functionerend als een maatschap, voorzien deze allianties niet alleen in een voortdurende toevoer van benodigde *kain timur* maar behartigen ook de interlocale doekenbelangen der partners. Aangezien laatstgenoemden over het hele Moi gebied verspreid wonen, kan men in principe betrokken zijn bij elke huwelijkstransactie die zich elders voltrekt. Dit voorkomt doekenderving wanneer ver weg nog oude schulden openstaan en biedt bovendien de mogelijkheid tot investeren waar men dat maar gewenst acht. Daarbij is het geen probleem, hooguit een kwestie van tijd, als een bepaald dorp ontbreekt in het SAN netwerk. Elke partner beschikt immers op zijn beurt eveneens over een dergelijk netwerk dat hij naar believen kan mobiliseren in de gewenste richting. Kortom, SAN allianties bieden alle mogelijkheden tot een slagvaardig *kain timur* beleid.

Wil dit beleid echter succesvol zijn, dan is het een vereiste om enerzijds zoveel mogelijk van de overgeërfde allianties ook daadwerkelijk te benutten en anderzijds het vermogen tot 'soepelheid in het spreken over doeken' (*lincah pembicaraan kain*) te ontwikkelen.<sup>56</sup> Is hieraan voldaan, dan gaat men behoren tot de groep van NE ook, 'rijke mannen'. Deze doekenmagnaten drukken een beslissende stempel op de *kain timur* circulatie en zijn voortdurend bezig met de opbouw van hun imperium. Een opbouw die zich zowel voltrekt langs SAN lijnen als via het huwelijkscircuit (zie IV. 3).

#### II.4 De bruidsprijs

Wanneer voor een jongen de tijd is aangebroken om te trouwen, gaan zijn ouders op bezoek bij de verwanten van de beoogde bruid. 'Heeft uw banaanboom reeds vruchten?', luidt in zo'n situatie de traditionele vraag. Indien het antwoord ontkennend is, erop duidend dat de benaderden wel voelen voor een eventueel huwelijk, komt een cyclus van wederkerigheid op gang die pas eindigt lang nadat de toekomstige echtgenote is overleden. Dit uiteraard onder voorbehoud dat de huwelijksvoltrekking ook daadwerkelijk plaats vindt want daaraan voorafgaand kan er nog van alles misgaan: onderhandelingen die vastlopen, het onvermogen om een bruidsprijs van voldoende omvang te vergaren of - en dit komt tegenwoordig steeds vaker voor - de weigering van (een der) beide huwelijkskandidaten om, al dan niet bij nader inzien, het leven met betreffende persoon te delen.

De kans op laatstgenoemde complicatie wordt echter geringer naarmate de band tussen beide partijen groeit via de overdracht van huwelijks giften. Daarmee beginnen



de bruidnemers enkele weken na het aanzoek. Hun eerste gift, BEM TABA KALA genaamd,<sup>56</sup> betreft een bord van porselein dat vervolgens getoond wordt aan de bruid met de woorden: 'Dit is nu je bruidegom' waarbij de hoop wordt uitgesproken dat zij niet langer zal omzien naar andere jongens en hen uit haar gedachten bant. In II. 2 zagen we reeds hoe bord en ogen van een bruid symboliseren maar in vroeger dagen had het tonen van genoemd bord bovendien de functie van 'kennismaking'. De echtelieden *in spe* hadden toen geen weet van de huwelijksplannen hunner verwanten, laat staan dat zij wisten op wie de keus gevallen was. Zodoende raakte de bruid er via het getoonde bord van op de hoogte dat zij werd uitgehuwelijkt en pas bij haar ceremoniële overdracht zou zij merken wie de echtgenoot was. 'Zelfs als hij een hoge ouderdom bezat of leed aan schurft', aldus een informant, 'was het uitgesloten dat zij deze partner zou kunnen weigeren'.

In aansluiting op de schenking van het bord, volgen er met tussenpozen twee giften waarvan de naam reeds de bedoeling aangeeft: KAM FAWÉ ('verbintenis-goederen') en KAM SAK WÒ ('goederen die een pad kappen'). Het contact, gelegd met de bruidegvers, groeit aldus uit tot een verbintenis die vervolgens voorziet in het 'kappen van een pad' naar het huis van de bruid. Het aantal *barang* ('goederen') van beide giften waartussen het merendeel der informanten geen onderscheid maakte en die door hen als één episode werden beschouwd, schommelt tussen de 10 en 40 met uitschieters naar boven en beneden. Ook hun samenstelling wisselt ofschoon als vaste regel geldt dat er minimaal één *kepala* ('hoofdbestanddeel') bijzit in de vorm van een MELE TOBA of een daarmee gelijkgesteld waardegoed (zie II. 2). Ingeval het aantal *barang* 10 bedraagt, is een mogelijke samenstelling: 1 TOBA, 1 *kain timur biasa* ('gewone *kain timur*') en 8 *cita* doeken. Naarmate het aantal groter is, zijn ook de meer waardevolle componenten verhoudingsgewijs sterker vertegenwoordigd. Dat kan bij een aantal van bijvoorbeeld 40 *barang* het volgende beeld geven: 3 TOBA, 5 gewone *kain timur* en 32 *cita* doeken.

Wanneer je nu aan de Moi mensen vraagt waarom aantal en samenstelling van de KAM FAWÉ / KAM SAK WÒ giften zo uiteenlopen, is steeds het antwoord dat het afhangt van de welwillendheid der bruidnemers wat en hoeveel zij willen geven. Hoe meer *barang* en hoe waardevoller de componenten, des te groter acht men het eerbetoon aan de bruidegvers). Niettemin moet deze welwillendheid geplaatst worden in het geschakeerde licht van de zich ontwikkelende wederkerigheidsverhouding tussen bruidegver en bruidnemer. De KAM FAWÉ / KAM SAK WÒ giften herbergen namelijk de overgang van gift naar transactie, van uitwisseling naar ruil. Enerzijds gaat het om giften waarvan omvang en samenstelling "welwillend" bepaald worden door bruidnemers, anderzijds eist men diezelfde giften later terug van de schoonzoon. Wat zich dus in de ene generatie gedraagt als een gift, keert in de volgende generatie terug als deel van een transactie. Bovendien is genoemde overgang intra-generatieel

waar te nemen: de *kain timur* die volgen op de KAM FAWÉ / KAM SAK WÓ episode verliezen hun gift-karakter, krijgen de gedaante van betalingen en vormen om die reden de eigenlijke bruidsprijs.

Vanaf dat moment raakt de huwelijksalliantie doortrokken van "contractuele" verplichtingen met een dwingend verband tussen prestatie en tegenprestatie. Dit verband bestaat hieruit dat men de bruid, en via haar het recht op gelegitimeerd nageslacht, ruilt tegen het aantal en de soort *kain timur* die in de voorafgaande generatie betaald werden voor de moeder van de bruid. Daartoe wordt ter voorbereiding van de huwelijksceremonie een lijst samengesteld waarop staat aangegeven wie allemaal hielpen bij het vergaren van de bruidsprijs voor de moeder en om welke *kain timur* het toen ging. Vóór de introductie van het schrift gebruikte men het *sistem lidi* om te onthouden hoeveel en welke *kain timur* men in zo'n situatie had betaald. Dit systeem maakte gebruik van verschillend bewerkte palmbladribben (*lidi*) die functioneerden als rekeneenheden, gebundeld in hoeveelheden van 5. Deze 5-tallen vormden op hun beurt bundeltjes van 20 (KATAK) die vervolgens tot 1 bundel van 100 (KATAK BOS) werden samengevoegd. Hierna bewaarde men het geheel als een *kain timur* "register" in een bamboekoker. Bijl. 6 toont een foto van de belangrijkste *lidi* rekeneenheden alsmede een gecopieerd gedeelte van een geschreven "register" die heden ten dage gehanteerd wordt.

Met de overdracht van genoemde lijst aan bruidnemers, start de tweede huwelijksperiode met de naam LI BELA SÈLÈK, 'de geëiste goederen (voor het tooien van de bruid met) blauwe/groene kralen'. Zoals gezegd, staan op de lijst al diegenen vermeld die indertijd bijdroegen aan de *kain timur* collectie voor bruid's moeder en zij zullen hun aandeel met rente (PELIN, *bunga*) komen opeisen tijdens de onderhandelingen voorafgaand aan de huwelijksluiting. Teneinde hen 'schadeloos te stellen' (*ganti rugi*) zoals het heet, breekt er voor de bruidnemers een drukke tijd aan. Allereerst worden in de verwantenkring alle aanwezige *kain timur* verzameld en vervolgens mobiliseert men de her en der wonende SAN vrienden om zulks eveneens te doen. Bovendien doet men een beroep op alle schoonbroers en schoonzons om een doekenbijdrage te leveren. Hoewel laatstgenoemden hun LI BELA SÈLÈK betaling reeds hebben verricht aan (verwanten van) degene die nu op het punt staat te huwen, blijven zij *kain timur*-plichtig (zie verderop).

Aldus groeit de LI BELA SÈLÈK collectie via een wijdvertakt circulatienetwerk waarvan de structuur is opgenomen in Fig. 18 die zich als volgt laat toelichten: Ego (A2) dient ter verwerving van bruid C3 de *kain timur* collectie a2 te betalen aan bruids vader C1 of, indien reeds overleden, aan diens zoon C2. Deze collectie dient qua omvang en samenstelling niet alleen hetzelfde te zijn als wat C1 voor F2 betaalde (c1) maar tevens rente te bevatten. Om nu a2 te kunnen opbrengen, verzamelen (de broers van) vader A1 en Ego's broers) alle *kain timur* die in de eigen clan voorhanden

zijn. Bovendien bewerken zij in alle windrichtingen het SAN circuit. Voorts doet A2 een beroep op zowel schoonbroer D1 (die huwde met zijn zuster A3) als op de classificatorische schoonzoon E1.<sup>57</sup> Deze betalingen van schoonbroers en schoonzoons die plaats vinden buiten de vier episoden waarvan we inmiddels twee hebben besproken, worden KĒLEM PUGUS ('vogelpoep') genoemd. 'Zoals een vogel', aldus een informant, 'hier en daar kleine beetjes poep laat vallen, zo geven bruidnemers af en toe enkele *kain timur* wanneer bruidgevers daar om vragen'. In tegenstelling tot de collectieve betalingen van de huwelijksepisoden, betreft het hier betalingen op individuele basis. Dat biedt wat meer mogelijkheden om te marchanderen omdat men dan niet, zoals in de dadelijk te bespreken onderhandelingen, een grote groep bruidgevers tegenover zich heeft. Zodoende is het niet ongebruikelijk dat de individueel benaderde bruidnemer net doet alsof hij op dat moment geen 'vogelpoep-doeken' in huis heeft.

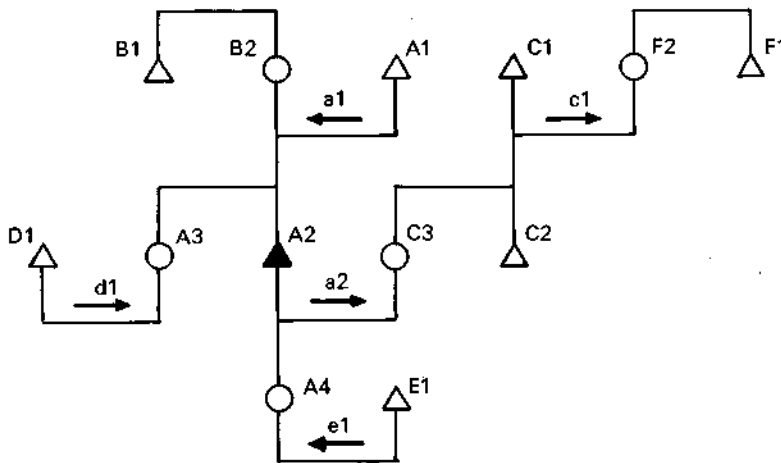


Fig. 18. Structuur van het circulatienetwerk tussen de clans A t/m F die een rol spelen in het kader van de bruidsprijbetaling a2 van A2 (Ego) aan C2. De pijlen duiden op de richting van de betalingen

Deze drang tot misleiding, die in het uitwisselingscircuit der SAN vriendschappen als onvergeeflijk geldt, wordt echter getemperd door twee factoren. Enerzijds is vrijwel iedereen bij benadering op de hoogte van andermans *kain timur* liquiditeit, zeker als er net een doekentransactie heeft plaats gevonden. Dat is dan ook het uitgelezen moment om op iemand een beroep te doen met verwijzing naar de schuldplichtigheid die bruidnemers nu eenmaal hebben. Anderzijds behoren ook de vogelpoep-doeken

tot de huwelijksbetaling voor een bruid en kunnen dus later weer worden teruggeëist van de schoonzoons. In termen van Fig. 18: alle vogelpoep-doeken die A2 eist van schoonbroer D1 en schoonzoon E1 worden opgeteld bij de collectieve betalingen van de huwelijksepisoden, maken dus deel uit van de bruidsprijs voor A3 respectievelijk A4 en behoren tot de schuldplichtigheid van de toekomstige schoonzoons. Anders gezegd: dezelfde bruidsprijs die A1 heeft betaald aan B1, wordt niet alleen tijdens de collectieve betalingen van de huwelijksepisoden maar tevens in de vorm van vogelpoep-doeken teruggeëist van D1. Op zijn beurt betaalt A2 dezelfde bruidsprijs die indertijd geëist werd door F1, een bruidsprijs die later weer opgebracht dient te worden door E1. Zodoende geldt:  $a_1 = (d_1 + x)$  en  $c_1 = (a_2 + y) = (e_1 + z)$  waarbij  $x, y, z$  de betaalde rente vormen (zie verderop).

Wanneer door bruidnemers voldoende doeken zijn verzameld, kunnen de onderhandelingen beginnen. Hieraan voorafgaand wordt de bruid "ter reiniging" gebaad door enkele van haar getrouwde vrouwelijke verwanten. Vervolgens krijgt zij de eerder genoemde AGUN KÒFÒK (zie II. 2) als onderkleed omgeslagen met daarover heen een *kain sarong* ('sarong-doeek').<sup>58</sup> Voorts wordt zij getooid met kralensnoeren en armbanden terwijl een van haar vrouwelijke verwanten met een omzwachteld stuk hout op een gong slaat. De doffe klanken hiervan zullen tijdens de gehele onderhandelingsperiode onophoudelijk klinken onder reciet van *pantun* (IYALA). Deze *pantun*, waarvan een aantal passages met toelichting zijn opgenomen in Bijl. 7, beogen zowel de bruidnemers te bewegen om veel doeken af te staan alsook de echtelieden te

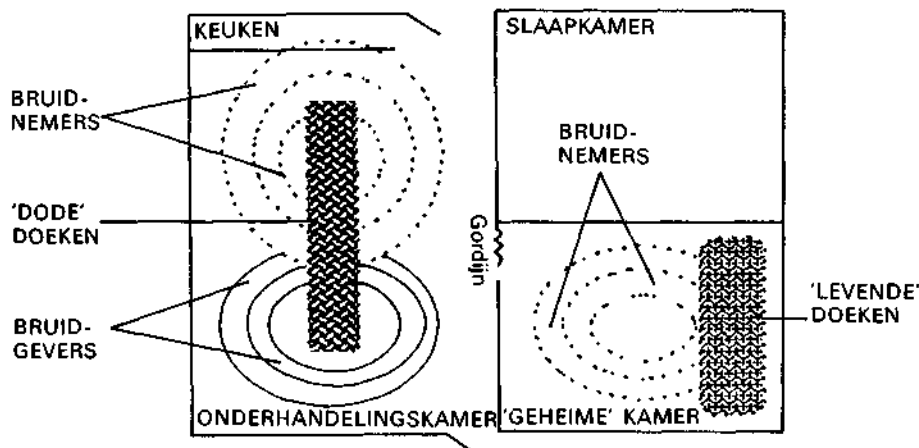


Fig. 19. Situatieschets van het huis waar de huwelijksonderhandelingen plaatsvinden

adviseren hoe zich in het huwelijk te gedragen. Intussen wacht de bruid, aangeslagen door alle drukte rond haar persoon, op de dingen die gaan komen.

De huwelijksonderhandelingen vinden meestal plaats in het ouderlijk huis van de bruidegom. Daarbij spelen twee ruimten een belangrijke rol: een der slaapkamers fungerend als 'geheime kamer' (KARA FILIK, *kamar rahasia*) en verder de woonruimte waarin bruidegvers en -nemers elkaar treffen voor het voeren van de onderhandelingen (zie Fig. 19). Onder geen enkele voorwaarde mag iemand van de bruidegvers, de eisende partij dus, de geheime kamer betreden. Hier bevinden zich immers de levende doeken die nog geen deel uitmaken van de bruidsprijs (zie II. 1). Zij liggen tegen de achterwand opgetast en eisers dienen in het ongewisse te blijven over het aantal en de soorten. Kennis daarvan zou hun eisen ongetwijfeld beïnvloeden en zou het argument der bruidnemers dat een gevraagde doek niet aanwezig is of dat er op een bepaald moment tijdens de transactie helemaal geen *kain timur* meer zijn, doorzichtig maken. De belangen van beide partijen zijn namelijk tegengesteld. Bruidegvers willen zo veel mogelijk doeken bemachtigen, liefst in de vorm van grote en waardevolle exemplaren. Daarentegen proberen bruidnemers de onderhandelingen dermate te sturen dat zij de eisende partij met zo min mogelijk, eenvoudige, doeken tevreden kunnen stellen. Natuurlijk, er is een lijst op basis waarvan de onderhandelingen gevoerd worden en vroeg of laat dienen bruidnemers alle vermelde doeken te voldoen. Alleen, en daar draaien de onderhandelingen om, is het de vraag wanneer wat in welke vorm betaald wordt. Hier raken we het strategisch element in de doekencirculatie dat niet beter getypeerd kan worden dan met de woorden van Schoorl (1979: 188) waar hij over de Ayfat samenleving opmerkt: "... een van de tactische regels van het ruilsysteem luidt: eis veel en snel, maar geef weinig en traag".

In de geheime kamer klopt het hart van de *kain timur* circulatie. De naaste verwanten en enkele uitwisselingsvrienden van de bruidegom monstere[n] de stapels doeken en stippelen een strategie uit. Na voor de zoveelste keer de stapels geordend en betast te hebben, wordt van waardevolle exemplaren het formaat bepaald en zorgvuldig het patroon bestudeerd. In onderling overleg besluit men welke doeken voor overdracht in aanmerking komen. Vaak zijn van de soorten die op de ingediende lijst vermeld staan, verscheidene exemplaren beschikbaar en men overweegt welke de minst waardevolle is in de hoop dat bruidegvers daar genoeg mee zullen nemen. Bovendien spelen nog twee andere overwegingen een rol indien van een bepaalde soort geen of slechts één exemplaar voorhanden is en men in het laatste geval de betreffende doek liever reserveert voor een andere transactie. Ten eerste bestaat de mogelijkheid om in plaats van de geëiste doek een exemplaar aan te bieden van een andere, gelijkwaardige, soort. Of deze zogenaamde 'vervanger' (*wakil*) ook inderdaad wordt geaccepteerd, hangt af van de welwillendheid van de bruidegver die zijn/haar schadeloosstelling komt opeisen. Ten tweede kan men bruidegvers ervan

trachten te overtuigen dat de betreffende doek in een latere huwelijksepisode betaald zal worden.

Afhankelijk van het verloop der onderhandelingen, kan de rechthebbende met slechts een afkeurende blik of juist met veel omhaal van woorden te kennen geven dat een bepaalde betaling geen uitstel duldt. In dat geval stagneren de onderhandelingen en doen bruidnemers alle moeite om meer inschikkelijkheid te bewerkstelligen. Lukt dit niet, wat vaak het geval is indien achter de weigerachtigheid een oude (doeken)vete schuilgaat, dan zijn bruidnemers gedwongen om desnoods in een ander dorp naarstig op zoek te gaan naar de betreffende doek hetgeen een oponthoud van soms verscheidene etmalen kan betekenen. Ook komt het voor dat een bruidegver uit onvrede over de aangeboden doek en in het besef dat de bruidnemers wel degelijk een beter exemplaar in voorraad hebben, de onderhandelingskamer wil verlaten om bijvoorbeeld thuis 'een hapje te gaan eten' maar dat de honger plots gestild blijkt wanneer hij de gewenste doek onder ogen krijgt. *'Itu cara teknik supaya pihak laki-laki cepat usaha'*, 'dat zijn nou technieken die beogen dat de partij van de man snel (doeken)maatregelen neemt', aldus een informant die nog verhaalde hoe P.K. te K. ooit weigerde om zelfs maar aanwezig te zijn bij de onderhandelingen over de bruidsprijs voor zijn dochter als hij niet *bij voorbaat* een DELA doek kreeg waarvan het patroon exact hetzelfde was als dat van een der doeken die hij indertijd voor zijn vrouw had betaald. De bruidnemers legden zich noodgedwongen neer bij deze ietwat ongebruikelijke gang van zaken. Zij bezochten P.K. en toonden verschillende soorten DELA's maar geen enkele kon zijn goedkeuring wegdragen. Niettemin werd uiteindelijk de gewenste doek gevonden.

Dergelijke technieken tijdens huwelijksonderhandelingen verschillen van die welke worden beproefd om bruidnemers ertoe te bewegen snel vogelpoep-doeken te leveren. Deze eist men immers buiten de huwelijksepisoden om en zijn bijgevolg geen voorwerp van collectief gevoerde onderhandelingen. Het blokkeren hiervan als pressiemiddel is dan niet mogelijk en de individuele eiser neemt in dat geval zijn toevlucht tot andere maatregelen. Vroeger behoorden daartoe: een dagenlang verblijf in de kruipruimte onder de hut van een schuldenaar van waaruit deze voortdurend attent werd gemaakt op diens doekenverplichtingen, liefst met stemverheffing opdat ook omwonenden en voorbijgangers de ernst van de situatie inzagen; het vastbinden van je echtgenoot of kind aan een paal voor de hut van een schuldenaar; het gaan zitten in een rivier en er pas uitkomen wanneer de gewenste doeken betaald werden; vrouwen die zich *en public* ontdeden van hun kleding en deze naar het hoofd van de schuldplichtige schoonzoon wierpen; het in brand steken van de hut van een schuldenaar; het dreigement om giftig wortelsap te drinken (verg. Kamma 1970: 138-9). Tegenwoordig zijn de pressiemiddelen beperkt tot verbale en soms fysieke agressie, het bewerken van de publieke opinie en natuurlijk het voor korte of langere tijd gijzelen van je

zuster en/of haar kinderen hoewel daartoe pas wordt overgegaan als bruidnemers systematisch weigeren om aan hun doekenverplichtingen te voldoen. Bovendien loopt een notoire wanbetaler het risico om bij een volgend huwelijksaanzoek geen gehoor te vinden, nog afgezien van het feit dat andere huwelijksbetalingen, waarbij hij tot de begunstigen behoort, getroffen kunnen worden door uitstel of zelfs afstel.

Als de voorbereidingen voor de onderhandelingen achter de rug zijn en de aanwezigen in de geheime kamer het eens zijn over de te volgen strategie, worden de bruideggers uitgenodigd. Deze melden zich pas na het invallen van de duisternis want de onderhandelingen worden steeds 's avonds en 's nachts gevoerd. In het voorste gedeelte van de onderhandelingskamer nemen zij plaats tegenover diegenen van de bruidnemers die zich niet in de geheime kamer bevinden (zie Fig. 19). Na wat over en weer gepraat waarbij met spanning wordt uitgezien naar de loop der dingen, kunnen de onderhandelingen beginnen. De eerste opgevouwen *kain timur* wordt vanachter het, tussen beide kamers hangend, gordijn op zo'n manier aangereikt dat geen der bruideggers de geheime kamer kan binnenkijken. Vervolgens ontvouwt men de doek en toont hem aan de rechthebbende. Gaat hij ermee accoord dan wordt de doek weer opgevouwen en, samen met een andere *kain timur* of enkele *kain cita* die als rente fungeren, neergelegd op een mat in het midden. Deze procedure herhaalt zich net zo vaak als er individuele eisers zijn.

Het opvouwen van een *kain timur* geschiedt volgens een vast patroon waarvan niet wordt afgeweken. Eerst vouwt men de doek een of meermalen in de lengterichting zodat een hanteerbare breedte van ongeveer 5-15 cm ontstaat. Vervolgens worden de uiteinden even zoveel malen naar binnen gevouwen als nodig is om een bundeltje van ongeveer 15-30 cm lang te verkrijgen. Bij het vouwen in de lengterichting moeten de vier hoekpunten zodanig twee bij twee op elkaar komen te liggen, dat zij in het uiteindelijke bundeltje zichtbaar blijven. Gebeurt dat niet, dan verliezen de hoekpunten, 'de oren', 'het vermogen om te luisteren'. Een informant licht toe: 'Wanneer wij een *kain timur* opvouwen, dan mogen zijn oren niet gesloten worden. Wanneer dat wel het geval is, dan hoort hij niets meer. Doeken roepen elkaar namelijk op om tot je te komen'. Een dergelijk vitalistisch element dat de doeken wordt toegedicht en waarvan we reeds melding maakten (zie noot 46), keert terug in de wijze waarop de breedte van een doek gemeten wordt. Men plaatst de duim en wijsvinger zo ver mogelijk uit elkaar en bepaalt hoe vaak deze 'afstand' (*SANIN, jengkal*, 'span', ca. 15 cm) kan worden herhaald. De hand beweegt zich daarbij naar het lichaam toe teneinde de doek niet 'af te stoten' maar juist naar zich 'toe te trekken', zodoende 'vele andere doeken oproepend', aldus de heersende opvatting. Bij de lengtebepaling speelt dit vitalistische element echter geen rol. Men omvademt de *kain timur* en meet aldus om hoeveel *òlòs* (*depa*, 'vadem', ca. 1,5 m) het gaat. De meeste doeken bedragen 0.5 of 1 vadem, terwijl de breedte schommelt tussen de 1 en 5 span.<sup>59</sup>

Op het moment dat een *kain timur* door bruidgevers is geaccepteerd, verandert deze van een levende in een dode doek en behoort daarmee definitief tot de bruidsprijs (zie II. 1). Naarmate de onderhandelingen vorderen, groeit de stapel dode doeken traag maar gestaag. Zelden gebeurt het dat men nog diezelfde nacht tot overeenstemming komt. Zoals eerder gemeld, kan de weigering van een doek oponthoud veroorzaken indien de voorgestelde 'vervangers' niet voldoen. Bruidnemers betogen dan uitvoerig dat hier sprake is van overmacht terwijl bruidgevers de tegenspelers verwijten hun doekenverplichtingen te verzaken ondanks de redelijkheid van de gestelde eisen. Hierop voeren bruidnemers weer argumenten aan ten gunste van het tegendeel. Uiteindelijk komt men meestal tot een vergelijk. Een andere verdragende factor is gelegen in voortdurende discussies die zich ontspannen omtrent oude doekenkwesities en die langer duren naarmate de gemoederen hoger oplopen. Bovendien trekken bruidgevers zich om de paar uur terug om overleg te voeren over de tot dan toe verworven doekencollectie. De aanwezigen in de geheime kamer maken van de gelegenheid gebruik om zich eveneens te beraden op de gang van zaken en de uitgestippelde strategie zo nodig bij te stellen. In de onderhandelingskamer ontstaat daarentegen een ontspannen sfeer. Men praat wat na, vertelt verhalen of gaat slapen waarbij de dode doeken als hoofdkussen fungeren.

Wanneer na verscheidene nachtelijke onderhandelingen die wel een week en soms zelfs langer kunnen duren, bruidgevers uiteindelijk accoord gaan met de samenstelling en omvang van de bruidsprijs, worden de doeken geteld. Daartoe worden zij op de vloer van de onderhandelingskamer in lange rijen uitgespreid en vervolgens neemt een der bruidgevers plaats aan het 'hoofd' (*kepala*) ervan waar zich de meest waardevolle doeken bevinden. Men maant de omstanders, die in grote getale zijn toegestroomd om van dit belangrijke moment getuige te zijn, tot stilte. Tevergeefs, want ook de omstanders voelen zich gedrongen de telwoorden (zie Bijl. 8) te scanderen hetgeen nogal eens tot verwarring leidt zodat er opnieuw moet worden begonnen. Het tellen geschiedt trouwens op twee manieren. Ofwel men kruipt over de rijen waarbij de handen om en om steeds even rusten op de doek die correspondeert met het betreffende telwoord ofwel men loopt erover waarbij de voeten zulks doen. Vervolgens worden de *kain timur* in draagtassen gedaan die door vrouwen van de bruidgevende partij naar huis worden gedragen nadat iemand van de bruidnemers, bij wijze van laatste contact, nog even viermaal zachtjes trekt aan één der draagtassen (zie II. 1).

Zijn de *kain timur* eenmaal overgedragen, dan staat niets de huwelijksvoltrekking nog in de weg. Alvorens het huis te verlaten waar zij tijdens de gehele onderhandelingsperiode heeft zitten wachten, wordt de bruid vanachter besprenkeld met water afkomstig van de clangrond harer voorvaderen. Dit water heeft men tevoren opgevangen in een bamboekoker en gegoten in een porseleinen bord dat BEM TABA KALA ('het



bord voor het besprenkelen met water<sup>7)</sup> wordt genoemd en dat de bruidgevers, gelijk eerder gemeld, als contactgift ontvingen. Hierop aansluitend wordt de bruid door haar verwanten naar het huis van de bruidegom geleid waar de huwelijksvoltrekking plaats vindt.<sup>60</sup> Na afloop volgen toespraken door vertegenwoordigers van beide partijen die zoëven nog tegenover elkaar stonden maar nu de hoop uitspreken dat er een goede samenwerking, met name op *kain timur* gebied, in het verschiet ligt. Bovendien krijgen bruid en bruidegom allerlei adviezen omtrent het nieuwe leven dat hen te wachten staat. In Bijl. 9 zijn enkele fragmenten uit zo'n toespraak opgenomen.

Nadat de dode doeken door vrouwen van de bruidgevende partij huiswaarts zijn getorst, is de circulatie daarvan geenszins beëindigd want spoedig zullen zij weer tot leven komen. Na verdeling onder bruidgevers dienen de doeken minimaal 'één nacht te slapen' waarna zij in alle richtingen uitzwermen. Iedere individuele bruidgever heeft immers weer zijn eigen schuldeisers die na verloop van tijd op de stoep staan. Met het oog daarop kan zo iemand besluiten om de verworven doeken liever te deponeren bij een uitwisselingsvriend of een verwant die doende is een huwelijkscollectie op te bouwen. Mogelijk willen zijn schuldeisers ditmaal echter van geen uitstel weten waardoor hij moet gaan lenen bij weer een andere vriend of verwant. Lukt dit niet dan zou hij een beroep kunnen doen op degene die onlangs zijn zuster huwde. Maar dit wordt alleen aanvaardbaar geacht indien er sindsdien enkele maanden verstreken zijn want, zo legde een informant uit, 'als je een boom van zijn bast hebt ontdaan, dan kun je pas naar boven klimmen als hij droog is, anders glij je uit'.

Falen evenwel alle pogingen die iemand onderneemt om op korte termijn over doeken te beschikken, dan kan hij als laatste redmiddel overwegen om een beroep te doen op zijn schoonvader of -broer ten opzichte waarvan hij reeds, let wel, schuldplchtig is. In dat geval moet de doekennood erg groot zijn want het geleende dient snel en zonder pardon te worden terugbetaald met maar liefst 100% rente. Daar staat echter tegenover dat een dergelijke 'lening van de schoonfamilie' (MÉLE SIS), hoe onaantrekkelijk ook de voorwaarde, statusverhogend werkt aangezien zij duidt op solvabiliteit.

Wanneer de bruid haar intrek heeft genomen in het huis van haar echtgenoot, begint vrijwel onmiddellijk de derde huwelijksperiode doordat aan het plafond een speciale 'draagtas' (KWOK LAMPÉ) wordt gehangen. De ongeveer 5 tot 10 *kain timur* die zich hierin bevinden, vormen de basis van een doekencollectie die onder de naam KATA, 'versteviging (van de huwelijksband)', na enkele jaren wederom betaald zal worden aan de bruidgevers. Deze 'versteviging' verschilt qua opbouw en afwikkeling niet van de betaling in de tweede episode (LI BELA SÈLÈK) zoals hierboven uiteengezet. De KATA behoort dan ook eveneens tot de bruidsprijs omdat nu alle resterende *kain timur* schulden betaald dienen te worden. Met andere woorden: al degenen die indertijd bijdroegen aan de huwelijksbetalingen voor de moeder der bruid maar die in de

tweede episode nog niet 'schadeloos gesteld werden', komen nu aan de beurt. Althans zulks is de bedoeling maar het lukt meestal niet, reden waarom in dat geval ook de vierde en laatste huwelijksepisode nog trekken vertoont van een bruidsprijsbetaling.

Deze episode, PUGU ('betaling voor de botten') genaamd, neemt een aanvang na het overlijden van de bruid. Opvallend is echter dat de schuldplichtigen, ondanks herhaaldelijk aandringen, ditmaal minder haast maken met het betalen van de resterende *kain timur*. De bruidgevers beschikken immers niet meer over het krachtigste pressiemiddel, namelijk het gijzelen van hun dochter respectievelijk haar kinderen die dan vaak allang getrouwd zijn. Het is dan ook geen uitzondering dat een PUGU betaling bijvoorbeeld pas 20 jaar na het overlijden van de bruid plaats vindt. Indien evenwel alle doekenschulden reeds voldaan zijn op het moment dat de bruid overlijdt, dan volgt de PUGU overdracht snel en heeft tevens het karakter van een *gift* als blijk van waardering voor de bruid en haar verwanten.

De aantallen *barang* ('goederen') die betrokken zijn bij de onderscheiden episoden, verschillen niet alleen onderling maar tevens per huwelijk. Daarbij speelt een rol hoeveel zusters een bruid heeft. Regel is namelijk dat de bruidsprijs betaald voor de moeder, gelijk is aan de som van alle bruidsprijsbetalingen verricht door de verschillende schoonzoons. Dit leidt ertoe dat een bruid 'goedkoper' is naarmate zij meer zusters heeft, iets waarmee terdege rekening wordt gehouden bij de vraag tot wie een huwelijksaanzoek te richten. Heeft een echtpaar geen dochter, dan wordt dit vanuit *kain timur* perspectief betreurd. De in de moeder geïnvesteerde doeken zijn niet meer opeisbaar en dat betekent voor de betrokkenen een doekenderving. De aantekening die Miedema (1984: 99) in dit verband maakt met betrekking tot de Kebar, geldt eveneens voor de Moi: "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". Strikt genomen is deze positieversterking bij de Moi niet afhankelijk van het aantal dochters omdat alle geïnvesteerde doeken in theorie kunnen worden teruggeëist van desnoods de enige schoonzoon. Echter: naarmate het aantal schoonzoons toeneemt, vermindert het altijd dreigende risico dat een of meerdere van laatstgenoemden hun schuldplichtigheid geheel of ten dele verzaken en groeit anderzijds het aantal doeken die als rente de betalingen vergezellen.

Terwijl de giften van de eerste huwelijksperiode (KAM FAWÉ / KAM SAK WÒ) gemiddeld schommelen, zoals we eerder zagen, tussen de 10 en 40 *barang*, lopen de betalingen van de tweede (LI BELA SÈLÈK) en derde (KATA) op tot een fors veelvoud daarvan terwijl de PUGU van de vierde episode in omvang weer afneemt tot een geringer veelvoud. De aantallen waar het gemiddeld om gaat: LI BELA SÈLÈK: 50-500 *barang*; KATA: 50-500 *barang*; PUGU: 60-100 *barang*. Daarbij geldt dat van deze aantallen gemiddeld

10% behoort tot de twee belangrijkste doekencategorieën, gemiddeld 15% tot de 'gewone' *kain timur* en de overige 75% tot de *kain cita*.<sup>61</sup>

Om de lezer nu een beeld te geven van de precieze samenstelling van een transactie, is in Bijl. 10 een lijst opgenomen van degenen die bijdroegen tot de huwelijkscollectie ter gelegenheid van een KATA betaling. Eveneens is aangegeven om welke doeken het ging en de afmetingen respectievelijk de ontvangers ervan. In de toelichting daarbij wordt nader ingegaan op de geledingen van deze transactie maar hier zij alvast gewezen op het grote aantal personen dat daar direct of indirect bij betrokken is. Dit aantal neemt zelfs enorm toe indien we tevens aandacht schenken aan de keten van inter- en intragenerationele ruilbetrekkingen waarin zo'n transactie is opgenomen.

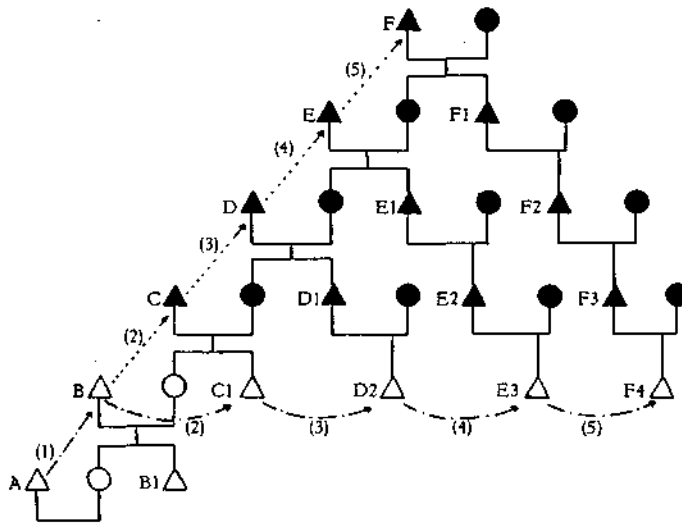


Fig. 20. Structuur van een keten intra- en inter-generationale ruilbetrekkingen waarbij de clans A t/m F betrokken zijn.  
(Bron: Van Logchem 1963: 160)

Fig. 20, die de structuur hiervan biedt, is overgenomen uit Van Logchem (1963: 160) omdat zijn model van de Arguni bruidsprijsketens precies overeenkomt met dat van de bruidsprijsketens in het Moi gebied. De *kain timur* circulatie vindt plaats tussen 6 clans:  $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow F$ . De bruidsprijs die E ooit aan F betaalde, eist eerstgenoemde terug van D die zulks weer doet van C, C op zijn beurt van B en B tenslotte van A. Op het moment echter dat A aan B begint te betalen,

heeft B nog doekenschulden ten opzichte van C en deze weer ten opzichte van D. Soms geldt deze schuldplichtigheid ook nog van D jegens E en zelfs E jegens F, al zal in beide gevallen de herinnering hieraan vanwege de genealogische diepte veelal zijn vervaagd. Maar dat is niet bij voorbaat zo want doekenschulden, evenals trouwens doekenvorderingen, erven over van vader op zoon en het is opvallend hoe goed men vaak op de hoogte is van doekentransacties uit het, soms verre, verleden.<sup>22</sup> Er voor het gemak vanuit gaande dat al A's aanverwanten in de tweede en verder opgaande generaties zijn overleden, krijgen we op grond van genoemde overerving het volgende beeld. Met de van A ontvangen doeken lost B de schuld aan C in door deze doeken over te dragen aan zoon C1 die op zijn beurt 'de verantwoording draagt' (*bertanggungjawab* zoals de standaardterm luidt) om de schuld van C aan D in te lossen. Omdat D en zoon D1 zijn overleden, is kleinzoon D2 'gerechtigd' (*berhak*) om de betaling van C1 in ontvangst te nemen. *Mutatis mutandis* is hetzelfde van toepassing op E3 en F4 voor zover er nog sprake is van schuldplichtigheid en men deze na zoveel generaties niet vergeten is.

Het zal duidelijk zijn dat de ruilbetrekkingen tussen A t/m F zijn opgenomen in een veel groter netwerk van bruidsprijsbetalingen dat uiteindelijk alle Moi clans omspant. De vraag is dan ook hoe de keten  $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow F$  zich vertakt is. Ofschoon dit bepaald wordt door het heersende huwelijkspatroon en om die reden in Hfdst. III aan bod komt, dient hier gewezen te worden op het belang van zo'n vertakking voor de *kain timur* circulatie. Zoals in Fig. 20 te zien is, zijn het de respectieve echtgenotes van A t/m E die de schakels vormen van de bruidsprijsketen. Op hun beurt staan deze echtgenotes steeds in een Mo-Do relatie en maken zodoende deel uit van een matrilijn (verg. Van Logchem 1963: 166). Een

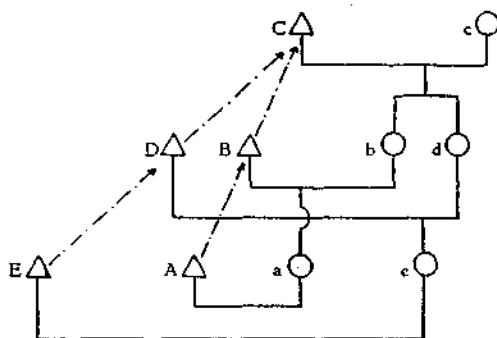


Fig. 21. Structuur van de wijze waarop bruiden (a t/m e) de schakels vormen van de zich vertakkende bruidsprijsketens  $A \rightarrow B \rightarrow C$ ,  $E \rightarrow D \rightarrow C$  (Bron: Van Logchem 1963: 167)

moeder is echter enerzijds opgenomen in even zoveel matrilijnen als het aantal dochters dat zij heeft en anderzijds, samen met haar echtgenoot, in even zoveel bruidsprijsketens.<sup>63</sup>

Fig. 21 toont de structuur hiervan, waarbij de bruidsprijsketens  $A \rightarrow B \rightarrow C$  en  $E \rightarrow D \rightarrow C$  aaneengeschakeld worden via de dochters  $b$  en  $d$  die zelf behoren tot de respectieve matrilijnen  $c-b-a$  en  $c-d-e$ .<sup>64</sup> Naarmate het aantal dochters van een man toeneemt, groeit het aantal bruidsprijsketens waarvan hij tegelijkertijd deel uitmaakt en dit vergroot de mogelijkheid om over *kain timur* te beschikken. Zo kan  $C$  doeken eisen van zowel  $B$  als  $D$ . Weliswaar betaalt ieder de helft van de bruidsprijs die  $C$  indertijd opbracht maar laatstgenoemde kan, in tegenstelling tot  $B$  en  $D$ , bij twee schoonzoons aankloppen wanneer hij doeken nodig heeft. Want de hoogte van de uitstaande vorderingen is vaak van minder belang dan het aantal doeken waarover iemand op elk gewenst moment kan beschikken. Deze mogelijkheid werd in vroeger dagen nog versterkt door polygyne huwelijken: hoe meer echtgenotes, des te groter de kans op meer dochters en dus tevens schoonzoons.

### II.5 'Doeken om de boosheid te blussen'

In het binnenlanddorp Kalayili was ik er getuige van hoe de overbuurman woedend en met veel misbaar zijn woning verliet om zich vervolgens een weg te banen naar een verderop wonend gezin. Hem was net ter ore gekomen dat zijn circa 40 jaar jongere vrouw een overspelige relatie onderhield met een leeftijdgenoot behorende tot het bewuste gezin. Bij herhaling troffen zij elkaar tijdens het verzamelen van tuinproducten, zo wilde het gerucht. 'Als hij voor haar evenveel *kain timur* weet op te brengen als ik heb gedaan, mag hij haar huwen', riep de gedupeerde toornig uit ten overstaan van inmiddels samengestroomde dorpsbewoners. Overigens een loos aanbod want de door hem betaalde bruidsprijs was dermate omvangrijk, bevatte zoveel TOBA doeken, dat dit alternatief alleen al vanuit doekenperspectief geen overweging verdiende. Welke maatregelen dan wél genomen moesten worden, was dagenlang het onderwerp van gesprek. Ofschoon een vóór- en buitenhuwelijkse *liaison* regelmatig aan het licht komt, gaf het ook in dit geval aanleiding tot woede, verwarring en (doeken)speculaties. Bestaande ruilverhoudingen komen onder druk te staan omdat de schuldige "bruidnemers" een *kain timur* boetecollectie dienen op te brengen waartoe uiteraard geen voorbereiding mogelijk was.<sup>65</sup> Bovendien kan de verwerving en overdracht daarvan gevestigde doekenbelangen schaden.

Een complicerende factor is dat verwanten en vrienden, zeker als zij ruilcontacten onderhouden met de gedupeerde "bruidgevers", zich minder hulpvaardig betonen dan normaliter omdat het maar zeer de vraag is of de geïnvesteerde doeken ooit terugkeren. In dit concrete geval speelde bovendien mee dat het niet de eerste keer

was dat de omstreden jongeman geen terughoudendheid had weten te betrachten ten opzichte van het andere geslacht. 'Wij gaven hem vermaning op vermaning maar hij verscheurt zijn eigen schriften', verzuchtte iemand, aldus verwijzend naar het feit dat de jongeman uit angst en schaamte het dorp verlaten had en zeker voor enkele maanden de lessen op school zou missen. 'Hij breekt inderdaad zijn eigen pen', beaamde een ander. Kortom, niet alleen de jongeman maar ook alle betrokkenen verkeerden in verlegenheid en het zou nog veel tijd en energie gaan vergen om de verstoorde verhoudingen te herstellen. Als een soort garantie dat zij op termijn hun verplichting tot genoegdoening ook daadwerkelijk zouden nakomen, maar meer nog als een eerste gebaar van verzoening, overhandigden "bruidnemers" een kleine en inderhaast bijeengebrachte boetecollectie (SAGADAK) die de Moi omschrijven als 'doeken om de boosheid te blussen'.

Gevraagd naar hun mening over het incident, benadrukte een aantal jongeren dat een huwelijk met zo'n groot leeftijdsverschil tussen de echtelieden, vroeg of laat wel tot overspel moet leiden. Zij bepleitten een huwelijk op basis van 'wederzijdse genegenheid' (*suka sama suka*) en niet louter terwille van *kain timur* belangen. Ouderen daarentegen wezen erop dat leeftijdsverschil geen invloed behoort te hebben op de echtelijke trouw en dat het tenslotte de verwantengroep is die bepaalt wie met wie huwt. Niettemin wordt vandaag de dag steeds meer rekening gehouden met hetgeen de betrokken personen zelf willen mits het gangbare voorkeurshuwelijk niet doorkruist wordt. Dat is althans de hoop die ouderen, soms tegen beter weten in, koesteren want regelmatig vinden er huwelijken plaats die niet stroken met het heersende vermaagschappingspatroon (zie III. 5). In dit verband hoorde ik eens iemand opmerken: 'De jeugd van tegenwoordig huwt *takaruang* (in het wilde weg)'. Deze klacht maakt onder de oudere generatie deel uit van een groter ongenoegen omtrent de moderne tijd die onder meer geleid heeft tot een lossere sexuele moraal (zie IV.

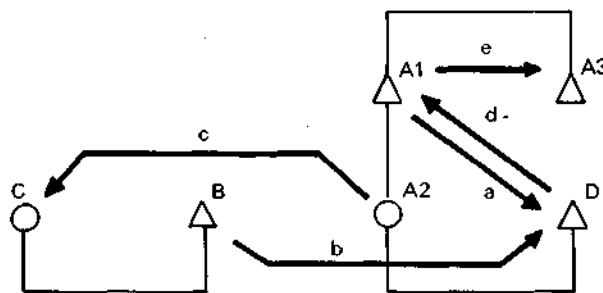


Fig. 22. Boetebetalen (a t/m e) naar aanleiding van overspel tussen A2 en B

3). Hoe het ook zij, overspel dient in alle gevallen vergoed te worden met een collectie doeken die de algemene naam GAMAK (*denda*, 'boete') draagt.<sup>66</sup> Daarmee zijn we, na analyse van de vriendschapsallianties en de bruidsprijs, beland bij het derde circulatiecircuit der *kain timur*.

Hoezeer de ruilverhoudingen onder druk kunnen komen te staan indien een boetecollectie moet worden betaald, blijkt alleen al uit het gegeven dat de vader (A1 in Fig. 22) van een overspelige gehuwde vrouw (A2) de helft van de boetecollectie (a) dient te voldoen aan zijn gedupeerde schoonzoon (D) en dat is uitgerekend degene die ten opzichte van hem schuldplchtig is met betrekking tot de bruidsprijsbetaling. Er ontstaat door deze GAMAK LAOI ('boete van de vrouw') dus een tijdelijke ruilsymmetrie. De achtergrond hiervan is dat de vader zich beschaamd voelt omdat hij zijn dochter, hoewel die reeds getrouwd is, 'niet goed in de gaten heeft gehouden' zoals iemand het uitdrukte. De andere helft van de boete (b) heet GAMAK DELA ('boete van de man') en dient betaald te worden door overspeler B of, indien nog ongehuwd, door diens vader. Beide helften vormen samen het in dit soort situaties geëiste standaard aantal van 60 *barang*. De gedupeerde echtgenoot D ontvangt dus 2 x 30 *barang* ter genoegdoening maar is op zijn beurt verplicht om deze waardegoederen (d) een aantal maanden later weer terug te betalen aan de schoonvader.<sup>67</sup> Aldus wordt de tijdelijke ruilsymmetrie ongedaan gemaakt en krijgt de gangbare wederkerigheid tussen schoonvader en schoonzoon weer haar loop. Overigens is het A1 niet toegestaan om de van D terugontvangen doeken (d) zelf te behouden. Hij moet ze verdelen (e) onder verwanten om te vermijden dat een vader zijn dochter tot overspel stimuleert teneinde boetecollecties te forceren (zie IV. 3). Indien de overspeler eveneens getrouwd is, dan ontvangt tenslotte zijn echtgenote (C) uit handen van de overspelige vrouw (A2) ongeveer 5 *barang* (1 TOBA doek, 1 gewone *kain timur*, 3 *kain cita*) ter genoegdoening (c).

In tegenstelling tot de boven beschreven situatie, is overspel tussen twee ongetrouwden een betrekkelijk eenvoudig probleem. Dit wil niet zeggen dat men zoiets minder ernstig opvat maar wel dat enerzijds het aantal betrokken partijen beperkt blijft tot "bruidgevers" en "bruidnemers" en anderzijds de verplichting tot het betalen van een boetecollectie slechts berust bij de vader van de overspelige man.<sup>68</sup> Bovendien proberen "bruidnemers" aan te sturen op een huwelijk tussen de jongen en het meisje in kwestie want dan vervalt de boetebetaling. Hiervan kan echter alleen sprake zijn als zo'n huwelijk past in het gangbare vermaagschappingspatroon (zie III. 5) maar het is natuurlijk altijd mogelijk dat "bruidgevers" deze schoonzoon niet verkiezen of anderszins bezwaar maken. Hun toegeeflijkheid kan echter toenemen indien na verloop van tijd blijkt dat het overspel heeft geresulteerd in zwangerschap. Het komt voor dat jongelui, de algehele verontwaardiging omtrent overspel trotserend, aldus een gewenst huwelijk proberen te forceren.









## Verwantschap en huwelijk

### III.1 Afstamming en alliantie

“... la parenté n'est admise à s'établir et à se perpétuer que par, et à travers, des modalités déterminées d'alliance”.

(Lévi-Strauss, 1974: 61)

Toen in de jaren '50 antropologisch onderzoek op gang kwam in West-Nieuw Guinea, het huidige Irian Jaya, ontstond spoedig terminologische en typologische onrust in dit etnologisch studieveld. Onrust, voortkomend uit kennisname van samenlevingen waarin een duidelijk herkenbare structuur leek te ontbreken. “De Papoeese cultuur”, zo lezen we in de eerste etnologische synopsis betreffende Nieuw Guinea, kenmerkt zich door afwezigheid van een “strakke structuurvorm” waardoor “zovele cultuurelementen impliciet blijven”. Dit komt tot uitdrukking in “verwarrende vormverscheidenheid” tussen en binnen samenlevingen waarvan de leden om die reden getypeerd worden als “cultuur-improvisators” (Held 1951: 51-5).

Vooraf op het terrein van verwantschapsanalyse was genoemde onrust merkbaar. Het vertrouwde lineage-model, succesvol geacht bij de interpretatie van Afrikaanse samenlevingen, bleek in Nieuw Guinea van beperkte waarde. Desondanks wist men merendeels niet te ontsnappen aan wat J. A. Barnes (1962: 5) omschrijft als “the African mirage in New Guinea”: “When in several respects these societies were discovered not to operate as an Africanist might have expected, these deviations from the African model were often regarded as anomalies requiring special explanation”. Deze “zinsbegoocheling” impliceerde menigmaal dat de aangetroffen samenlevingen overhaast werden gequalificeerd als “los”, “flexibel”, “incoherent”, soms zelfs als “ongeorganiseerd”. Het Afrikaanse model is namelijk gebouwd vanuit de opvatting dat slechts lineage-rekrutering leidt tot duurzame sociale integratie. “In kinship systems cognatic kinship cannot provide this; it is only made possible by the use of the principle of unilineal descent”, is de voorbarige conclusie van Radcliffe-Brown (1950: 43). Daarentegen zijn het in Irian Jaya vaak de cognatische (= bilaterale) verwantschapsrelaties die juist de aandacht trekken: “The throwing into relief of

unilineal descent by using it as a parameter of analysis, comparison and classification, tends to cause an underrating of the specific importance of the bilateral infrastructure and of the horizontal stress in many New Guinea kinship systems" (Pouwer 1966: 273).

In aansluiting op een overwaarding van verticale, unilineaire, verwantschapsrelaties ligt de neiging tot het onderschatten van nog een ander belangrijk type horizontale integratie: het huwelijk. Als echter in 1949 Lévi-Strauss met *Les structures élémentaires de la parenté* de antropologie verrijkt, groeit belangstelling voor het zogenaamde alliantieperspectief waarin de analyse van huwelijksbindingen centraal staat: "Before Lévi-Strauss, marriage had been discussed largely in the context of recruitment of kinship groups; legitimate marriage was necessary to provide for legitimate offspring to replenish the group. Lévi-Strauss turned this on its head. Kinship groups, he argued, were simply units in a system of "alliances" made or "expressed" by marriage. The real differences between kinship systems, then, lay in the different ways in which they moved women around the system in marriage" (Fox 1981: 23).

Binnen het alliantieperspectief speelt het beginsel van wederkerigheid een centrale rol. Dit beginsel, door Lévi-Strauss opgevat "comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui" (1967: 98), ligt onder meer ten grondslag aan wat hij elementaire verwantschapsstructuren noemt. Structuren die hun elementaire karakter ontleen aan het feit dat de keuze voor een bruid bepaald wordt door het soort verwantschapsrelaties die er bestaan tussen de exogame eenheden. Dit in tegenstelling tot onze eigen "complexe structuur" waarin de voorkeur voor een huwelijkspartner is gebaseerd op overwegingen als aantrekkelijkheid, intelligentie en rijkdom (Lévi-Strauss 1967: xxi). Het huwelijksverkeer waartoe deze overwegingen leiden, onttrekt zich aan wetmatigheden en laat zich enkel statistisch vaststellen. Elementaire huwelijken volgen daarentegen een vast patroon omdat de samenleving verdeeld is in een verwantschapscategorie waaruit je geen bruid mag huwen en een waaruit je dat juist moet doen of geacht wordt te doen. Bovendien onderscheiden elementaire huwelijken zich nog op twee andere punten. Enerzijds gaat het om collectieve bindingen waarvan de omvang verre uitstijgt boven de verzwagering der echtelieden en hun naaste familie. Anderzijds beogen deze bindingen duurzame contacten waartoe alle betrokkenen zich in ieder geval verplicht weten voor de duur van het gesloten huwelijk. Het is hier waar het beginsel van wederkerigheid zich bij uitstek doet gelden. De overdracht van een bruid, aldus Lévi-Strauss, is immers "le suprême cadeau" welke alleen in de vorm van tegengiften verworven kan worden (1967: 76). Bruiden smeden en bestendigen zodoende uitwisselings- en ruilrelaties die zich kenmerken door een voortdurend "wederkeren" van giften en tegengiften, prestaties en tegenprestaties (zie Hfdst. II).

De genoemde karakteristieken van elementaire huwelijken – het patroonmatige, collectieve en duurzame – zijn eveneens waarneembaar bij de Moi. Niettemin is hun huwelijkspatroon van een andere “elementaire” gerichtheid dan die waarover Lévi-Strauss generaliseert. De Moi kennen weliswaar het preferentiële matrilaterale *cross-cousin* huwelijk, maar de feitelijke voltrekking hiervan is zo flexibel dat je je als onderzoeker in een “semi-complex” stelsel waant. Deze indruk wordt nog eens versterkt door de heersende verwantschapsclassificaties van het Omahatype. Volgens Lévi-Strauss activeert deze classificatie een huwelijksverkeer waarin weinig of geen plaats is voor preferentiële huwelijken. Zoals we zullen zien, blijken de Moi ook hier weer een variant te realiseren die zich desondanks probleemloos laat voegen in de elementaire structuren. Aldus bevestigen de Moi het standpunt van Van der Leeden dat “in New Guinea the social processes are usually elementary. This makes New Guinea an excellent testing ground for [...] the theories of Lévi-Strauss and J.P.B. de Josselin de Jong” (1960: 135; verg. 1970).<sup>69</sup> Het is overigens niet mijn bedoeling om deze theorieën ook daadwerkelijk te toetsen, dat zou teveel hooi op de vork zijn. Veeleer heb ik me bij de presentatie der onderzoeksgegevens laten leiden door een aantal structuralistische kernbegrippen die de Moi samenleving inzichtelijk maken.<sup>70</sup>

### III.2 Verwantschapsterminologie

De Moi hanteren een verwantschapsterminologie van het Omahatype. Dit type is onder meer gebaseerd op de terminologische gelijkschakeling van enerzijds MoBrZo met MoBr en MoBrDo met Mo < Zu. Anderzijds vindt er een sexe-gebonden gelijkschakeling plaats: een man groepeerd zijn VaZuZo en VaZuDo in dezelfde terminologische categorie als zijn ZuZo en ZuDo waar een vrouw de eerstgenoemden associeert met haar eigen kinderen. De matrilaterale en patrilaterale *cross-cousins* worden dus niet louter terminologisch maar tevens generationeel gedifferentieerd waarbij MoBrKi een generatie “stijgen” en VaZuKi een generatie “dalen”. De *parallel-cousins* (MoZuKi/VaBrKi) daarentegen kennen deze differentiatie niet en behoren tot dezelfde categorie als de siblings. In tegenstelling tot de *cross-cousins*, worden zij niet onderscheiden naar sexe maar naar relatieve leeftijd. Afhankelijk van de geboortevolgorde der schakelverwanten (MoZu/VaBr), heeft Ego te doen met respectievelijk oudere siblings (> Br/> Zu) en jongere siblings (< Br/< Zu).

De *cousin*-terminologische karakteristieken vinden hun tegenvoeters in de ouderlijke generatie. Het belang van de geboortevolgorde komt matrilateraal tot uitdrukking in aparte termen voor oudere tegenover jongere zuster van moeder en patrilateraal voor oudere tegenover jongere broer van vader. Daarnaast worden beide ouders geflankeerd door *cross* verwanten (MoBr/VaZu) die met niet-leeftijd-gebonden termen worden onderscheiden van hun siblings. Met andere woorden, de ouderlijke generatie

laat zich kenschetsen als *bifurcate-collateral* met bovendien een accentuering van de leeftijdsverschillen waar het de parallel-verwanten betreft. Dit gegeven contrasteert met de classificatie der grootouders, kinderen en kleinkinderen. Deze verwanten worden, de terminologische suffixwisseling van grootvader en grootmoeder daargelaten, geclassificeerd met respectievelijk één enkele term.

Ofschoon nog globaal, bevat bovenstaande typering de belangrijkste elementen van de verwantschapsterminologische infrastructuur waarop de Moi samenleving is gebouwd. De vraag is nu hoe deze elementen zich onderling verhouden en vervolgens, in ruimer verband, de (aan)verwantschappelijke sfeer bepalen. Ter beantwoording starten we met een overzicht van Ego's kernverwanten en hun inheemse nomenclatuur. Deze verwanten waarvan de genealogische betrekkingen staan afgebeeld op Vouwblad 1, vormen de meest nabije vertegenwoordigers van de terminologische basiscategorieën.

De expansies der kernverwanten in de Moi versie van het Omaha terminologische systeem komen aan bod in de tweede kolom van onderstaand overzicht. Het betreft een opsomming van alle verwanten, voorzover traceerbaar, die de expansies zijn van de overeenkomstige, in de eerste kolom vermelde, basiscategorieën. Aldus ontstaat zicht op de terminologische expansiegraad der kernverwanten die deels verschilt voor een mannelijk en vrouwelijk spreker (zie onderstaande legenda). Overigens is niet iedere expansie kenmerkend voor het Omaha stelsel. Dat is alleen het geval waar generatieverschuivingen optreden, de zogenaamde *skewing rule* die "... expresses the formal equivalence, in specified contexts, between two kin types of different generations. Among its effects are the skewing of the relation between terminological generation and natural generation (assuming, perhaps ethnocentrically, that our notion of generation is somehow more 'natural' than that expressed in one of the kinship systems we are concerned with here)" (Lounsbury, 1964: 357).<sup>71</sup>

De legenda van de in het overzicht gebruikte symbolen is als volgt:

Tweede kolom: cursivering van genealogische omschrijvingen duidt op verschil in classificatie tussen mannelijke en vrouwelijke sprekers; waar nodig gaat een > teken vooraf aan de afkorting voor een oudere schakelverwant in ouders' generatie en een < teken aan die voor een jongere schakelverwant; de Moise termen voor alle genoemde verwanten zijn terug te vinden in Bijl 11.

G kolom: Romeinse cijfers duiden op de natuurlijke generatiespreiding der expansies van de betreffende kernverwant.

g kolom: Arabische cijfers duiden op de terminologische generatiecategorïeën met de kernverwant als uitgangspunt.

I KERNVERWANT	[OMAHA] EXPANSIE [MAN SPREEKT]	G	g
<i>Grootouders' generatie:</i>			
VaVa = TABUGAUN	VaVaBr, VaMoBr, MoVa, MoMoBr	+II	+2
VaMo = TABUGAUM	VaVaZu, VaMoZu, MoMo, MoMoZu	+II	+2
<i>Ouders' generatie:</i>			
MoBr = TEGAK	MoBrZo, MoBrZoZo, MoBrZoZoZo	+I t/m -II	+1
Mo > Zu = TÈWÈP	- - -	+I	+1
Mo < Zu = TÈMÈM KYAM	MoBrDo, MoBrZoDo, MoBrZoZoDo	+I t/m -II	+1
Mo = TÈMÈM	- - -	+I	+1
Va = TEMUN	- - -	+I	+1
Va > Br = TÈWÈK	- - -	+I	+1
Va < Br = TOWUS	- - -	+I	+1
VaZu = TAMUK	- - -	+I	+1
<i>Eigen generatie:</i>			
>Zu = TEBAK	Mo > ZuDo, Va > BrDo	0	0
<Zu = TALUK KYAM	MoBrDoDo, MoBrZoDoDo, Mo > ZuZoDo, Mo < ZuDo, Va < BrDo	0 t/m -II	0
>Br = TEBAK	Mo > ZuZo, Va > BrZo	0	0
<Br = TALUK KYAM	MoBrDoZo, MoBrZoDoZo, Mo > ZuZoZo, Mo < ZuZo, Va < BrZo	0 t/m -II	0
<i>Kind's generatie:</i>			
ZuZo = TEKÈMSÒN	VaZuZo, Va > BrDoZo, DoZo, BrDoZo MoBrDoDoZo, Mo > ZuDoZo	0 t/m -II	-1
ZuDo = TEKÈMSÒM	VaZuDo, Va > BrDoDo, DoDo, BrDoDo MoBrDoDoDo, Mo > ZuDoDo	0 t/m -II	-1
Zo = TEMYÈ	BrZo, Va > BrZoZo, Va < BrZoZo	-I	-1
Do = TEMYÈ	BrDo, Va > BrZoDo, Va < BrZoDo	-I	-1
<i>Kleinkind's generatie:</i>			
ZoKi = TEWAK KYAM	Mo > ZuDoZoKi, Mo > ZuDoDoKi, ZuZoKi, ZuDoKi, Va > BrDoZoKi, Va > BrDoDoKi, MoBrDoZoKi, VaZuZoKi, VaZuDoKi, Mo > ZuZoZoKi, Mo > ZuZoDoKi, Mo < ZuZoKi, Mo < ZuDoKi, BrZoKi, Va > BrZoZoKi, Va > BrZoDoKi,	-I t/m -II	-2

$Va < BrZoZoKi$ ,  $Va < BrZoDoKi$ ,  
 $Va < BrDoKi$

## II. KERNVERWANT

(OMAHA) EXPANSIE [VROUW SPREEKT]

G g

*Grootouders' generatie:*

$VaVa =$ TABUGAUN	$VaVaBr$ , $VaMoBr$ , $MoVa$ , $MoMoBr$	+II	+2
$VaMo =$ TABUGAUM	$VaVaZu$ , $VaMoZu$ , $MoMo$ , $MoMoZu$	+II	+2

*Ouders' generatie:*

$MoBr =$ TEGAK	$MoBrZo$ , $MoBrZoZo$ , $MoBrZoZoZo$	+I t/m -II	+1
$Mo > Zu =$ TÈWÈP	- - -	+I	+1
$Mo < Zu =$ TÈMÈM KYAM	$MoBrDo$ , $MoBrZoDo$ , $MoBrZoZoDo$	+I t/m -II	+1
$Mo =$ TÈMÈM	- - -	+I	+1
$Va =$ TEMUN	- - -	+I	+1
$Va > Br =$ TÈWÈK	- - -	+I	+1
$Va < Br =$ TOWUS	- - -	+I	+1
$VaZu =$ TAMUK	- - -	+I	+1

*Eigen generatie:*

$>Zu =$ TEBAK	$Mo > ZuDo$ , $Va > BrDo$	0	0
$<Zu =$ TALUK KYAM	$MoBrDoDo$ , $MoBrZoDoDo$ , $Mo > ZuZoDo$ , $Mo < ZuDo$ , $Va < BrDo$ , $Mo > ZuZoZoDo$ , $Mo < ZuZoZoDo$ , $Mo < ZuZoDo$ , $BrDo$ , $BrZoDo$ , $Va > BrZoZoDo$ , $Va > BrZoDo$ , $Va < BrZoZoDo$ , $Va < BrZoDo$	0 t/m -II	0
$>Br =$ TEBAK	$Mo > ZuZo$ , $Va > BrZo$	0	0
$<Br =$ TALUK KYAM	$MoBrDoZo$ , $MoBrZoDoZo$ , $Mo > ZuZoZo$ , $Mo < ZuZo$ , $Va < BrZo$ , $Mo > ZuZoZoZo$ , $Mo < ZuZoZo$ , $Mo < ZuZoZoZo$ , $BrZo$ , $BrZoZo$ , $Va > BrZoZo$ , $Va > BrZoZoZo$ , $Va < BrZoZo$ , $Va < BrZoZoZo$	0 t/m -II	0

*Kind's generatie:*

$Zo =$ TEMIYÈ	$MoBrDoDoZo$ , $Mo > ZuZoDoZo$ , $Mo > ZuDoZo$ , $Mo < ZuZoDoZo$ , $Mo < ZuDoZo$ , $ZuZo$ , $BrDoZo$ , $Va > BrZoDoZo$ , $Va > BrDoZo$	0 t/m -II	-1
---------------	---	-----------	----

	$Va < BrZoDoZo$ , $Va < BrDoZo$		
	$VaZuZo$		
Do = TEMIYÈ	$MoBrDoDoDo$ , $Mo > ZuZoDoDo$ ,	0 t/m -II	-1
	$Mo > ZuDoDo$ , $Mo < ZuZoDoDo$ ,		
	$Mo < ZuDoDo$ , $ZuDo$ , $BrDoDo$ ,		
	$Va > BrZoDoDo$ , $Va > BrDoDo$		
	$Va < BrZoDoDo$ , $Va < BrDoDo$		
	$VaZuDo$		

*Kleinkind's generatie:*

ZoKi = TEWAK KYAM	$Mo > ZuDoZoKi$ , $Mo > ZuDoDoKi$ , $ZuZoKi$ ,	-I t/m -II	-2
	$ZuDoKi$ , $Va > BrDoZoKi$ , $Va > BrDoDoKi$ ,		
	$MoBrDoZoKi$ , $VaZuZoKi$ , $VaZuDoKi$ ,		
	$Mo < ZuDoZoKi$ , $Mo < ZuDoDoKi$ ,		
	$DoKi$ , $Va < BrDoZoKi$ , $Va < BrDoDoKi$		

Alle verwantschapstermen worden gebruikt bij zowel aanspreking als verwijzing, voorafgegaan door het bezittelijke prefix TIE: 'mijn ...' respectievelijk 'hij/zij is mijn ...'. Voorts spelen, zoals reeds opgemerkt, sexe en geboortevolgorde van de aangesproken/aangeduide persoon een bepalende rol in de ouderlijke generatie terwijl de siblings enkel in 'ouder' en 'jonger' worden onderscheiden. Dit onderscheid vervalt met betrekking tot Ego's kinderen die allen met dezelfde term worden geclassificeerd. Eventueel krijgt een zoon de toevoeging DELA ('man') en een dochter de toevoeging LAGI ('vrouw'). De andere verwantencategorie in kind's generatie, die van ZuZo en ZuDo, ondergaat dezelfde minimale sexedifferentiatie als de grootouders: respectievelijk een -N en -M suffix. De kleinkinderen, tenslotte, worden terminologisch gegroepeerd binnen één enkele terminologische categorie.

Een volgend classificatiecriterium wordt gevormd door de bijzondere wijze waarop de Moi zich rekenschap geven van generatieverschillen. We wezen reeds op het "stijgen" van de matrilaterale en het "dalen" van de patrilaterale *cross-cousins*. Dergelijke verschuivingen beperken zich evenwel niet tot de genoemde verwanten. In de eerste plaats zijn het, in de voetsporen van MoBrZo, eveneens de vaderzijdige afstammelingen die stijgen tot de generatiecategorie +1. Aan de andere kant dalen VaZuKi's afstammelingen op een wijze waarbij per generatie wordt verschoven: VaZuKiKi behoren tot de generatiecategorie -2 en VaZuKiKiKi op hun beurt tot de generatiecategorie -3. In de tweede plaats zijn er, binnen Ego's *kindred* zoals begrensd door de lijnen van MoBr en VaZu, ook andere verwantentypen die zich terminologisch onttrekken aan de "natuurlijke" generatiebepaling. Meer nog dan een opsomming, illustreert een grafische weergave de omvang en spreiding daarvan. Vouwbladen 2 en 3, waarop de genealogische betrekkingen der kernverwanten en hun expansie staan afgebeeld



voor respectievelijk een mannelijke en vrouwelijke spreker, tonen daarom tevens de generatiecategorïeën met behulp van ononderbroken lijnen. Te zien is hoe deze categorieën de natuurlijke generaties doorsnijden en soms weer een of meer verwantentypen isoleren als vormden zij een generationele enclave. Nog even voor alle duidelijkheid: een generatiecategorie herbergt alle verwanten die ongeacht hun genealogische positie behoren tot dezelfde terminologische generatie. Verder zij toegelicht dat de grootouders en hun generatiecategorie ontbreken in de aan Lounsbury (1964) ontleende figuren op genoemde vouwbladen en dat anderzijds de achterkleinkinderen (-3) feitelijk geen generatiecategorie vormen. Laatstgenoemden worden in de praktijk geënclassificeerd als kleinkinderen.

Ofschoon de Moise verwantschapsterminologie zich het duidelijkst in haar generatieverschuivingen doet gelden als een Omahatype, is er nog een ander waarmerk dat in dit verband de aandacht vraagt maar waarover de literatuur veelal zwijgt: "In anthropology today, Crow-Omaha systems are defined by their cousin terminology. The question is always on which side the generations are raised or lowered. The fact that male and female speakers use different terms ... has been noticed but given little attention. It has been hidden under the more general interest in the distortion of the generation principle. But the difference in sex is the key to the concepts which underlie Crow-Omaha categories" (Moore 1963: 307).<sup>72</sup> Zonder nu zover te willen gaan om het classificatieverschil van een mannelijk en vrouwelijk spreker te zien als de sleutel tot de betreffende Moi concepten, is het belang van dit verschil buiten kijf. Een vergelijking van de opgesomde kernverwanten en hun expansie, waarbij de verschillend geënclassificeerde verwanten gecursiveerd zijn, bevestigt dat. Vouwbladen 2 en 3 visualiseren nog eens de verschillende lijnen waarlangs de kernverwanten in beide gevallen expanderen en de generatiecategorïeën bijgevolg verschuiven. Er is zelfs één verwantschapsclassificatie waaover een vrouwelijke spreker niet beschikt: TEKIËMSÒN ('neef') en TEKIËMSÒM ('nicht'). De personen in kwestie (ZuZo/ZuDo en alle als zodanig door een mannelijke spreker geënclassificeerde verwanten) worden door een vrouw benoemd als haar 'kinderen' (TEMIYÈ).

### III.3 Omaha alliantie

Naast generationele *skewing* en sexedifferentiatie is er een derde Omaha typologisch gegeven dat de Moi samenleving inzichtelijk maakt. Het betreft de voortdurende alliantiewisseling van de exogame eenheden. De gangbare theorievorming hieromtrent wil dat deze wisseling voortkomt uit een huwelijksverbod dat over een aantal generaties een strikte scheiding beoogt tussen verwantschap en aanverwantschap. Het verbod komt hierop neer dat "... chaque fois qu'on choisit une ligne pour obtenir d'elle un conjoint, tous ses membres se trouvent automatiquement exclus du nombre

des conjoints disponibles pour la ligne de référence et ce, durant plusieurs générations. Comme la même opération se répète à l'occasion de chaque mariage, le système demeure dans un état de turbulence qui l'oppose au modèle idéal d'un système asymétrique où le mécanisme des échanges est régulièrement ordonné".

Deze en soortgelijke typeringen van Lévi-Strauss<sup>73</sup> hebben de toon gezet voor een interpretatie waarin geen ruimte wordt geboden aan een analyse van Omaha allianties in termen van preferentiële huwelijksbetrekkingen. Zoals blijkt uit het citaat, acht Lévi-Strauss de "turbulentie" van het Omahasysteem (lees: alliantiewisseling) in strijd met een asymmetrische ordening (lees: alliantiecontinuering). Nog afgezien van de vraag of en in welke mate de Omaha samenleving zelf is gebaseerd op het genoemde huwelijksverbod<sup>74</sup>, is er een aantal auteurs dat wijst op beider verzoenbaarheid (Ackerman 1976; Eyde & Postal 1961; Lane & Lane 1959; Moore 1963). Een van de elementen in hun argumentatie vormt de opvatting dat Omaha stelsels een rijpe vorm van patrilinealiteit vertegenwoordigen. Hoe het ook zij, de Moi gegevens rechtvaardigen het vermoeden dat "... Crow-Omaha systems of terminology may be associated not only with matrilineal and patrilineal sibs respectively, but also with matrilineal cross-cousin marriage" (Lane & Lane 1959: 258). Alvorens hierop in te gaan, is het niettemin verhelderend om eerst de Moise huwelijksallianties te belichten als waren zij gestructureerd door het huwelijksverbod zoals hierboven vermeld. Immers: het (ruimtelijk) effect van dit verbod toont dezelfde alliantiespreiding die zo kenmerkend is voor de Moi samenleving.

Vouwblad 4 toont de situatie waarin Ego's afstammingslijn is omringd door 5 bruidgevende (A, B, C, D, E) en even zoveel bruidnemende groepen (V, W, X, Y, Z). Dit is het beeld dat de gangbare Omaha literatuur presenteert ingevolge de omstandigheid dat het aangaan van een huwelijksalliantie de herhaling hiervan binnen een aantal generaties uitsluit. Ervan uitgaande dat dit huwelijksverbod over 5 generaties van kracht is, zal het pas aan Ego's achterkleinkind zijn toegestaan om de huwelijksalliantie met de patrilineage van VaMo (A) of VaVaZuMa (V) te hernieuwen. Aldus omspant Ego's netwerk minimaal 10 alliantiepartners. Vaak ligt dit aantal hoger of bedraagt zelfs een veelvoud daarvan. Want bijvoorbeeld broers en vaders broers smeden allianties met weer andere bruidgevers en -nemers. Het zal duidelijk zijn dat deze situatie leidt tot een grote ruimtelijke spreiding van huwelijkscontacten die, zoals we later zullen zien, de begrenzing van dorp en regio doorbreken. Waar het nu om gaat is de terminologische structuur die ontstaat indien over de 5 aangegeven generaties deze maximale alliantiespreiding plaats vindt.

Wanneer we stilstaan bij de termen die Ego hanteert ten opzichte van de afgebeelde personen behorend tot de 10 alliantiepartners, dan treden enkele opvallende gegevens aan het licht. In de eerste plaats is de *skewing rule* eveneens werkzaam in de finale sfeer. De broer van Ego's echtgenote is terminologisch van dezelfde categorie als

diens vaderzijdige afstammelingen. Allen worden gegroepeerd in de (verwantschappelijke) categorie van TALUK KYAM ('jongere broer'/jongere zuster'). Vervolgens vallen Ego's schoondochter, haar broer en diens kinderen, evenals ZoZoVr en haar broer, in de collectieve affinale categorie TAWAS. Deze term wordt eveneens gebruikt voor ZoDoMa. In de tweede plaats valt op hoe de *skewing rule* in de bruidnemende groepen W, X en Y werkt als een diagonaal. Deze overdwarse doorsnijding leidt tot terminologische gelijkshakeling van de respectieve echgenoten van VaZu, Zu en Do die worden benoemd met de term TEBAK ('oudere broer'). Ook hun zonen zijn overdwars geassocieerd maar nu met de term TEKIEMSON ('neven'). Een derde diagonaal verbindt VaZuZoZo en ZuZoZo via de gemeenschappelijke term TEWAK KYAM ('kleinkind'). VaZuZoZoZo laat zich tenslotte verbinden met de niet meer aangegeven diagonaal van het 'achterkleinkind' (TEWAK KYAM OS). In de derde plaats valt op dat aan bruidnemers' zijde de overdwarse *skewing* niet geldt voor de patrilineage van VaVaZuMa. De mannelijke leden van deze lijn worden benoemd met dezelfde term als die van VaMoBr's lijn (TABUGAUN, 'grootvader'). Kennelijk vormen de grootouderlijke lijnen, behorend tot generatiecategorie +2, de terminologische polen van het alliantieveld waarbinnen Ego's patrilineage zich beweegt. Als een paraplu hangt deze categorie rond Ego's verwantengroep want ook VaVa en VaMo maken daar deel van uit.

Deze constatering voert ons naar een vierde opvallend gegeven met betrekking tot de Omaha alliantie van Ego's afstammingsgroep. Bezien vanuit de generatiecategorien waartoe de geallieerde partners behoren, volgen zij een rangorde waarbinnen de positie bepaald wordt door het moment waarop Ego's patrilineage een bruid opnam respectievelijk afstand. Ego weet zich omringd door enerzijds bruidgevers die de generatiecategorien +2, +1 en 0 doorlopen en anderzijds bruidnemers die zulks doen in de (overdwarse) rangorde +2, 0, -1, -2 en eventueel nog -3. De niet-generatiegebonden affinale categorie TAWAS vormt de schakel tussen beide reeksen. Met andere woorden: terminologisch worden door Ego de bruidgevers generationeel "gepromoveerd" en de bruidnemers gedeeltelijk "gedegradeerd". Het gaat hier eenzels om een ruimere toepassing van het eerder toegelichte *cousin* terminologische Omahabeginsel dat matrilateraal voorziet in een terminologische stijging en patrilateraal in een daling der *cross-cousins*. Anderdeels wordt ons een eerste blik gegund op wat J.P.B. de Josselin de Jong (1935: 7) het "tritsensysteem" noemt waarbij een clan "uit het oogpunt van rangverhouding in drieërlei status verkeert: als vrouwenleverende, dus superieure clan, als vrouwen-ontvangende of inferieure clan en als middengroep van een trits, in welke hoedanigheid zij zich als neutraal kan beschouwen".

Een interessante hypothese met betrekking tot Omaha alliantie wordt geformuleerd door McKinley (1971: 414) waar hij stelt dat "... Crow/Omaha terminologies ... accomplish an ideological reconciliation of the conflict which is present when the

descent groups of a society try to maintain old alliances at the same time that they are trying to create new ones. I hypothesise that it is precisely the need to attempt some reconciliation of this contradiction which gives rise to Crow/Omaha terminologies in the first place. Crow/Omaha systems supply 'instant' generational depth exactly where it is needed - to important interlineage ties which would otherwise lack structural continuity". Het is, inderdaad, het conflict tussen de behoefte aan enerzijds alliantiecontinuering en anderzijds alliantiewisseling dat een belangrijke rol speelt in de Moi samenleving. Het is gerechtvaardigd om in navolging van McKinley te concluderen dat de Moise Omaha terminologie genealogische diepte verleent aan een partner waarmee een alliantie is aangegaan. Op het moment dat deze alliantie niet langer gevoed wordt, rest in ieder geval een terminologische band waarop men vroeg of laat terugvalt. Aldus vormt generationele *skewing* een compensatie voor de effecten van wat McKinley (1971: 412) treffend als "dispersed alliance" typeert.

### III.4 Connubialiteit

Er is echter nog een ander mechanisme dat de effecten van alliantieverstrooiing bij de Moi compenseert: het matrilaterale *cross-cousin* huwelijk. Gezien het preferentiële karakter daarvan en bijgevolg de mogelijkheid om al dan niet tijdelijk af te zien van alliantiecontinuering, is dit mechanisme lang niet altijd werkzaam. Vandaar dat we in de vorige paragraaf, doende om de gangbare Omaha-alliantie te belichten, stil stonden bij een configuratie waarbij over 5 generaties het voorkeurshuwelijk *niet* gerealiseerd wordt. Doorgaans betreft het dan een uitzonderlijke situatie met een maximale alliantiespreiding. Een spreiding die niet gestructureerd wordt door enig huwelijksverbod maar wel door de keuzevrijheid in het aanknopen van huwelijkscontacten. Daartegenover staat de evenzeer uitzonderlijke situatie van een minimale alliantiespreiding. Indien het matrilaterale voorkeurshuwelijk ook daadwerkelijk en consequent plaats vindt, worden de 10 geallieerde partners van Ego op Vouwblad 4 gereduceerd tot slechts 2. De bruidgevende groepen A t/m E verdichten zich tot de exclusieve gever van VaMo, Mo, Vr, ZoVr en ZoZoVr. Hetzelfde gebeurt met de geallieerden aan gene zijde: V t/m Z verdichten zich tot de exclusieve nemer van VaVaZu, VaZu, Zu, Do en ZoDo. Op hun beurt zijn er dan weer 2 afstammingsgroepen waarvan de een fungeert als bruidgever aan de patrilineage van MoBr en de ander als bruidnemer van de patrilineage van ZuZo. Aldus ontstaat de 5-ledige alliantieketen waarvan Ego's afstammingsgroep, zoals te zien op Vouwblad 5, de centrale schakels vormt.

De beslissende vraag doet zich nu voor in hoeverre de Moise verwantschapstermen corresponderen met een dergelijke connubiale bruidencirculatie. Het voortdurend huwen met de matrilaterale *cross-cousin* impliceert namelijk een meervoudige verwant-

schapstracering tussen Ego en Alter. Dit betekent dat iedere tracering ook dezelfde verwantschapsterm zou moeten opleveren. Welnu, in onderstaande tabellen werd uitgezocht in hoeverre dat opgaat voor zowel een mannelijke als vrouwelijke spreker. Daarbij is een soortgelijke maar omgekeerde procedure gevolgd als in III. 2. Betrof het toen de terminologische expansie der kernverwanten, ditmaal ondergaan de "geëxpandeerde" verwanten een reductie tot de generatiecategorïeën waartoe zij behoren (verg. noot 71). Vervolgens vindt er binnen iedere categorie een tweede reductie plaats op basis van de structurele posities in de alliantieketen. Op Vouwblad 5 zijn deze posities genealogisch weergegeven. Welke verwant zo'n positie bezet – steeds is gekozen voor de meest nabije – doet er minder toe dan het feit dat de verwanten in dezelfde tabel een terminologische eenheid vormen. Zodoende is niet alleen de classificatie van "wij" (Ego's parallel verwanten) en "zij" (Ego's cross verwanten) in kaart gebracht maar tevens de wijze waarop de generatiecategorïeën zich plooiën in een asymmetrisch connubium. Tenslotte zij vermeld dat zowel de traceringen in de tabellen als die op Vouwblad 5 berusten op het genealogische materiaal dat ik heb verzameld en dat in sommige opzichten niet compleet is.

#### I. [OMAHA] REDUCTIE [MAN SPREEKT]

*GENERATIECATEGORIE +2: MoMoBr = TABUGAUN; MoMo = TABUGAUM*

<u>MoMoBr</u>	<u>MoMo</u>
MoMoBrZo	MoMoBrDo
MoMoBrZoZo	MoMoBrZoDo
MoMoBrZoZoZo	MoMoBrZoZoDo
MoMoBrZoZoZoZo	MoMoBrZoZoZoDo

*GENERATIECATEGORIE +1: MoBr = TEGAK; <Mo = TÈMÈM KYAM*

<u>MoBr</u>	<u>Mo &lt; Zu</u>
MoBrZo	MoBrDo
MoBrZoZo	MoBrZoDo
MoBrZoZoZo	MoBrZoZoDo

*GENERATIECATEGORIE 0: >Br, >Zu = TEBAK; <Br, <Zu = TALUK KYAM*

<u>Br</u>	<u>MoBrDoZo</u>	<u>MoBrZoDoZo</u>	<u>Zu</u>	<u>MoBrDoDo</u>	<u>MoBrZoDoDo</u>
Mo > ZuZo	Mo > ZuZoZo	---	Mo > ZuDo	Mo > ZuZoDo	---
Mo < ZuZo	---	---	Mo < ZuDo	---	---
Va > BrZo	---	---	Va > BrDo	---	---
Va < BrZo	---	---	Va < BrDo	---	---

GENERATIECATEGORIE -1:  $ZuZo = TEKÈMSÒN$ ;  $ZuDo = TEKÈMSÒM$

<u>VaZuZo</u>	<u>ZuZo</u>	<u>BrDoZo</u>	<u>VaZuDo</u>	<u>ZuDo</u>	<u>BrDoDo</u>
---	Va > BrDoZo	ZuZoZo	---	Va > BrDoDo	ZuZoDo
---	Mo > ZuDoZo	MoBrDoDoZo	---	Mo > ZuDoDo	MoBrDoDoDo

GENERATIECATEGORIE -2:  $ZoKi, DoKi = TEWAK KYAM$

<u>ZuDoZo</u>	<u>ZuDoDo</u>	<u>VaZuDoZo</u>	<u>VaZuDoDo</u>
Mo > ZuDoDoZo	Mo > ZuDoDoDo	---	---
Va > BrDoDoZo	Va > BrDoDoDo	---	---

II [OMAHA] REDUCTIE [VROUW SPREEKT]

GENERATIECATEGORIE +2:  $MoMoBr = TABUGAUN$ ;  $MoMo = TABUGAUM$

<u>MoMoBr</u>	<u>MoMo</u>
MoMoBrZo	MoMoBrDo
MoMoBrZoZo	MoMoBrZoDo
MoMoBrZoZoZo	MoMoBrZoZoDo
MoMoBrZoZoZoZo	MoMoBrZoZoZoDo

GENERATIECATEGORIE +1:  $MoBr = TEGAK$ ;  $<Mo = TÈMÈM KYAM$

<u>MoBr</u>	<u>&lt;Mo</u>
MoBrZo	MoBrDo
MoBrZoZo	MoBrZoDo
MoBrZoZoZo	MoBrZoZoDo

GENERATIECATEGORIE 0:  $>Br, >Zu = TEBAK$ ;  $<Br, <Zu = TALUK KYAM$

<u>Br</u>	<u>BrZo</u>	<u>BrZoZo</u>	<u>Zu</u>	<u>BrDo</u>	<u>BrZoDo</u>
Mo > ZuZo	Mo > ZuZoZo	Mo > ZuZoZoZo	Mo > ZuDo	Mo > ZuZoDo	Mo > ZuZoZoDo
Mo < ZuZo	Mo < ZuZoZo	Mo < ZuZoZoZo	Mo < ZuDo	Mo < ZuZoDo	Mo < ZuZoZoDo
Va > BrZo	Va > BrZoZo	Va > BrZoZoZo	Va > BrDo	Va > BrZoDo	Va > BrZoZoDo
Va < BrZo	Va < BrZoZo	Va < BrZoZoZo	Va < BrDo	Va < BrZoDo	Va < BrZoZoDo
---	MoBrDoZo	MoBrZoDoZo	---	MoBrDoDo	MoBrZoDoDo

## GENERATIECATEGORIE -1: Zo, Do = TEMYÈ

<u>VaZuZo</u>	<u>ZuZo</u>	<u>BrDoZo</u>	<u>VaZuDo</u>	<u>ZuDo</u>	<u>BrDoDo</u>
---	---	MoBrDoDoZo	---	---	MoBrDoDoDo
---	Mo > ZuDoZo	Mo > ZuZoDoZo	---	Mo > ZuDoDo	Mo > ZuZoDoDo
---	Mo < ZuDoZo	Mo < ZuZoDoZo	---	Mo < ZuDoDo	Mo < ZuZoDoDo
---	Va > BrDoZo	Va > BrZoDoZo	---	Va > BrDoDo	Va > BrZoDoDo
---	Va < BrDoZo	Va < BrZoDoZo	---	Va < BrDoDo	Va < BrZoDoDo

## GENERATIECATEGORIE -2: ZoKi = TEWAK KYAM

<u>ZuDoZo</u>	<u>ZuDoDo</u>	<u>VaZuDoZo</u>	<u>VaZuDoDo</u>
Mo > ZuDoDoZo	Mo > ZuDoDoDo	---	---
Mo < ZuDoDoZo	Mo < ZuDoDoDo	---	---
Va > BrDoDoZo	Va > BrDoDoDo	---	---
Va < BrDoDoZo	Va < BrDoDoDo	---	---

Uit Vouwblad 5 blijkt hoe de rangorde der generatiecategorïën die bij de bespreking van Omaha alliantie nog een ietwat diffuus karakter had, een verfijning ondergaat op basis van de hierboven getabelleerde verwantschapstraceringen.<sup>76</sup> Ego's alliantienetwerk doorloopt de scherp belijnde generatiecategorïën +2, +1, 0, -1 en -2. Steeds geeft een terminologisch hoger geplaatste verwant een bruid aan een terminologisch lager geplaatste, leidend tot de cycli afgebeeld in Fig. 23. De circulerende bruiden vormen eveneens een terminologische hiërarchie die bezien vanuit het standpunt van een mannelijke spreker loopt van 'grootmoeder' via 'kleine moeder', 'zuster', 'nicht' tot 'kleindochter' en bezien vanuit dat van een vrouwelijke spreker van 'grootmoeder' via 'kleine moeder', 'zuster', 'dochter' tot 'kleindochter'. Het verschil tussen beide cycli bestaat uit de classificatie van de generatiecategorïe -1: een man noemt zijn bruidnemers 'neven' en 'nichten' waar een vrouw het heeft over haar 'zoons' en 'dochters'.

De Moise verwantschapsterminologie blijkt dus, eenmaal gereduceerd tot haar generatiecategorïën, in het algemeen te corresponderen met asymmetrische alliantie. Sterker nog, deze categorïën gedragen zich als even zovele (partiële) afstammingsgroepen die in een hiërarchische geleding Ego's connubium vormen. Daarmee staven de Moi een conclusie van Eyde & Postal (1961: 748) met betrekking tot de causale verbinding van Omaha terminologie en matrilateraal *cross-cousin* huwelijk (MCCM): "We therefore see that it is not MCCM alone which produces the correct alignments for ... Omaha kinship systems but MCCM combined with a rule ... in patrilineal societies that sisters marry into the same lineage. In short, it is not preferential or prescriptive MCCM alone which produces the alignments but a situation approximating or equaling connubium" (verg. Welter 1988: 146-156).

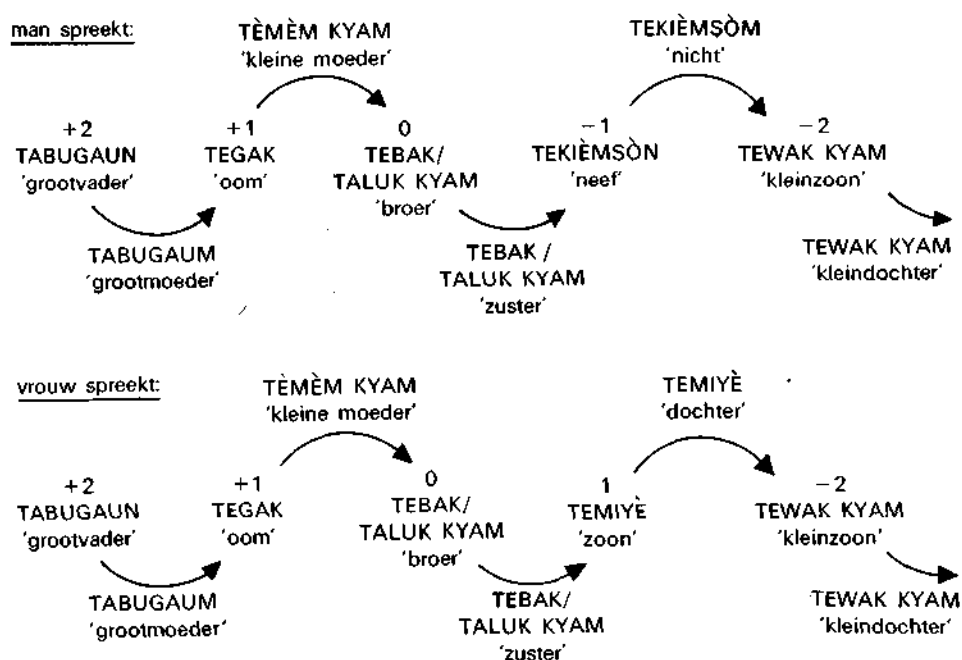


Fig. 23. Cyclische bruidencirculatie

Wat de Moi betreft dient er echter een zwaar accent te rusten op "approximating". Zoals gezegd, is bij hen een connubiumsituatie in de praktijk uitzonderlijk. Alleen als het matrilaterale voorkeurshuwelijk ook daadwerkelijk en consequent wordt gerealiseerd, krijgen we het beeld zoals opgeroepen door de figuur op Vouwblad 5. Met andere woorden, de figuur visualiseert de projectie in één vlak van de vele feitelijke alliantieketens waarmee de gehele Ego lijn vervlochten is. Ego beschikt namelijk over verscheidene 'oom'/'kleine moeder' lijnen en zodoende is het goed mogelijk dat hij een bruid verwerft uit een andere lijn dan die van zijn Mo. Hetzelfde geldt aan bruidnemers' zijde. Ego kan zijn zuster, maar later ook zijn dochter en kleindochter, afstaan aan een andere 'neef'/'nicht' lijn dan waarin VaZu toetrad. Voor een interpretatie van de Moise bruidencirculatie behoeft Eyde & Postal's conclusie bijgevolg de nuancering dat zusters idealiter huwen in dezelfde generatie-categorie -1 (= TEMIYÈ, 'kind') en dat deze categorie bovendien verscheidene lineages doorsnijdt. Daarom is het beter om straks bij de ontleding van concrete alliantieketens te spreken van connubiale configuraties. De geleiding der exogame eenheden wisselt



immers binnen de grenzen van enerzijds een maximale en anderzijds een minimale alliantiespreiding. Zodoende wordt inzichtelijk hoe de Moi mensen hun connubialiteit doen sluimeren in ruimte en tijd.

### III.5 'Kleine moeders' en haar vele gedaanten

Symmetrische zusterruil, de huwelijksregulering waarbij tegelijkertijd of op termijn twee bruiden tegen elkaar worden uitgewisseld, komt onder de Moi niet voor en wordt door hen als ongepast ervaren. 'Bruiden zijn geen voorwerpen die je zomaar ruilt', antwoordde een informant desgevraagd. Hiermee doelde hij op het fundamentele belang dat men hecht aan de circulatie van huwelijksgiften en bruidsprijzen. Bovendien is een dergelijk ruilhuwelijk niet in overeenstemming met de gepropageerde asymmetrie in de bruidencirculatie. Het preferentiële matrilaterale *cross-cousin* huwelijk getuigt daarvan. Laten we dit voorkeurshuwelijk eens belichten tegen de achtergrond van de gegevens zoals gepresenteerd in de vorige paragrafen.

Wanneer een afstammingsgroep een huwbare vrouw behoeft of ter beschikking heeft, strijden meerdere alliantie-overwegingen om de voorrang. Moet een gevestigde vermaagschapping voortgezet of juist afgebouwd worden? Van enkele groepen weet ik dat zij er niet over piekeren om nog ooit "zaken" te doen met een bepaalde andere groep wier ruilgedrag bij herhaling wrevel oproept. Uiteraard viel in zo'n geval bij de omstreden (ex-) partners een tegenovergestelde uitleg te beluisteren. Daartegenover staan allianties die in een prettige sfeer verlopen, waar tweedracht beperkt blijft tot nu eenmaal onvermijdelijke proporties en betrokkenen alle moeite doen om het huwelijkscontact te bestendigen. Soms lukt dit niet aangezien de bruidgevers op dat moment niet beschikken over een huwbare vrouw of de bruidnemers, van hun kant, er niet in slagen om binnen afzienbare tijd een bruidsprijs van voldoende omvang bijeen te brengen. Overigens hoeft dit laatste op zich geen belemmering te zijn om een huwelijk toch doorgang te doen vinden. Indien er sprake is van wederzijds vertrouwen, zijn bruidgevers doorgaans bereid om een bepaald gedeelte van de bruidsprijs te beschouwen als KOBOK (*bon-bon*, waarin het Nederlandse 'op de bon' doorklinkt) dat in een latere fase mag worden afgelost. Deze welwillendheid vermindert echter wanneer bruidgevers merken dat het best meevalt met de solvabiliteit van de beoogde bruidnemers. In zo'n situatie kunnen de huwelijksonderhandelingen alsnog afketsen als laatstgenoemden het tegendeel blijven voorwenden en er een vertrouwenscrisis ontstaat. Dan wordt uitgezien naar een andere alliantiepartner waarmee misschien al generaties lang geen vermaagschapping meer heeft plaats gevonden. Zodoende herleeft een oude huwelijksband die men mogelijk al veel eerder had willen aanhalen. Weer een andere overweging, vooral in kustgebieden van toenemend belang, geldt de persoonlijke voorkeur der huwelijkskandidaten.

Problemen ontstaan waar deze voorkeur niet strookt met het gangbare vermaagschappingspatroon of, ernstiger nog, een huwelijksverbod dreigt te overtreden. Voorbeelden daarvan vormen geliefden die elkaar aanspreken met *TEGAK* ('oom') en *TEKIEMSOM* ('nicht'). Honorering van hun huwelijkswens leidt ertoe dat Ego een bruid neemt uit de groep waaraan zijn vader juist een bruid gaf (VaZu). Hoewel geen sprake is van (uitgestelde) zusterruil in strikte zin – betreffende bruiden worden niet als zodanig tegen elkaar uitgewisseld omdat beider overdracht vergezeld gaat van afzonderlijke bruidsprijscollecties – ontstaat niettemin het ongewenste effect van alliantiesymmetrie. Vooral de oudere generatie verzet zich hier fel tegen. Het doorkruist niet alleen haar alliantiebeleid maar heeft ook een ontwrichtende werking op de circulatie van waardegoederen. *Kain timur* die voor VaZu al ontvangen werden en vaak nog volgen, dienen dan teruggegeven te worden aan dezelfde groep ter compensatie van VaZuDo. Deze complicaties ten spijt, weten een aantal 'ooms' en 'nichten' weerstand te bieden aan de soms grote druk om af te zien van wederzijdse omgang. Aldus hopen zij een huwelijk te forceren, wat nogal eens lukt als zwangerschap een rol gaat spelen. Maar zelfs de komst van een baby biedt in dit opzicht geen garantie en zo kan het gebeuren dat geliefden gedurende jaren lijden onder niet geëffectueerde huwelijkse gevoelens.

Welke van de genoemde overwegingen ook de doorslag mag geven, leidraad is en blijft de realisering van asymmetrische alliantie. In haar meest elementaire vorm komt deze tot stand via een matrilateraal *cross-cousin* huwelijk voor een bruidegom en een patrilateraal *cross-cousin* huwelijk voor een bruid. De echtelieden, elkaars MoBrDo en VaZuZo, spreken in dit verband van *TĒSĒMIN TĒMĒM KYAM* ('Ik huw mijn kleine moeder') en *TĒSĒMIN TEMIYĒ [DELA]* ('Ik huw mijn kind/zoon'). De verhouding van Ego tot zijn moeder in termen van de alliantie met haar afstammingsgroep wordt derhalve voortgezet via een huwelijk met een bruid waartoe hij zich soortgelijk verhoudt als zijn vader jegens diens bruid (Ego's moeder). Dienovereenkomstig zijn 'moeder' en 'kleine moeder' structureel uitwisselbaar. Er waren zelfs informanten die de term 'klein' als een onbeduidend detail achterwege lieten. Deze uitwisselbaarheid geldt tevens voor MoBr en MoBrZo. Beiden worden *TEGAK* ('oom') genoemd en bezetten, als de respectieve gevers van 'moeder' en 'kleine moeder', een soortgelijke positie in Ego's alliantienetwerk.

Het is echter niet enkel het huwelijk met de eerstegraads matrilaterale *cross-cousin* dat gestalte geeft aan asymmetrische alliantie. Ook die in de tweede graad (VaMo-BrZoDo) dient zich aan als voorkeursbruid. Wanneer Ego's moeder afkomstig is uit een andere afstammingsgroep dan die van VaMo, herstelt het huwelijk met VaMo-BrZoDo de alliantie met VaMo's groep en heeft als zodanig hetzelfde structurele effect als het eerstegraads matrilaterale *cross-cousin* huwelijk. De kandidaten in kwestie spreken elkaar aan met 'grootvader' en 'grootmoeder' en als een huwelijk daad-

werkelijk tot stand komt, kun je Ego horen zeggen: TĒSĒMIN TABUGAUM, 'ik huw mijn grootmoeder'. Er zij wellicht ten overvloede op gewezen dat VaMoBrZoDo wèl als 'kleine moeder' wordt geclassificeerd indien Ego's moeder en VaMo tot dezelfde afstammingsgroep behoren.

Verwarring kan ontstaan als niet één maar verscheidene generaties worden overgeslagen. Zoals te zien op Vouwblad 4, maakt Ego reeds in de tweede opgaande generatie geen terminologisch onderscheid meer tussen leden van de bruidevende, eigen en bruidnemende groep. Mocht er nu geen verdere vermaagschapping plaats vinden, dan worden alle vaderzijdige afstammelingen van zowel bruidegvers als bruidnemers geclassificeerd als TABUGAUN/TABUGAUM ('grootvader'/'grootmoeder'). Dan twijfelt men of de beoogde huwelijkskandidaat nu behoort tot de groep van voormalige bruidegvers of juist bruidnemers. Ter vermindering van patrilaterale *cross*-alliantie met het onverhoopte symmetrische effect, worden de NĒ FOLUS ('mannen van de geschiedenis') geraadpleegd. 'Zij kunnen weliswaar niet lezen en schrijven', aldus een informant, 'maar zijn uiterst deskundig inzake huwelijksverbintenissen'. Deze 'mannen van de geschiedenis' spelen derhalve een vooraanstaande rol in de Moise alliantiepolitiek.<sup>76</sup>

Stonden tot nu toe de primaire huwelijken centraal, zeker zo belangrijk zijn de secundaire. In een samenleving als die van de Moi, waar een lage levensverwachting ertoe leidt dat iemand op jonge leeftijd de partner ontvalt, wordt dikwijls hertrouwd.

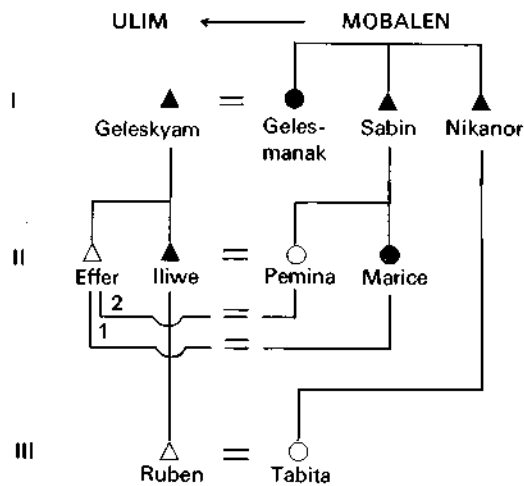


Fig. 24. Een voorbeeld van matrilaterale *cross*-alliantie tussen de clans Ulim en Mobalen. In generatie II vindt een gecombineerd leviraats- en sororaatshuwelijk plaats

Het leviraat en sororaat zijn dan veel voorkomende verschijnselen. In het eerste geval huwt een weduwe met de 'broer' van haar overleden man, in het tweede een weduwnaar met de 'zuster' van zijn overleden vrouw. In beide gevallen gaat het om preferentiële huwelijken die bovendien nogal eens gecombineerd plaats vinden tussen twee siblingparen. Fig. 24 toont hiervan een voorbeeld. In eerste instantie zijn de broers Iliwe en Effer Ulim gehuwd met de respectieve zusters Pemina en Marice Mobalen. Als Iliwe overlijdt, blijft Pemina als weduwe achter. Vervolgens overlijdt ook Marice en dan trouwen Effer en Pemina met elkaar. Vanuit het perspectief van Pemina gaat het om leviraat, vanuit dat van Effer om sororaat.

Een dergelijk secundair huwelijk zou echter niet zijn toegestaan indien Effer ouder was geweest dan Iliwe. Er rust namelijk een verbod op het hertrouwen met jongere broers weduwe. Bij overtreding daarvan spreken de Moi van een huwelijk 'zo bitter als de smaak van papayablād' (*pahit macam makan daun papaya*). Uit ervaring weet ik hoe extreem bitter het sap van dit blad (KAPAILAS) is dat door de mensen gebruikt wordt als anti-malaria-middel. Het verbod op zo'n huwelijk komt 'eveneens tot uitdrukking in de aanspreekterminologie. Jongere broers weduwe wordt aangesproken met de term TAWAS, eveneens geldend voor zoon's vrouw, hetgeen erop duidt dat een secundair huwelijk is uitgesloten. Dit in tegenstelling tot de vrouw van Ego's oudere broer die, evenals zijn eigen voorkeursbruid, wordt aangesproken met de term 'kleine moeder' (TĒMĒM KYAM). Overigens wordt het leviraat bij de Moi veelvuldiger aangetroffen dan het sororaat. Wanneer een bruid toetreedt tot de afstammingsgroep van haar echtgenoot, is al een deel van de bruidsprijs betaald en de rest volgt in de loop der jaren. Zou haar echtgenoot komen te overlijden en iemand uit een andere afstammingsgroep dingt naar haar hand, dan dient er voor haar allereerst 'herstelbetaling' (KAM SUM SAN, *ganti rugi*) plaats te vinden. Vervolgens komt dan de normale bruidsprijscyclus op gang. Van zo'n "dure" bruid wordt doorgaans afgezien. Bovendien staat de groep waartoe de weduwe is gaan behoren, eveneens huiverig tegenover een "extern" huwelijk dat men toch eigenlijk ongepast vindt. Het geeft immers solidariteitsproblemen rond de kinderen die in dat geval de moeder zouden volgen.

Dit neemt niet weg dat het soms moeilijk is om voor een weduwe, zeker als ze wat ouder is, binnen de eigen groep een nieuwe levensgezel te vinden. Ik herinner me hoe alle daarvoor in aanmerking komende mannen tevergeefs benaderd werden om met een bepaalde weduwe te huwen. 'Ze hebben mij ook gevraagd', vertelde een informant terwijl hij in de lach schoot. Daartegenover staat de weduwe waarvoor zich snel een nieuwe partner aandient. Het gebeurde zelfs dat een man, pal na het overlijden van zijn broer, zozeer uiting gaf aan huwelijkse gevoelens ten opzichte van zijn schoonzus dat zijn verwanten hem tot tijdelijke terughoudendheid moesten

manen. Dergelijke treurige omstandigheden vragen om enkele maanden geduld, zo luidde het argument.

In tegenstelling tot het leviraat, zijn er omtrent het sororaat minder dwingende factoren werkzaam. Reden waarom, zoals gezegd, dit type secundair huwelijk relatief minder plaats vindt. Als iemands echtgenote overlijdt, wordt mogelijk besloten om ditmaal een bruid te verwerven uit een andere afstammingsgroep. Feitelijk gelden dan dezelfde alliantie-overwegingen als bij de primaire huwelijken. Niettemin ligt het sororaat voor de hand wanneer de relatie van man en kinderen met echtgenote's groep zich gunstig heeft ontwikkeld. In dat geval leidt het huwen met de 'zuster' van de overledene tot voortzetting van de alliantie en vormt in die zin de horizontale tegenhanger van het matrilaterale *cross-cousin* huwelijk. De broer van de primaire en secundaire bruid bezet namelijk een soortgelijke positie als moeders broer. Weliswaar is er nu geen sprake van generatieverschil in de bruidgevende daad maar het tijdsverloop tussen de overdracht van beide bruiden schept wel dezelfde structurele asymmetrie. Dit effect werd in vroeger dagen nog eens versterkt door een bijzondere en tegenwoordig nauwelijks meer gepraktiseerde variant van het sororaat: sororale polygynie. Onder het aantal echtgenoten waarmee 'rijke mannen' (NÈGOK) gelijktijdig gehuwd waren, bevonden zich nogal eens 'zusters'.

De primaire en secundaire voorkeurshuwelijken hebben niet alleen betrekking op verwanten van dezelfde generatie. De Moi kennen ook huwelijken tussen echtelieden die behoren tot verschillende generaties. Uit de Omaha terminologische *skewing* bleek reeds dat de verwanten die worden aangeduid met de term TÈMÈM KYAM ('kleine moeder') behoren tot de generaties +I, 0, -I en zelfs -II (zie III. 2). Zij vormen allen de groep van Ego's voorkeursbruiden. Hierbij de aantekening dat de kans op realisering van een huwelijk met zo'n bruid geringer wordt naarmate het leeftijdsverschil tussen de beoogde partners toeneemt. In diezelfde mate zijn wederzijdse affectie en huwelijkse trouw immers onzeker. Veel overspelige bindingen, met alle maatschappelijke onrust vandien, laten zich hieruit verklaren. Een zekere beperking van het leeftijdsverschil wordt bereikt doordat Ego geen huwelijkse toegang heeft tot 'moeders oudere zuster' (TÈWÈP) terwijl het bij 'moeders jongere zuster' (TÈMÈM KYAM) gaat om een voorkeursbruid van dezelfde status als MoBrDo. In Fig. 24 is het huwelijk van Ruben Ulim met zijn VaMoBrDo Tabita Mobalen een voorbeeld van een vermaagschapping waarbij een generatieverschil optreedt. Dit huwelijk is toegestaan omdat Rubens moeder Pemina ouder is dan haar (classificatorische) zuster Tabita. We zien hier een vergelijkbaar onderscheid in huwelijkse toegankelijkheid als bij het leviraat van zoëven.

Van belang is nu de vraag in hoeverre de aanverwantschapsterminologie overeenstemt met de realisering van voorkeurshuwelijken. Wie wordt er, behalve Ego, geacht te huwen met zijn MoBrDo of, algemener, hoe gedragen (vaders) broers zich

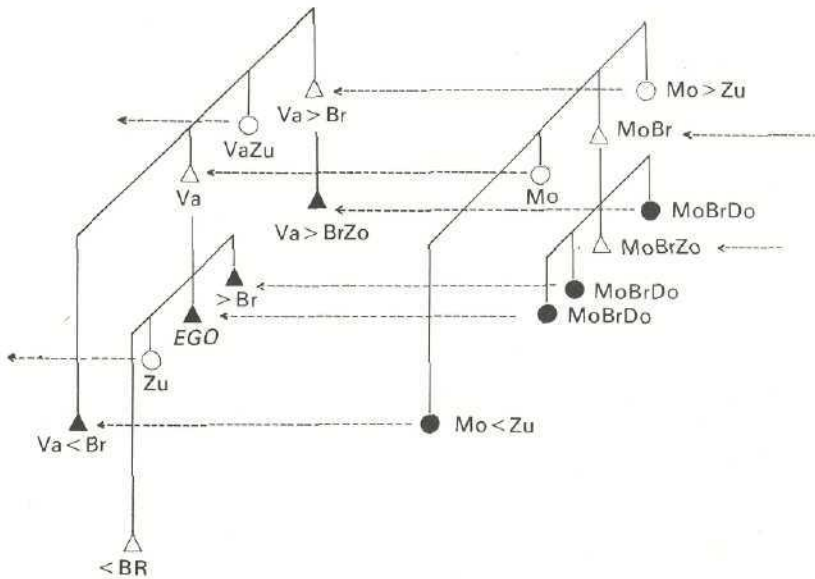


Fig. 25. Voorkeurs huwelijken tussen de afstammingsgroepen van Ego en zijn moeder zoals deze idealiter plaatsvinden op basis van aanverwantschappelijke classificatie. [● = 'kleine moeder'; ▲ = Ego en zijn mannelijke verwanten die huwen met hun 'kleine moeder']

desaangaande? Ter visuele begeleiding van een antwoord toont Fig. 25 de betrokken verwanten van respectievelijk vaders en moeders lineage. In de eigen en ouderlijke generatie is aangegeven welke huwelijken idealiter tot stand komen op basis van de aanverwantschapsterminologie. Ook hier gaat het weer om een structureel patroon dat zich in de praktijk veelal uitspeidt over verscheidene afstammingsgroepen. De "structurele" huwelijken betreffen achtereenvolgens:

- $Va > Br Vr = \text{TĒWĒP} = Mo > Zu \rightarrow Va > Br \text{ huwt met } Mo > Zu$
- $Va (\text{TĒMUN}) \text{ huwt met } Mo (\text{TĒMĒM})$
- $Va < Br Vr = \text{TĒMĒM KYAM} = Mo < Zu \rightarrow Va < Br \text{ huwt met } Mo < Zu$
- $Va > Br Zo Vr = \text{TĒMĒM KYAM} = MoBrDo \rightarrow Va > BrZo \text{ huwt met } MoBrDo$
- $> Br Vr = \text{TĒMĒM KYAM} = MoBrDo \rightarrow > Br \text{ huwt met } MoBrDo$
- Ego's Vr =  $\text{TĒMĒM KYAM} \rightarrow \text{Ego huwt met } MoBrDo$

Alle genoemde aanverwanten worden dus geïnclassificeerd met behulp van verwantschapstermen. Hieruit mag worden geconcludeerd dat de aanverwantschappelijke

tracering van de echtgenoten (Vr) van  $Va > Br$ ,  $Va < Br$ ,  $Va > BrZo$ ,  $> Br$  en Ego structureel gezien een huwelijksrelatie veronderstelt met een bruid uit moeders groep. Dit uiteraard in tegenstelling tot enerzijds  $VaZu$  en  $Zu$  en anderzijds  $MoBr$  en  $MoBrZo$  die allen huwen met partners van derden ter waarborging van de asymmetrie. Voor de duidelijkheid zijn de verwanten die huwen met een 'kleine moeder' ( $Mo < Zu$  en  $MoBrDo$ ) in Fig. 25 aangegeven met zwart gemaakte symbolen. Zij vormen, in de voetsporen van  $Va$  en  $Mo$ , degenen die de alliantie versterken. Opvallend is in dit verband de geïsoleerde positie van de jongere broer ( $< Br$ ). Terminologisch is hem geen voorkeursbruid toebedeeld. Zijn echtgenote wordt, evenals die van Ego's (broers) zoon, aangeduid met de aanverwantschappelijke term TAWAS. Blijkbaar markeren de echtgenote van  $Va > Br$  en die van Ego de terminologische grenzen der voorkeurs-huwelijken tussen twee afstammingsgroepen.

### III.6 Enkele alliantieconfiguraties

Ter beantwoording van de vraag naar de feitelijke configuraties die door het heersende voorkeurs-huwelijk gerealiseerd worden, dient als uitgangspunt het 11-ledige en 4 generaties omvattende alliantiesegment dat is afgebeeld op Vouwblad 6. Daarbij maken we, na de misschien wat abstracte analyses in de vorige paragrafen, kennis met concrete Moi mensen voor zover zij als lid van een afstammingsgroep deelnemen aan het huwelijksverkeer.<sup>77</sup> Hoewel exemplarisch voor de wijze waarop de bruidencirculatie is gestructureerd, onderscheidt het afgebeelde alliantiesegment zich niettemin op één punt van soortgelijke vermaagschappingsconfiguraties: het hoge aantal huwelijken met de biologische  $MoBrDo$ . In dit opzicht bevinden de Moi zich kennelijk in een uitzonderingspositie waar Pouwer (1966a: 278) in zijn "topical Cook's Tour through West New Guinea" concludeert dat "even in areas with a preference for (not a prescription of) marriage with mo.br.da. (Ajamaroe, Central Moejoe), a marriage with a biological mo.br.da. is not allowed or is frowned upon". Toen ik hierover aan de Moi uitsluitend vroeg, bleken zij niet te fronsen en evenmin hieromtrent onderscheid te maken. De verzamelde genealogieën tonen de bevestiging daarvan. Dit neemt niet weg dat de huwelijken met de afgebeelde biologische  $MoBrDo$  veruit in de minderheid zijn ten opzichte van die met de classificatorische  $MoBrDo$ . Veel afstammingsgroepen, vooral in het binnenland, kenmerken zich door een zwakke demografische opbouw en dan is het niet altijd even gemakkelijk om voor een alliantiepartner een classificatorische  $MoBrDo$  beschikbaar te hebben, laat staan een biologische  $MoBrDo$ .

De eenheden die op Vouwblad 6 hun bruiden uitwisselen, betreffen de clans Mobalen, Ulim, Su, Mobelala, Samolo, Kalaibin, Mili en Malaseme. Omdat deze clans uiteenvallen in gelocaliseerde exogame afstammingsgroepen (zie Hfdst. I), zijn de eenheden gespecificeerd naar hun plaats van oorsprong. Ter herinnering zij er nog

even op gewezen dat de naam van een dergelijke plaats veelal verwijst naar een 'berg' (MALA) of 'rivier' (KALA). Zodoende biedt de figuur het volgende alliantiebeeld: Mobalen Malasaun (A) → Ulim Malawaglo (B) → Su Kalawuguk (C) → Su Kalalowuk (D) → Ulim Malumawi (E) → Mobilala Kalawuguk (F) → Samolo Gelekofok (G) → Su Kalalowuk (D) → Kalaibin Kalayifi (H) → Mili Kaladela (I) → Malaseme Kalabelin (J).

Wat opvalt is dat de allianties kunnen wisselen per generatie. Sommige groepen hebben een wederzijds huwelijkscontact in drie (achtereenvolgende) generaties (A → B, D → H), andere in twee (B → C, C → D, D → E, E → F, H → I) of slechts in één generatie (G → D, I → J). Doorgaans schommelt de vermaagschappingsintensiteit tussen twee groepen over 4 generaties inderdaad tussen eenmalige en driemaalige huwelijkscontacten. Aldus sluimeren, op basis van voorkeur voor MoBrDo of VaMo-BrZoDo, connubiale configuraties die echter nooit een volgroeid connubium vormen. Dit betekent dat een afstammingsgroep tegelijkertijd deelneemt aan verscheidene alliantieketens. Zo was Paulus Mili Kaladela (I) weliswaar gehuwd met een bruid van de clan Kalaibin maar zij behoorde tot een andere gelocaliseerde afstammingsgroep dan de ingetrouwde bruiden Sabuk en Maria. Hetzelfde geldt voor Kornelis Ulim Malumawi (E) die gehuwd was met een (voorkeurs)bruid afkomstig uit een andere groep dan zijn schoonzuster Mina Su Kalalooiwuk. Iedere afstammingsgroep weet zich dus omringd door verscheidene bruidgevers en bruidnemers waarmee, in wisselende mate van intensiteit, huwelijkscontacten worden onderhouden.

Dit is dan ook wat de Moi bedoelen wanneer zij de vaak gehoorde uitspraak doen: 'Wij geven of nemen *turun-temurun* ('van generatie op generatie') vrouwen aan of van die en die groepen'. Hoewel alle afstammingsgroepen op Vouwblad 6 dergelijke meervoudige huwelijkscontacten onderhouden, is dit voor de overzichtelijkheid alleen aangegeven voor de groep Su Kalalowuk (D). Tegelijkertijd ontvangt zij bruiden van Su Kalawuguk (C) en Samolo Gelekofok (G) terwijl zij haar eigen bruiden afstaat aan Ulim Malumawi (E) en Kalaibin Kalayifi (H). Su Kalalowuk vormt derhalve het vertakkingspunt van enerzijds de open cyclus A → B → C → D → H → I → J en anderzijds de gesloten cyclus D → E → F → G → D. Voor alle duidelijkheid is de onderlinge geleiding van beide cycli nog eens apart weergegeven in de inzet op Vouwblad 6. Hierbij de opmerking, het zij herhaald, dat alle afgebeelde afstammingsgroepen een vertakking kunnen hebben met soortgelijke andere cycli die mogelijk een of meer van de groepen A t/m J in zich bergen. Dit kan de indruk wekken dat, als maar eenmaal gehoor wordt gegeven aan het verbod op patrilaterale cross-alliantie, alle overige huwelijksbetrekkingen geoorloofd zijn. Zulks is echter maar ten dele het geval. Een alliantieconfiguratie die door een aantal afstammingsgroepen wordt gevormd, sluit bepaalde andere combinaties uit. Met andere woorden, de opbouw van de ene alliantiecyclus leidt tot een zekere structurering van de andere.



Het geheel nog eens samenvattend, wijs ik ten eerste op de structurering van wat Hérítier (1981: 104) het "critère du partage en commun" noemt. Dit criterium, volgens haar zo evident in samenlevingen met een Omaha stelsel, bestaat uit de "impossibilité partout d'épouser la cousine parallèle matrilatérale, la fille de la soeur de la mère". Inderdaad, dit huwelijksverbod met de matrilaterale *parallel-cousin* (MoZuDo) – niet te verwarren met de matrilaterale *cross-cousin* (MoBrDo) die juist een voorkeursbruid vertegenwoordigt – is eveneens van kracht bij de Moi. Zij geven aan dit "partage en commune" uitdrukking wanneer Ego en MoZuKi elkaar wederzijds aanduiden met TAME SU, '(drinkers van) dezelfde moedermelk'. We hebben hier niet alleen van doen met een gelijkschakeling tussen moeder en haar zuster(s) maar ook met een blijk van matrifiliale oriëntatie of, zoals Hérítier (1981: 105) het algemener formuleert, van het gegeven dat "appartenance lignagère par unification et champ de consanguinité bilatérale sont des variables étroitement interdépendantes qui interviennent simultanément sur le plan de l'alliance ...".<sup>78</sup>

Het gaat bij de Moi dus om een bilaterale uitbreiding van het incestverbod dat de beperking tot de eigen afstammingsgroep overstijgt. Eigenlijk ligt dit ook besloten in het terminologische connubium op Vouwblad 5. Indien immers de huwelijksbetrekkingen daadwerkelijk het connubiale patroon volgen zoals geïmpliceerd door de verwantschapsterminologie, dan zijn de kinderen van MoZu tevens Ego's biologische broers en zusters (TEBAK/TALUK KYAM). Is dit echter niet het geval omdat MoZu huwde in een andere groep dan die van Ego, dan handhaaft zich desondanks de siblingverhouding en blijft het wederzijds huwelijksverbod van kracht. Bovendien ontstaat dan een speciale band tussen Ego's vader en de echtgenoot van MoZu. Beiden functioneren, om de terminologie van Hérítier (1981: 103) te vervolgen, als "co-preneurs d'épouses" waardoor zij gedeelde belangen hebben in de circulatie van bruiden maar ook van waardegoederen. Dit betekent dat Ulim Malumawi (E) en Kalaibin Kalayifi (H), de "co-preneurs d'épouses" van Su Kalalowuk (D), geen onderlinge vermaagschapping mogen aangaan. Aldus zijn beide alliantiecycli niet alleen via vertakkingspunt D verweven maar tevens via de associatie van E en H die in het huwelijksverkeer als één en dezelfde exogame eenheid opereren.

Ten tweede doet zich een soortgelijke structurering voor indien twee afstammingsgroepen gelijktijdig fungeren als bruidgever jegens een derde groep. Op Vouwblad 6 dragen zowel Su Kalawuguk (C) als Samolo Gelekofok (G) een bruid over aan Su Kalalowuk (D). Als gevolg hiervan dienen C en G zich te onthouden van wederzijds huwelijkscontact. Beide maken aanspraak op huwelijks giften van de kant van D en dat vraagt voortdurend onderling overleg met het oog op een soepele afwikkeling (zie Hfdstk. II). Het zou hun overleg belasten wanneer zij ook nog eens in de antagonistische verhouding van bruidgever en bruidnemer tegenover elkaar kwamen

te staan. Dus ook hier zien we dat de associatie van C en G beperking oplegt aan de mate waarin beide alliantiecycli elkaar mogen doorsnijden.

Ten derde zijn het de SAN vriendschappen (zie II. 3) die het alliantiepatroon structureren of, preciezer geformuleerd, bepaalde allianties uitsluiten. Deze vriendschappen tussen clans zijn gericht op onderlinge samenwerking met betrekking tot de circulatie van waardegoederen. De solidariteit van de eigen clan valt ook de SAN vrienden ten deel die bovendien worden geclassificeerd als verwanten. Daarom is het, althans in theorie, uitgesloten dat leden van een bepaalde SAN kring met elkaar huwen. Indien een clan bestaat uit verscheidene gelocaliseerde afstammingsgroepen die als exogame eenheden fungeren, zoals de onderling huwende Su Kalalowuk en Su Kalawuguk op Vouwblad 6, dan is een SAN kring dienovereenkomstig gefragmentariseerd. Zo werd bijvoorbeeld Abraham Su Kalalowuk, doende om voor Marta Su Kalawuguk de bruidsprijs bijeen te brengen, geholpen door een aantal leden van clans uit zijn SAN kring. Dit betekent dat deze clans geen bruid mogen geven aan Su Kalawuguk want anders zouden zij zowel in een bruidnemende als bruidgevende positie komen te verkeren ten opzichte van Su Kalawuguk.





## IV

---

### Zending en beschaving

#### IV.1 Historische achtergrond

Wanneer in 1855 de eerste zendelingen voet aan wal zetten in voormalig Nederlands Nieuw Guinea, komt geleidelijk het proces van systematische ontsluiting op gang van deze "achterhoek der aarde".<sup>79</sup> Gemotiveerd door het verlangen "om aan deze barbaarsche streken de eerste kiemen eener christelijke beschaving te schenken" (Haga 1884, II: 105), vestigen Ottow en Geissler zich op het eiland Manaswari aan de oostkust van de Vogelkop. Voor beide zendelingen breekt een moeilijke tijd aan. Naast de achterdocht waarmee zij door de plaatselijke bevolking worden bejegend, valt hun enkel ontbering ten deel. Reeds na enkele maanden wordt Geissler geteisterd door een beenabsces en krijgt Ottow een hersenontsteking.

Hoewel verscheidene zendelingen het spoor van genoemde pioniers volgen, levert de eerste 25 jaar zendingsarbeid slechts 20 gedoopten op.<sup>80</sup> Ook in de daarop volgende decennia mag het resultaat pover heten. Zo bedraagt het aantal inheemse Christenen in 1905 slechts 260 waarvoor zich inmiddels 23 zendelingen hadden ingezet. In datzelfde jaar zijn er nog maar 4 zendelingen werkzaam en de Utrechtsche Zendingsvereniging overweegt zelfs de opheffing van "Nieuw Guinea" als arbeidsveld. Een zending uit die periode verzucht: "Temidden van al wat ons naar boven trekt voelen we ons omlaag getrokken door tekorten aan geld, aan geloof en aan liefde, aan blijdschap, waar ook de zending van spreekt. En als wij hooren van het gebrekkige werk, dan zouden wij wenschen, dat God Zijne Engelen maar zond om het Evangelie te brengen; die legioenen van Engelen, die niet ziek zouden worden, niet zouden sterven en waarvoor geen passagekosten noodig zouden zijn" (Van Hasselt, gecit. in Kamma 1976, II: 577).

Desondanks worden de zendingsactiviteiten voortgezet en is er na enkele jaren zelfs sprake van "oogsten met gejuich, waar anderen met tranen gezaaid hebben" (Kamma 1976, II: 609). Verschillende factoren brachten deze ommekeer teweeg. Enerzijds gaf de opening van bestuursposten door het Nederlands-Indisch Gouvernement te Manokwari en Fak-Fak een stimulans aan de zendingsarbeid. Anderzijds raakte de bevolking geleidelijk overtuigd van de (materiële) voordelen die de aanwezigheid der zendelingen met zich meebracht. Daartoe behoorden het aanbod van onderwijs

en medicijnen – in 1904/1905 woedde een zware pokkenepidemie waartegen vaccinatie effectiever bleek dan de aangeropen “heidense geesten” – en de vrijkoop van slaven die vervolgens een christelijke opvoeding genoten op het zendingserf. Bovendien fungeerden de zendingen soms als bemiddelaars bij conflicten of vormde hun aanwezigheid een vrijwaring van rooftochten door naburige groepen. Eveneens belangrijk was de inschakeling van voorgangers uit andere delen van de archipel en later de opleiding van eigen landszonen tot onderwijzer, evangelist of predikant.

Al deze factoren leidden ertoe dat sinds het tweede decennium van deze eeuw het aantal zendingsposten en dopelingen gestadig groeide. In 1956, als de Evangelisch Christelijke Kerk van Nieuw Guinea zelfstandig wordt, bedraagt het aantal gedoopten reeds 134.000 verdeeld over 580 gemeenten. In zijn feestrede ter gelegenheid van deze verzelfstandiging, constateert de toenmalige gouverneur Van Baal dat deze gebeurtenis “een zeer belangrijke fase belichaamt in het geestelijk leven, ... een belangrijke stap voorwaarts in de sociale opbouw van Nieuw Guinea” (gecit. in Romainum 1966: 53).

Om de lezer een cijfermatig beeld te geven van de groei die de Evangelisch Christelijke Kerk van Nieuw Guinea/Irian Jaya tot 1972 heeft doorgemaakt, is in Bijl. 12 een tabel overgenomen uit Kamma 1976, II: 822. Hierbij, aldus Kamma, de aantekening dat niet alle getallen even betrouwbaar zijn. Vooral tijdens W.O. II ging veel statistisch materiaal verloren. Dat is ook de periode waarin de zendingsarbeid in een vacuüm belandde als gevolg van de Japanse bezetting. Wanneer we de gegevens van 1942 vergelijken met die van 1946, valt er over de hele linie een terugval te constateren. Voorts heeft de tabel enkel betrekking op kerkgenootschappen die sinds 1956 verenigd zijn in de Evangelisch Christelijke Kerk. Een tiental andere genootschappen, veelal van Amerikaanse en Australische herkomst, zijn verantwoordelijk voor nog eens tienduizenden bekeerlingen. Als we bovendien bedenken dat de katholieke missie in 1972 komt tot een geschat aantal van 130.000 gedoopten (Berg 1974: 711), dan is in het begin van de jaren '70 ongeveer 66% van de autochtone bevolking toegetreden tot het Christendom. Hoewel mij geen recent statistisch materiaal ter beschikking staat, zal dit percentage sindsdien ongetwijfeld zijn toegenomen.

Samenvattend mag gesteld worden dat zending en evangelisatie, meer nog dan bestuursvestiging, onmiskenbaar hebben bijgedragen tot een geestelijke en sociale eenwording waar voorheen tweedracht en versplintering heersten. Dit neemt niet weg dat deze ontwikkeling ten koste ging van de culturele verscheidenheid. In de slotparagraaf van *Dit Wonderlijke Werk*, het monumentale socio-missiologicalische overzicht van het zendingswerk in Irian Jaya, spreekt Kamma (1976, II: 809) in dit verband van het slechte geweten van de zendingsarbeider: “Omtrent het verdwijnen van slavenroof en koppensnellen heeft niemand ooit wakker gelegen, maar toch kregen sommigen een slecht geweten, wanneer zij beseften, dat ook al het andere, ook de

kunstvormen, houtsnijwerk, gezang etc. wat men toen nog niet direct besepte, zou verdwijnen ... Want wat kwam ervoor in de plaats? Nu kan men antwoorden 'het Evangelie'; dat was wel waar, maar hoe moest men zijn leven, zijn dagelijkse gewoonten, vroeger doorweven met ritueel, waaraan dansen en vermaak waren verbonden, nu inkleden? Schoolkinderen zongen wel elke dag en leerden fluitspelen, maar men kan toch moeilijk volhouden, dat de wekelijkse kerkdiensten, zelfs de dagelijkse korte diensten, 's morgens en 's avonds vaak, een emotioneel gelijkwaardig substituut konden zijn voor wat men vroeger had. Er was immers voor het Evangelie, in de strakke liturgie o.a., geen plaats voor ludieke vormgeving van het dagelijks leven. Het leek wel alsof alle fleur verdwenen was".

Ook Van Baal (1986: 3) keert zich tegen bepaalde facetten van de zendingsarbeid als hij opmerkt: "Er is geen erger tirannie dan de tirannie van de deugd. De Papoea's moesten en zouden bekeerd worden zonder recht op hun portie legitieme zonde, waar volgens mij ieder mens recht op heeft. Ze moesten altijd zingen van de eeuwige vrpugde, de tijdelijke was er niet bij. De eigen religie werd hen afgenomen en er werd een stuk schuldbesef voor in de plaats gegeven. Daardoor zijn er mensen puur door depressie doodgegaan".

Interessant is nu de vraag of ook de Irian Jaya bevolking zelf een dergelijke keerzijde beseffen van het "wonderlijke werk" dat zich temidden van hen voltrok. In het navolgende wordt verslag gedaan van de Moise opvattingen hieromtrent.

## IV.2 Evangelisatie bij de Moi

Verliepen de zendingsactiviteiten aan de oostkust van de Vogelkop aanvankelijk moeizaam, aan de westkust was daarentegen sprake van een betrekkelijk voorspoedige start. Dit heeft te maken met het latere tijdstip waarop de zending hier een aanvang nam, op een moment dat de verspreiding van het evangelie in Irian Jaya geen "olievlek" meer was maar "een brand, die overal tegelijk werd aangestoken" (Van Hasselt, gecit. in Kamma 1953a: 100). Wanneer in 1933 Dominee Kamma zich vestigt als eerste zendeling te Sorong, zijn er reeds 300 gedoopten in dit gebied dat later het Ressort Raja Ampat zal vormen. In amper tien jaar tijd groeit het aantal tot 5000 en in 1966 schat men zelfs 20.000 gedoopten op een bevolking van 25.000 zielen.

De Moi maakten gefaseerd kennis met het evangelie. Zij die indertijd woonden in kustdorpen, onderhielden ruilcontacten met daar gevestigde Molukse handelaars. Uitheemse producten als rijst, kleding en textiel werden geruild tegen inheemse waaronder groenten, bananen en brandhout. Enkele van deze handelaars fungeerden als (tijdelijke) pleegvader voor Moi kinderen die zodoende kennis namen van het christelijke gedachtengoed. Zo genoot Urbanus Osok, in 1929 de eerste Moise dopeling,

huisvesting bij de Ambonees Jacob Patirajawani. Voorts werden de Moi dorpen aan de kust af en toe bezocht door evangelisten en predikanten uit andere ressorten. Deze herderlijke bezoeken leidden in 1930 tot de eerste collectieve doopdienst van ongeveer 100 mensen.

De zojuist vermelde vestiging van Ds. Kamma (1933) luidde de tweede fase in waarbij de zending in dit gebied een meer systematisch karakter kreeg. Het aantal dopen groeide krachtig en Moi mannen werden opgeleid tot evangelist. Medio jaren '40, na het einde van de Japanse bezetting, nam de derde evangelisatiefase een aanvang toen lokale evangelisten erop uittrokken "om de kruisbanier van het Evangelie te planten op de eenzaamste posten" (Bergstra) aan de kust of in het binnenland. Daar werden zij doorgaans ontvangen als 'lichtbrengers in de duisternis' of schoon, zo wordt gefluisterd, enkelen van hen het leven lieten tengevolge van toegediend vergif. Tegenwoordig zijn evangelisten gestationeerd in vrijwel alle Moi dorpen als coördinator van kerkelijke activiteiten. Onder hun bezielende 'bediening' is er een situatie bereikt waarin het merendeel van de bevolking is gedoopt en een bijbelse vóórnaam kreeg. 'Heidense' namen als KALKELS ('bedrog'), MELESUWÒ ('gewassen doek'), MARINKEBAN ('maagden-liefhebber') werden vervangen door Abraham, Sara, Simon. In onderstaand lijstje zijn een aantal van deze *nama-nama kafir* ('heidense namen') gegroepeerd naar hun betekenis, ontleend aan terreingesteldheid, fauna, flora, behuizing, lichaamskenmerken, personalia en gebruiksvoorwerpen. De keuze van de naam voor een baby, zo werd mij uitgelegd, kon samenhangen met de plaats of omstandigheden van de geboorte. Toevalligheden als een passerende 'gele kikker' (KADAKLEBE) of een 'mug' (GONÒS) die de pasgeborene in de neus stak, bepaalden mogelijk de naamgeving. Ook lichaamskenmerken leenden zich daarvoor. Een baby, zo 'schurftig als een mier', werd dan GELESKÒDÒK genoemd.

#### TERREINGESTELDHEID:

BAINWI = lang strand

ÈSMILING = wegspoelend eiland

FOLÒMELI = met zicht op bergen

KALABELA = helder water

LOFUK = afgesneden weg

MALAFÒLÒN = plaats zonder voedsel

MALASÒWÒ = rustige plaats

SELE = ankerplaats

WOWALA = kruispunt

DENKILIK = voet van een berg

FOLÒKALA = met zicht op water

FOLÒTASIK = met zicht op zee

KAPIEK = betreden plek

MALAFOLÒ = plaats met uitzicht

MALAKAWAK = stenen berg

PAGABU = ravijn

ULISA = afvalplaats

WOWIGERU = halfweegs

**FAUNA:**

BOLUK = vlieg  
 KÈLÈMKINING = tamme vogel

GÒNÒS = mug  
 KADAKLÈBÈ = gele kikker

**FLORA:**

DU = kokosnoot  
 OKEDI = stuk hout  
 ÒWÒLÒ = banaanboom  
 SÒLÒ = puntig hout

KASI = onrijp  
 OKIRABU = rot hout  
 SANGKORAS = *hangkung*

**BEHUIZING:**

DELÒN = voorportaal  
 KEIKDÈK = resten van overwoekerd huis  
 KEIKTU = kruipgat onder het huis  
 ULIMPÒLÒ = erf

KEIKABU = oud huis  
 KEIKLON = *lansat* huis  
 KEIKWI = lang huis  
 YAGAN = vuurplaats

**LICHAAMSKENMERKEN:**

GELÈSKÒDÒK = schurftig als een mier  
 IGIK = zwart  
 KADA = met een voet als een kort zwaard  
 LÈBÈLO = heel geel  
 NÈGAUN = oud persoon  
 NÈTO = doof persoon  
 SIMIS = kleine ogen  
 UGUS = poep

GELÈSKYAM = kleine schurftige  
 IGIKYAM = zwartje  
 KABU = kort  
 NÈFUN = groot persoon  
 NÈSELING = vuil persoon  
 SAWOM = SAGINSÒ = wit haar  
 SABELA = groen/blauw hoofd

**PERSONALIA:**

BAISAN = *rica* ('woest mens')  
 MARINKEBAN = maagden-liefhebber  
 SASURA = onbeleefd  
 SUWOYAUW = niet in staat zich te wassen

DEMAN = slaaf  
 NÈFÒS = onsterfelijk persoon  
 SAFAN = gast



## GEBRUIKSVOORWERPEN:

KIYERI = stuk touw  
 MÈLESUWÒ = gewassen doek

KWÒKABU = oude draagtas  
 MÈLESÒ = witte doek

## OVERIGE BEGRIPPEN:

BÈLIGIK = wegduwen  
 NÈGINGKAI = kijk eens  
 OWÈ = kijk eens hier

KALKELIS = bedrog  
 NÈYAUW = er is niemand  
 YAPAK = brand

Soms vergde het enig aandringen om een informant de 'heidense naam' of die van een der voorouders te doen prijsgeven. Verontschuldigend werd er dan aan toegevoegd dat dergelijke namen, met niet altijd even vleiene betekenissen, stammen uit de periode die voorafgaat aan de kennismaking met het evangelie. De Moi mensen beschouwen immers deze kennismaking als het breukvlak in hun sociale en mentale geschiedenis. De termen die hieromtrent gebezigd worden, hebben alle betrekking op de overgang van 'duisternis' naar 'licht', van 'verwarring' naar 'ordening'. Gevraagd naar een duiding, wordt erop gewezen dat de sociale verhoudingen een meer vreedzaam en 'beschaafd' karakter heben gekregen. Bovendien acht men zich niet langer ten prooi aan onbeheersbare kosmische krachten want het is de beschikking Gods die zich openbaart in de loop der dingen. Het gebed, dat een steeds belangrijkere plaats heeft gekregen in het leven der Moi mensen, biedt de mogelijkheid om deze beschikking te sturen. Naast reguliere erediensten (*kebaktian*) gaan de betrokkenen bij een bijzondere gebeurtenis (een te ondernemen reis, een bruidsprijsbetaling, aankomst en vertrek van een antropoloog) over tot het gebed. Omstanders worden daartoe opgeroepen met de woorden: *marilah kita berdoa*, 'laten we bidden'.

Het zal de lezer, bovenstaande gelezen hebbende, niet verbazen dat de Moi weinig blijk geven van een omzien in weemoed. De 'duistere' en 'verwarde' tijden zijn voorbij en 'vooruitgang' is hen ten deel gevallen, dat is althans het algemene gevoelen. Hieraan dient echter te worden toegevoegd dat de ontvankelijkheid voor het Christendom merendeels werd gevoed door niet-geestelijke ontsluitingsmechanismen op economisch, technologisch en medisch gebied. Zulks blijkt ook uit het povere resultaat van de eerste generatie zendelingen. Verder de toevoeging: voor zover de Moi bedenkingen hebben ten aanzien van het vooruitgangsproces, geldt dat enkel de negatieve aspecten daarvan en niet de onafwendbare afbrokkeling van de *adat* ('traditie'). Vooral de oudere generatie ziet in recente verschijnselen als diefstal, 'minder goede films', ongebreidelde sexuele omgang en overmatig drankgebruik, een bedreiging van sociale en morele verworvenheden. Een strakkere hantering van bijbelse leefregels, zo wordt

**FAUNA:**

BOLUK = vlieg  
 KÈLÈMKINING = tamme vogel

GÒNÒS = mug  
 KADAKLÈBÈ = gele kikker

**FLORA:**

DU = kokosnoot  
 OKEDI = stuk hout  
 ÒWÒLÒ = banaanboom  
 SÒLÒ = puntig hout

KASI = onrijp  
 OKIRABU = rot hout  
 SANGKORAS = *kangkung*

**BEHUIZING:**

DELÒN = voorportaal  
 KEIKDÈK = resten van overwoekerd huis  
 KEIKTU = kruipgat onder het huis  
 ULIMPÒLÒ = erf

KEKABU = oud huis  
 KEIKLON = *lansat* huis  
 KEIKWI = lang huis  
 YAGAN = vuurplaats

**LICHAAMSKENMERKEN:**

GELÈSKÒDÒK = schurftig als een mier  
 IGIK = zwart  
 KADA = met een voet als een kort zwaard  
 LÈBÈLÒ = heel geel  
 NÈGAUN = oud persoon  
 NÈTO = doof persoon  
 SIMIS = kleine ogen  
 UGUS = poep

GELÈSKYAM = kleine schurftige  
 IGIKYAM = zwartje  
 KABU = kort  
 NÈFUN = groot persoon  
 NÈSELING = vuil persoon  
 SAWOM = SAGINSÒ = wit haar  
 SABELA = groen/blauw hoofd

**PERSONALIA:**

BAISAN = *rica* ('woest mens')  
 MARINKEBAN = maagden-liefhebber  
 SASURA = onbeleefd  
 SUWOYAUW = niet in staat zich te wassen

DEMAN = slaaf  
 NÈPÒS = onsterfelijk persoon  
 SAFAN = gast



geredeneerd, zou daaraan een halt kunnen toeroepen. Want hoezeer de Moi ook hechten aan de Evangelische Boodschap, voor velen van hen is duidelijk dat deze nog maar gedeeltelijk leidraad vormt bij het dagelijkse doen en laten. 'Wat ik in de kerk te vertellen heb', bekende mij een evangelist in het binnenland, 'gaat vaak het ene oor in en het andere uit'. Het is eveneens geen uitzondering dat kerkgangers de eredienst al slapende bijwonen en daartoe reeds bij binnenkomst een geschikt plekje kiezen.

### IV.3 Zondeval en waardegoederen

Een vergelijkbare breuk als de kennismaking met het evangelie tot stand bracht in het leven der Moi mensen, voltrok zich in de vroegste geschiedenis bij de introductie van waardegoederen. Het betreft de periode die volgt op een soort "natuurstaat" waarin de cultuurheld Okmala ('houtplaats') eenzaam woonde in Maukmalalegin, 'plaats waar de taal haar oorsprong heeft'. Zijn dieet bestond uit vruchten en rauwe groenten en hij beschikte nog niet over 'cultuurproducten' zoals ijzeren voorwerpen en de kennis om vuur te maken. Hoewel de meningen verdeeld zijn over de wijze waarop Okmala zijn echtgenote verwierf – opgevist uit een rivier danwel aangetroffen in een vogelnest – vast staat dat ze gekookt voedsel bereidde en hem vier kinderen schonk. Op hun beurt zorgden de kinderen voor een rijk nageslacht en het leven stond in het teken van voorspoed en vrede. Hieraan kwam echter geleidelijk een einde doordat het morele gehalte van de gemeenschap daalde. Men ging zich overgeven aan promiscuë lusten die, aldus de overlevering, bevredigd werden onder de volgende omstandigheden. Op een centrale plaats in het woongebied stond de doorboorde boom Gomira. Wanneer ertegen geklopt werd, was dat voor de mannen een teken om in actie te komen. Al roepende 'TEWELI WO', 'het vrouwelijk geslachtsdeel is van mij', stormde iedere man af op een willekeurige vrouw als het maar niet een directe verwante betrof. Tientallen malen per dag was het geklop en geroep hoorbaar en de overige huishoudelijke bezigheden kwamen in het gedrang. Daarom werd besloten tot een zodanige driftinperking dat alleen de leider van de gemeenschap op de boom mocht kloppen. Okmala, die het morele verval zorgelijk aanschouwde, vond evenwel dat deze maatregel niet ver genoeg ging. Toen bovendien een zekere Kumayos ('lang en klein') incestueus contact had met zijn verwante Keban ('maagd') en anderen dit voorbeeld volgden, besloten Okmala en enkele geestverwanten tot een meer afdoende driftregulering: de invoering van waardegoederen. Sexualiteit diende niet langer een lust te zijn maar tevens een last want vanaf dat moment moest ervoor 'betaald' worden in de vorm van schaarse waardegoederen, moeilijk te verwerven en dus reden tot een zekere mate van *Triebverzicht*. In Hfdst. II zagen we hoe deze waardegoederen tot in het huidige tijdsgewricht functioneren als enerzijds een positieve

en anderzijds een negatieve sanctionering van de seksualiteit waar het gaat om respectievelijk huwelijksgiften/bruidsprijzen en boetebetalingen.<sup>81</sup>

Wat opvalt in bovenstaande mythe, is de Oud-Testamentische toonzetting van de loop der gebeurtenissen. Aan het paradijselijke bestaan komt een einde doordat er een zondeval plaats vindt rond de boom Gomira, een translitteratie van de bijbelse stad Gomorra. In tegenstelling tot de lotgevallen van deze stad – “Toen liet de Here zwavel en vuur op Sodom en Gomorra regenen” [Genesis 19: 24] – zijn het in de Moi versie waardegoederen die een corrigerende werking hebben. Van kerkelijke zijde wordt benadrukt dat de circulatie daarvan een beschikking Gods is en de tenuitvoerlegging een opdracht aan de zondige mens. De ‘kostbaarheid’ van het monogame huwelijk komt tot uitdrukking in de waarde en schaarste der goederen die zulks sanctioneren. In dit verband werd door een informant gewezen op de dubbele betekenis van het Indonesische woord *kasih* dat zowel ‘geven’ als ‘liefde’ betekent. Dienovereenkomstig behoort de overdracht van een bruid (*kasih perempuan*) tegen waardegoederen (*kasih harta*) ook werkelijk een daad te zijn van zowel wederkerigheid als van liefde, zo valt te beluisteren in kerkelijke kringen.

Een andere mythe verhaalt hoe door toedoen van een boosaardige vrouw, Amulagilala genaamd, het kwaad in de wereld kwam.<sup>82</sup> Voordat zij van zich deed spreken, kende men geen ziekte en niemand stierf. Ook waren er geen giftige dieren die de mensen belaagden. Alle wezens leefden in onderlinge vrede want niemand had nog bloed. Amulagilala leidde een teruggetrokken bestaan en was niet getrouwd hoewel zij met mannen optrok en van een praatje hield. Toen echter in een bepaalde stam telkens weer mensen vermist werden, kreeg men argwaan ten opzichte van de oude vrouw. Een toeval bracht aan het licht dat zij de vermisten haar huis had binnengelokt, hen met een list had weten te bewegen bij haar de nacht door te brengen om vervolgens, toen zij sliepen, een gloeiend stuk ijzer in hun anus te steken. Hierna had zij de lichamen opengesneden, hart en lever opgegeten en de schoon gemaakte schedels bewaard.

Na verloop van tijd, zo vervolgt de mythe, besloten twee zonen een wraaktocht te ondernemen tegen Amulagilala om de moord op hun vaders te wreken. De één riep alle vogels en bomen bijeen, de ander alle mensen, dieren en insecten. Het bericht van de gruweldaden van Amulagilala maakte zo'n indruk dat geen enkel levend wezen wilde achterblijven. Het werd een massale wraaktocht waarbij haast de hele schepping betrokken was. Een enorme vloot van prauwen trok zuidwaarts, op weg naar het huis van de oude vrouw. Ook het kleine vogeltje Toksarum toog ten strijde. Aanvankelijk had men hem uitgelachen met de woorden: ‘Wat wil zo'n klein mormel mee gaan vechten!’ Na lang aandringen had hij evenwel een plaatsje gekregen op het uiterste puntje van een der prauwen. In zijn pootjes hield hij een aantal crotonbladeren stevig omkneld. Hiermee hoopte hij een kriegslist uit te voeren.

Aangekomen bij het huis van Amulagilala barstte de strijd los. Behendig wist zij echter alle aanvallen af te slaan en de hele onderneming dreigde te mislukken.

Toen kwam Toksarum met een voorstel dat minachtend werd aanvaard. Op een teken van het vogeltje zouden alle strijders Amulagilala nog éénmaal uitdagen. Wach- tend op het moment dat de vrouw zich verwijderde van de steen waarop zij tot dan toe stond, wreef hij deze ongemerkt in met het slijmerig sap der crotonbladeren. Toen gaf Toksarum het teken tot de aanval. Amulagilala haaste zich terug naar de steen om van daaruit weerstand te bieden. Toen zij echter op de steen sprong, gleed ze uit en viel. Toksarum vloog te voorschijn en sloeg met een hakmes Amulagilala's hoofd van haar romp af. Alle aanwezigen uitten een vreugdekreet. Nadat het lichaam in stukken was gesneden, werd in allerijl een feesthuis gebouwd om de buit te verdelen.

Toen begonnen de moeilijkheden pas goed want de overwinnaars toonden zich hebzuchtig. Ieder roofde wat hij kon krijgen en gulzig werd van het bloed gedronken dat sommigen zelfs over zich heen goten. Het rondkopje en roodbontje danken hieraan hun kleur. De vogels namen Amulagilala's muziekinstrumenten, trommels en fluiten. Tot op de dag van vandaag is te horen hoe zij daarop oefenen. Bij de verdeling van het vlees ontstonden grote vechtpartijen. Hierover kregen onder meer honden en katten de grootste onenigheid waardoor de vijandschap tussen de dieren voorgoed was uitgebroken. Toen alles op deze ongeregelde manier verdeeld was, ving de terug- tocht aan. Daarbij zong Toksarum het hoogste lied. Hij zette de wōk in, het over- winningslied dat later de mannen zouden zingen na een geslaagde *hongi* tocht (zie noot 49): 'Wij keren huiswaarts, we hebben overwonnen. Degene die verschopt en verjaagd werd was de overwinnaar. Als een hond werd ik verjaagd, als een koning keer ik terug'. De grote overwinning bleek echter de noodlottigste nederlaag. Het kwaad was niet enkel meer in Amulagilala maar was aller eigendom geworden. Ziekte en dood deden hun intrede in de wereld. De ziel van Amulagilala zette haar boze werk voort.

Ook de mythe van Amulagilala thematiseert een zondeval maar ditmaal in meer existentiële zin als het ontstaan van menselijke tekortkomingen, met name waar het gaat om vreedzame sociale bindingen. Zoals Kamma (1941: 341) in een toelichting op de mythe stelt: vanaf de dag der overwinning op Amulagilala "veranderde het gezicht der wereld, er kwam oneenigheid, men gebruikte wapens (hakmessen), en het bloed leidde tot oorlogen, en voortdurende *hongi*-tochten".

Ook in dit verband spelen de waardegoederen, in het bijzonder de *kain timur*, een voorname rol. In Hfdst. II werd reeds gemeld hoe de Moi mensen de doeken beschouwen als 'vredestichters' die SINIFAGU ('eensgezindheid', 'samenwerking') tot stand brengen. Deze kwalificatie wortelt onder meer in de omstandigheid dat in vroeger dagen een *hongi* tocht kon worden afgekocht met *kain timur* of dat de over-

wonnnenen verplicht werden tot afdracht daarvan. Dus ook op die manier vormden de doeken het symbool van (gewapende) vrede.

Er deed zich echter een opvallende ontwikkeling voor nadat de *Pax Neerlandica* in de Vogelkop een feit was. De Nederlandse bestuursvestiging had uiteindelijk weten te bereiken dat *hong*i tochten tot het verleden behoorden. De afgedwongen vreedzame interlocale betrekkingen resulteerden in een verstrooiing van huwelijks- en ruilcontacten. Voormalige vijanden kwamen nu tegenover elkaar te staan als ruilpartners, als bruidegvers en bruidnemers. Het sociale leven raakte steeds meer beheerst door *kain timur* transacties, een ontwikkeling die zich misschien nog het beste laat typeren als het "vechten met waardegoederen".<sup>83</sup> Barnett (1959: 1016): "In short, warfare was replaced by the manipulation of people through the control of essential goods; and by 1954 everyone was so entangled and pressured by debtors that the police and other officials spent much of their time settling disputes, punishing assaulters, and investigating suicides resulting from quarrels about *kain timor*. The price of a bride went up, along with everything else. The marriage rate went down, and the marriage age went up. Few people got married before they were twenty five. Domestic quarrels intensified. Odd marriages, some incestuous by clan rules, were negotiated to suit the convenience of financial backers".

Deze voor een effectieve bestuursvoering ongewenste ontwikkeling poogde men tegen te gaan door afschaffing van het *kain timur* stelsel. Met behulp van enkele invloedrijke doekenbezitters die zij voor deze poging wisten te winnen, leken bestuursambtenaren de lokale bevolking ervan te overtuigen dat dit "knellend instituut" (Anonymus, 1954: 10) strijdig is met de *kemajuan* ('vooruitgang'). Een aantal doeken werd al dan niet vrijwillig ingeleverd en verbrand. Naar later bleek betrof het de meest waardeloze en hield de bevolking de rest verborgen (Schoorl 1979: 211, n. 6). Een heropleving van de circulatie bleef dan ook niet uit (verg. Capetti 1958-1960).

Ofschoon de typering van Barnett betrekking had op het Ayamaru/Aitinyo gebied in de centrale Vogelkop en slechts daar de poging werd ondernomen tot afschaffing van het *kain timur* stelsel, deed zich een soortgelijke ontwikkeling voor in de Moi samenleving. De kloof tussen 'rijke doekenmannen' (NĒGOK) en 'arme doekenmannen' (NĒBAUK) werd steeds groter. Waar eerstgenoemden hun greep op de circulatiecircuits verstevigden, werd het voor laatstgenoemden gaandeweg moeizamer om een bruid te verwerven. Arme mannen waren soms jaren in de weer om de vereiste hoeveelheid *kain timur* te verzamelen. Als dat bij gebrek aan voldoende of invloedrijke doekenconnecties niet lukte, bleven zij noodgedwongen vrijgezel, huwden op late leeftijd of namen hun toevlucht tot een schaakhuwelijk met alle sociale verwarring vandien. Anderzijds droegen rijke mannen bij tot verwarring door naar believen doeken te onttrekken aan de circulatie teneinde een kunstmatige schaarste te creëren. Het effect hiervan werd nog eens versterkt toen het aantal beschikbare doeken eveneens

afnam als gevolg van de tijdelijke circulatiestop in de centrale Vogelkop en de "textielhonger" (Honnef 1956: 3) in de Moi samenleving zodoende groeiende was. Naar verluidt, bewaarden de NĒGOK hun doekenbezit in speciaal daarvoor gebouwde hutten (KEIK BÒSÒNG) waar zij regelmatig gesignaleerd werden om te genieten van hun rijkdom en plannen te smeden omtrent nieuwe transacties.

Naast een stijging van de bruidsprijs en de huwelijksleeftijd, leidde het "vechten met waardegoederen" door de NĒGOK eveneens tot een vrouwentekort. De rijke mannen activeerden polygyne aspiraties teneinde hun invloed te vergroten. Dit leidde andermaal tot stijging van de huwelijksleeftijd en toename van het aantal vrijgezellen maar had buitendien het effect van groeiende overspeligheid. Jong als de secundaire NĒGOK vrouwen vaak waren, ontstonden nogal eens amoureuze bindingen met deze vrijgezellen. Ter genoegdoening dienden dan boetebetalingen plaats te vinden en de verwerving van deze *kain timur* vergrootte weer de afhankelijkheid jegens andere rijke mannen.

Overigens kon ik bij de Moi geen bevestiging vinden van het verschijnsel dat Kamma (1961a: 13; 1970: 140) constateerde in naburige samenlevingen: jonge vrouwen die door hun ouders erop uit werden gestuurd om rijke mannen te verleiden om aldus een boetebetalingen te forceren. Hoe het ook zij, het *kain timur* complex ging gelet op het voortbestaan ervan "bedenklijke specialisatie-verschijnselen vertonen" (Pouwer 1957: 300). Kamma (1970) en Miedema (1986) betitelen deze ontwikkeling als een "spontane 'kapitalistische' revolutie", als de opkomst van een "*kain-timur* kapitalisme". Het collectieve belang om bruiden te kunnen verwerven en dus gelegitimeerd nageslacht te waarborgen, raakte ondergeschikt aan het doekenbelang van de enkeling. "In the long run the 'economic groups' ceased to correspond to the clan and kin groups, and a new class came into being, now based on an individualistic striving for personal power and prestige" (Kamma 1970: 138). Of zoals Miedema (1986: 29) het kernachtig formuleert: "whereas *kain timur* were first used to get a wife, subsequently women were used to get *kain timur*". Kortom, de beschavende werking die ooit zou zijn uitgegaan van de introductie van waardegoederen vervaagde ten gunste van een nieuw soort zondeval.

#### IV.4 Vooruitgang en opbouw

Kerkelijke functionarissen, hoewel zelf vaak behorend tot de klasse van rijke mannen en dienovereenkomstig handelend, betreurden de boven geschetste ontwikkeling en signaleerden de strijdigheid daarvan met bijbelse leefregels en met de eisen die de moderne tijd stelt (loonarbeid, schoolgang, kerkbezoek). In hun pastorale zorg benadrukten zij het belang ener christelijke doekenmentaliteit, vooral vanuit de bijbelse opdracht: "Weest vruchtbaar en wordt talrijk" [Genesis 1: 28; 9: 1]. Want als gevolg



van de toenemende individualisering en privatisering van het *kain timur* verkeer, kwam de zorg om nageslacht op de tweede plaats.

Teneinde dit tij te keren stelde de eerder genoemde Moi predikant een gedragscode op die hij inleidde met de woorden: "Allereerst maak ik U allen deelgenoot van mijn gevoel. Iedere dag en ieder moment word ik boos of getroffen door de stem van mijn hart die zegt: 'Zie en aanschouw het innerlijk en uiterlijk leven van je volk'. Daarom nodigt mijn geest, iedere keer wanneer ik ergens in een dorp ben, mij uit om na de kerkdienst in een vergadering toelichting te geven ... betreffende onze moeilijkheden in de hantering van waardegoederen. Maar tot nu toe is het gestelde doel nog niet bereikt. Om die reden heb ik een verhandeling geschreven" (Osok 1951: 1).

In het verdere verloop van deze verhandeling worden de problematische aspecten van de doekencirculatie nog eens opgesomd en aanbevelingen gedaan omtrent correct gedrag ten aanzien van deze circulatie. Enkele passages hieruit: "Ons nageslacht wordt steeds geringer omdat er meer mensen overlijden dan er geboren worden. Daarom moeten alle mensen, die daartoe de leeftijd hebben, huwen [...] De aanwezige waardegoederen moeten ook daadwerkelijk gebruikt worden om vrijgezellen te laten huwen, om hen in staat te stellen zich te vermenigvuldigen. Denk eraan!! Ons nageslacht is edeler dan de waardegoederen die voortdurend van hand tot hand gaan. Bemiddele deze goederen dan ook niet méér dan je nakomelingen [...] Laat de mannen die reeds gehuwd zijn, géén tweede echtgenote nemen [...] Moge de waardegoederen niet enkel gebruikt worden ten eigen voordele, terwijl andere mensen doekengebrek of doekenverlies lijden [...] Laat geen zoon of dochter huwen die nog te jong is [...] Laat een jonge zoon niet huwen met een oude vrouw of een jonge dochter met een oude man. Want het huwelijk is niet alleen bedoeld ten behoeve van persoonlijk genoegen maar is tevens gericht op voortplanting. Bovendien is het huwen op te jonge leeftijd strijdig met gezondheid en liefde [...] Het is beter dat iemand zijn of haar eigen huwelijkspartner kiest zonder dat dit bij voorbaat geregeld wordt door diens ouders. Wanneer een jongen verliefd wordt op een meisje, moet hij zijn ouders daarvan op de hoogte stellen zodat zij, zoals het hoort, een huwelijksaanzoek doen. Het is niet toegestaan dat een jongeman zijn geliefde 'rooft' [...] Probeer uitstaande vorderingen niet onder dwang te innen. Indien je ruilvriend of schoonzoon geen doeken in voorraad heeft, keer dan huiswaarts [...] Zusters en broeders: neem bovenstaande aanbevelingen ter harte en richt Uw blik op de toekomst van ons volk" (Osok 1951; verg. Kamma 1961a). De verhandeling eindigt met de wens dat Gods zegen rust op de voorgestelde richtlijnen en dat zijn koninkrijk zal groeien in het leven en de harten van de Moi mensen.

Hoewel de richtlijnen dateren uit het begin van de jaren '50, zijn zij tot op zekere hoogte nu nog actueel. Het door zending en gouvernement ondernomen beschavingsof-

fensief ten aanzien van de *kain timur* circulatie boekte slechts gedeeltelijk succes en de gegroeide tegenspraak tussen collectief en individueel (doeken)belang bleef de ruilverhoudingen beheersen. Enerzijds verminderde het aantal gedwongen huwelijken, polygyne huwelijken en kinderhuwelijken en werden ook langdurig vrijgezellen in het genot gesteld van een echtelijke sponde. Anderzijds bleef de gemiddelde bruidsprijs hoog en steeg zelfs in de jaren die volgden. Vooral aan de kust voegde zich hierbij de omstandigheid dat de geldcirculatie een toenemende rol van betekenis ging spelen in de periferie van het doekenverkeer. Met geld, verkregen uit loonarbeid en de verkoop van tuin- en bosproducten op de markt, werden 'winkeldoeken' (*kain toko*) gekocht die een steeds groter bestanddeel van de bruidsprijs gingen uitmaken. Zulks bleek al uit de analyse der huwelijkscollecties (zie Hfdst. II) maar is ook af te lezen uit de tabel van Fig. 27, met daarin de richtgetallen voor de verschillende componenten van de bruidsprijs:

	1948	1961	1953	1971
kain toba	2	2	5	5
kain dela	1	1	2	2
gong/grote kain timur	1	1	1	1
parang dulu/grote kain timur	-	-	1	1
piring dulu/grote kain timur	-	-	1	1
gewone kain timur	2	2	10	10
winkeldoeken	45	45	80	80
TOTAAL	50	50	100	100

Fig. 27. Richtgetallen voor bruidsprijbetalingen gedurende de periode 1948-1971 (Bron: Osok 1982)

De tabel, ontleend aan Osok (1982: 1-2), bevat de getalsmatige afspraken die gemaakt werden in de dorpen Makbon (1948), Saoka (1951), Sautolo (1953) en Kalasaman (1971). Deze afspraken waren het resultaat van vergaderingen waaraan vertegenwoordigers, veelal rijke doekenmannen, uit alle Moi dorpen deelnamen. Men achtte het noodzakelijk om, naast de eerder weergegeven gedragscode met betrekking tot de *kain timur*, tevens richtgetallen vast te stellen. Wat opvalt is de verdubbeling van het gewenste maximum aan waardegoederen in 1953. Het "vechten met waardegoederen", dat medio jaren '50 een hoogtepunt bereikte (zie IV. 3), heeft zich bij de Moi eveneens vertaald in een forse verhoging van het richtgetal (van 50 naar 100) om gelijke tred te houden met de maatschappelijke ontwikkeling. De vergaderin-

gen in 1961 en 1971 handhaven daarentegen de al bestaande afspraken. Kennelijk week men daarvan in de praktijk te veel af. De in Hfdst. II besproken bruidsprijscollecties bevestigden dat. Tien jaar na de laatste, in 1971 gehouden, vergadering geeft één van de toenmalige deelnemers in een kort rapport uiting aan zijn teleurstelling hierover waar hij schrijft "dat de gemaakte afspraken geen effect hebben [...] Degenen die zich niet neerleggen bij een vermindering van het aantal huwelijksgoederen, wensen dus niet de *kemajuan* ('vooruitgang') voor de Moi bevolking [...] De hoogte van de geëiste en betaalde huwelijksgoederen vormt een hinderpaal op weg naar de *pembangunan* ('opbouw')". Daarna volgt nog eens een overzicht van de gemaakte afspraken (Kapitan Laut 1982).

Van kerkelijke zijde moest men dus toezien hoe, alle beschavingsinitiatieven ten spijt, de Moi mensen in de ban bleven van de doekencirculatie: "De Evangelisch Christelijke Kerk kan niet regelend optreden en heeft geen bevoegdheid om de grootte van de bruidsprijs vast te stellen, maar wat we wel kunnen en ook moeten doen is: tegen al onze leden zeggen: Maak orde en rust toch niet kapot; dwarsboom en verhinder de vooruitgang van ons land toch niet; verniel ook niet de vrede in een jong huishouden door een te hoge bruidsprijs, verkoop toch niet Uw dochters, want het is de Here God, die ze U geschonken heeft" (Kamma zj. d.: 29).



1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

-----

## Samenvatting en besluit

In deze studie wordt aandacht geschonken aan de geschiedenis en sociale structuur bij de Moi van Irian Jaya. Volgens het ethnohistorisch perspectief zwierven clans uit verschillende richtingen door de noordwestelijke Vogelkop en zouden uiteindelijk het huidige Moi gebied bevolken. Deze migraties vonden plaats op basis van segmentatie waarbij de clans onderlinge "verwantschaps"- en huwelijksrelaties aangingen die zijn blijven voortduren tot op de dag van vandaag. Aldus gingen verstrooiing en verdichting hand in hand en ontstonden er acht dialectgroepen.

Naast dit proces van interne regionalisering, raakte de Moi samenleving direct of indirect vervlochten met uitheemse machtscentra waarvan de invloedssferen zich uitstrekten tot de kusten van de Vogelkop. Als gevolg van deze externe regionalisering kwamen ruilcontacten op gang waarbij tot dan toe onbekende goederen het Moi gebied bereikten.<sup>\*</sup> Daartoe behoorden weefsels die onder de naam *kain timur* ('oosterse doeken') een belangrijke rol gingen spelen in het ceremoniële leven. Zij vormen het belangrijkste bestanddeel van de huwelijksgift en bruidsprijs, circulerend via een uitgebreid netwerk van uitwisselings- en ruilcircuits. Aldus realiseert de doekencirculatie, gebaseerd op het beginsel van wederkerigheid, een sociaal-culturele samenhang in een samenleving waar interpersoonlijke relaties een belangrijke structurele rol spelen (verg. Van der Leeden 1960: 130).

De circuits waarlangs de *kain timur* circuleren, worden bepaald door het heersende matrilaterale *cross-cousin* huwelijk. Gezien het preferentiële karakter ervan, vertonen de alliantieketens een flexibel asymmetrisch patroon. De Omaha classificatie, waartoe de Moise verwantschapsterminologie behoort, is hiermee in overeenstemming en bevestigt de hypothese van McKinley (1971: 414) dat "Crow-Omaha systems supply 'instant' generational depth exactly where it is needed - to important interlineage ties which would otherwise lack structural continuity". Deze constatering zal verbazing wekken waar Lévi-Strauss (1967: xxvi) betoogt dat de "turbulentie" (lees: alliantiewisseling) van het Omaha stelsel in strijd is met een asymmetrische ordening (lees: alliantiecontinuïteit). Volgens Lévi-Strauss is het Omaha systeem namelijk gebaseerd op een huwelijksverbod dat over een aantal generaties een strikte scheiding beoogt tussen verwantschap en aanverwantschap. Bij de Moi, daarentegen, ontbreekt een

---

<sup>\*</sup> De begrippen interne en externe regionalisering zijn ontleend aan Pouwer (1982: 2).

dergelijk verbod. Zodoende blijkt het matrilaterale *cross cousin* huwelijk wel degelijk verzoenbaar met een Omaha classificatie.

Deze verzoenbaarheid krijgt bij de Moi zelfs nog extra accent vanwege de conubiale implicatie der verwantschapstermen. In navolging van Lounsbury's (1964) analyse gereduceerd tot de generatiecategorieën waartoe zij behoren, en vervolgens "verdicht" tot de structurele posities die zij binnen een alliantieketen bezetten *indien het cross-cousin huwelijk consequent wordt toegepast*, blijken de verwantschapstermen een connubium tussen vijf exogame eenheden op te leveren. Dit structurele conubiumpatroon, waarbij het dus gaat om een minimale alliantiespreiding, wordt in de praktijk echter nooit ten volle gerealiseerd. Dit geldt evenzeer voor de tegenovergestelde situatie die zich voordoet wanneer er sprake is van een maximale alliantiespreiding. De Moise huwelijkspraktijk schommelt tussen beide polen en de heersende Omaha classificatie voorziet in een, zoals McKinley (1971: 414) het formuleert, " ... ideological reconciliation of the conflict which is present when the descent groups of a society try to maintain old alliances at the same time that they are trying to create new ones".

Evenals de *kain timur*, ging ook de evangelische boodschap een belangrijke rol spelen in het ceremoniële leven van de Moi. Net zoals de doeken geacht worden eensgezindheid en samenwerking tot stand te brengen, speciaal waar het huwelijkspartners betreft, zo rekent men gehoorzaamheid aan bijbelse leefregels tot de grondslagen van een geordende samenleving. Deze leefregels, waarmee de Moi vanaf de jaren '30 kennis maakten door toedoen van zendelingen, worden verschillende keren per week in erediensten benadrukt.

Het christelijke gedachtengoed is in het bijzonder een rol gaan spelen met betrekking tot de *kain timur* circulatie. Toen na W.O. II de *Pax Neerlandica* in de Vogelkop geleidelijk aan invloed won, kregen de interlocale betrekkingen een meer vreedzaam karakter. Dit leidde tot een verstrooiing van huwelijks- en ruilcontacten die zo'n intensieve doekencirculatie tot gevolg had dat zich, gelet op het voortbestaan ervan, "bedenklijke specialisatie-verschijnselen" gingen voordoen (Pouwer 1957: 300). Kamma (1970) en Miedema (1984) spreken in dit verband respectievelijk over een "spontane 'kapitalistische' revolutie" en de opkomst van een "kain timur kapitalisme". Ter afzwakking van deze ontwikkeling, die eveneens in de Moi samenleving plaats vond en nog steeds actueel is, werd en wordt van kerkelijke zijde voortdurend gewezen op het belang van een christelijk geïnspireerde *kain timur* mentaliteit. Deze zou tot uitdrukking moeten komen in een zodanige levenswijze dat het waarborgen van legitiem nageslacht, immers het fundament van de *kain timur* circulatie, niet ondergeschikt is aan particuliere doekenbelangen.

## Summary in English

This study is based on material which I collected during 18 months of anthropological fieldwork amongst the Moi people in the western part of the Bird's Head area, Irian Jaya (Indonesia), during the years 1984-1985. Research work has been carried out within the framework of the Cultural Agreement between the Republic of Indonesia and the Kingdom of the Netherlands, and as part of the Indonesian LEKNAS-LIPI Project for Multi-Disiplinary Research in the Bird's Head Area under the coordination of Dr. E.K.M. Masinambow and field supervision of Dr. A.C. van der Leeden. The Program for Indonesian Studies (PRIS) provided me with the necessary funds. Research work was mainly focussed on the history and social structure of Moi society.

Moi society consists of patrilineal clans which according to mytho-historical tradition once migrated from various directions across the northwestern part of the Bird's Head into the present coastal and near-coastal regions of the Moi. These migrations took place on the basis of segmentation, a process during which interclan relations of "kinship" and marriage were established, which until the present day characterize the social system of the Moi. Clan dispersion and clan contraction combined in one and the same process, which ultimately also resulted in the development of a language with eight dialect groups.

"Internal regionalization" of this kind coincided with a process of "external regionalization" because the Moi also participated, directly and indirectly, in the political and economic networks of centers of foreign power, the influence of which extended as far as the coastal regions of the Bird's Head area.\* As a result, economic exchange relations developed, through which hitherto unknown goods reached the Moi area. Amongst these were textiles, called *kain timur* ('eastern cloths') in local Indonesian, which eventually were to play a crucial role in Moi ceremonial life. As the most important articles for marriage gift-giving and bride price payment, they circulate by way of an extensive network of ceremonial exchange relations through the whole of, and even far outside, the Moi area. Based on the principle of reciprocity, the circulation of *kain timur* contributes substantially to social cohesion in a society in which interpersonal relations play an important structural role (cf. Van der Leeden 1960: 130).

---

\* The concepts of internal and external regionalization are borrowed from Pouwer (1982:2).

The circuits along which the *kain timur* circulate are defined by the prevailing marriage system based on matrilineal cross cousin marriages. In line with the preferential quality of this marriage type, the overall asymmetrical implications of the Moi marriage system are flexible. Omaha classification, on which Moi kinship terminology is based, fully harmonizes with the flexibility of the marriage system. It is in this connection relevant to cite McKinley's (1971: 414) hypothesis that "Crow-Omaha systems supply 'instant' generational depth exactly where it is needed - to important inter-lineage ties which would otherwise lack structural continuity". This hypothesis may seem surprising in view of Lévi-Strauss's (1967: xxvi) assertion that the "turbulence" (read: alliance alternation) of the Omaha system contradicts asymmetrical marriage arrangement (read: alliance continuity). According to Lévi-Strauss, that is, the Omaha system is based on a marriage prohibition which through a number of generations results in a strict separation between kinship and affinity. However, and contrary to Lévi-Strauss's opinion, such a prohibition is altogether lacking in the Moi system. The Moi case, therefore, offers evidence that matrilineal cross cousin marriage and Omaha kinship classification are indeed reconcilable.

In the Moi system, this reconcilability is further emphasized by a connubial implication of the kinship terminology. If we reduce the kinship classifications, in line with Lounsbury's formal analysis of Crow/Omaha terminologies (1964), to their proper generational categories, and study them next as "contracted" to their structural positions within an alliance chain which becomes manifest *if the participants consistently adhere to matrilineal cross cousin marriage*, then we see that they reflect an ideal system of fixed connubial ties between five exogamous units. In actual practice, however, such a connubial pattern, implying minimal dispersal of alliances, never becomes fully realized. This also applies to the opposite situation in which alliances occur maximally dispersed. Moi marriage practice appears to waver between these poles. This confirms McKinley's (1971: 414) view that Omaha classification offers an "ideological reconciliation of the conflict which is present when the descent groups of a society try to maintain old alliances at the same time that they are trying to create new ones".

Like the originally foreign *kain timur* textiles, the teaching of the gospel has also greatly influenced the ceremonial life of the Moi people. Just as much as the *kain timur* are considered to bring about unanimity and cooperation, so obedience to biblical rules of conduct is regarded as one of the foundations of a well-functioning society. These rules of conduct, with which the Moi have become acquainted through missionary activity since the thirties, receive much emphasis during religious services held several times a week.

Christianity has become a relevant factor in particular with regard to the circulation of *kain timur*. The return of the *Pax Neerlandica* after World War II has led to the gradual pacification of intervillage relations and the dispersal of contacts through



marriage and exchange throughout the Bird's Head area. This has also effected the *kain timur* circulation, which became so intensive that it started to show symptoms which Pouver (1957: 300) has called "critical symptoms of specialization". Kamma (1970) and Miedema (1984) have characterized this phenomenon as a "spontaneous capitalist revolution" and the rise of "kain timur capitalism", respectively. In order to mitigate this development, which also occurred, and is in fact still current, in the Moi area, the church continuously emphasizes the need of a Christian inspired mentality of giving and exchanging *kain timur*. This should ultimately find expression in a life style which prevents the need of progeny, truly the foundation of *kain timur* circulation, from becoming subordinated to private interests in cloths.



100

## Noten

- 1) Vanaf de oevers werd hen toegeroepen: 'òsò?' ('Zijn er misschien bananen aan boord?') en hieraan ontleenden de opvarenden hun naam.
- 2) De geografische aanduiding "Timur", die onder de Moi geldt als een *pars pro toto* voor de oostelijke Nusa Tenggara-archipel waartoe ook het eiland Flores behoort, verdient een toelichting. Bij de Moi leeft niet alleen de opvatting dat de Osoks afkomstig zijn uit deze archipel maar dat zij er aanvankelijk ook naar toe waren getrokken. Dit gegeven laat zich wellicht vruchtbaar voegen in Voorhoeve's (1989: 82) bevinding van een taalkundige verwantschap, en dus "at least the existence of maritime contacts", tussen de zuidkust van de Vogelkop en de oostelijke Nusa Tenggara-archipel. Hoewel enerzijds het Moi niet gerekend wordt tot de taalfamilies der samenlevingen in de zuidelijke Vogelkop en anderzijds het Florinees geen deel uitmaakt van de Timor-Alor-Pantar talen, maakten de Osoks mogelijk toch deel uit van die maritieme contacten. Deze veronderstelling wint aan kracht indien we bedenken dat er in het Seget gebied een immigrantengroep (de NE YA UW) leeft die haar oorsprong terugvoert naar Inanwatan aan de zuidkust van de Vogelkop. Het is immers niet uitgesloten dat de Osoks eveneens via Inanwatan te Sele/Seget belandden. Hoe het ook zij, de veronderstelde (re)migratie van de Osoks naar en van "Timur" sluit aan bij de speculatie van Voorhoeve (1989: 83) dat "the islands which stretch in a long curved chain from Seram through Kei and Tanimbar ... were originally populated from the New Guinea mainland, but that later disturbances in the area caused further population movements, of which at least one was a reverse migration back to New Guinea".
- 3) Met de jongere zuster van de bruid liep het trouwens minder goed af. Uit boosheid dat niet op haar de bruidskeus was gevallen, verdween zij naar de berg Malalulus en leefde voort in geestelijke gedaante.
- 4) Niet alleen de Moi maar ook de noordoostelijk wonende Madik maken melding van 'grondverwisseling' die zich in de vroegste tijden zou hebben afgespeeld. Volgens Van der Goot waren de Madik zeer bevriend met de Naisegin (= Moi Segin) die woonden in het heuvelland nabij de zeestraat tussen Salawati en Seget. "Eens kwam de gehele Naisegin-bevolking naar Madik en zij vonden dat land zo geschikt dat zij besloten er te blijven. De Madik-bevolking trok toen naar het land van de Naisegin-menschen. Een complete verwisseling van woonplaats dus" (1938-'39: 420). Overigens bleek deze "complete verwisseling" tussen de Madik en Naisegin bij de Moi niet bekend te zijn. Wel maakte een informant mij erop attent dat de clan Fes, behorende tot de Moisegin, ooit van woonplaats verwisselde met de Samolo's die vanuit het Manokwari gebied (oostelijke Vogelkop) belandden te Malaumkarta. Eenmaal aan-

- gekomen bij de berg Giliu dichtbij het dorp Kalayili, kregen zij hun huidige grondgebied van de Fes mensen die vervolgens, afscheid nemend van hun nieuwe "verwanten", zelf verhuisden naar het Katanim gebied. De Samolo's daarentegen verzwagerden zich met de Fami's die eveneens, zoals we zagen, te Kalayili waren neergestreken.
- 5) De typering "interne" en, later te bespreken, "externe regionalisering" is ontleend aan Pouwer (1982: 2) die deze "dubbele regionalisering" thematiseert met betrekking tot geheel Irian Jaya.
  - 6) De Moi Kalagedi worden ook wel Moi Maladele genoemd.
  - 7) Het gaat hier om de regio die het kruispunt vormt van de Moi, Moraid en Tehit samenlevingen. Zie Bijl. 2A, overgangsgebied Q.
  - 8) In bijlage 1A worden nog twee clans vermeld die behoren tot de Moi Amber: ten eerste de inmiddels uitgestorven Kaluluk – niet te verwarren met de Moi Kelim clan Kalulu – waarover mij geen nadere historische gegevens ter beschikking staan; ten tweede Malaseme, afkomstig uit het Kalabra gebied waar de verwante clan Malasemene woonachtig is. Wat de naam Amber betreft: ondanks navraag bleef onduidelijk waarom juist de genoemde clans daartoe behoren. Veel andere clans, afkomstig van bijvoorbeeld Biak of Salawati, zouden eveneens getypeerd kunnen worden als "nieuwkomers".
  - 9) Verg. Van der Leeden (1960: 138) waar hij met betrekking tot geheel Nieuw Guinea wijst op het belang van deze (genealogische) relaties tegen de achtergrond van een sociale structuur die "zelden is geïncorporeerd in duidelijk gedefinieerde institutionele complexen". In Hfdst. II wordt hierop ingegaan naar aanleiding van de reeds eeuwenlang bestaande circulatie van waardegoederen die het hele Moi gebied omspant en dus eveneens, naast een gemeenschappelijke taal, bijdroeg tot de ontwikkeling van een "wij"-besef.
  - 10) Voorhoeve (1989: 83-84) wijst er bijvoorbeeld op dat de basis vocabulaires van het Moi, Seget, Tehit en Moraid een verwantschap delen van maar liefst 40 tot 60%.
  - 11) Met de "Papoese Eilanden" wordt de Raja Ampat-archipel bedoeld (zie I. 3).
  - 12) "De Massooi wordt op Balie, Java, en meer plaatsen, zo ik onderrigt ben, gebruikt voor geneesmiddel in ziekten, in spijzen en om reukwaren van te bereiden" (Van Delden, gecit. in Rouffaer 1908: 339).
  - 13) Voor een overzicht van de handel die vanuit Onin in oostelijke richting plaats vond, verwijs ik naar Pouwer (1955: Hfdst. 7).
  - 14) Rouffaer voert de naam Sergil(De terug op het oud-Javaanse Sörgili 'berg-golving' (1915: 643). Evenals de eerder vermelde (eilanden) Seram en "Wwanin", was (een deel van) de Vogelkop, hoewel misschien geen deel uitmakend van het territorium van Majapahit, dus de Molukkenvaarders uit dit Javaanse rijk reeds bekend.
  - 15) Deze mythe kent velerlei varianten die niettemin op essentiële punten overeenstemmen (Arfan 1983: 210-1; De Clerq 1889: 1298-9, 1893a: 164-6; Kamma: 1947-'49 I:

- 536-42; Meyer: 1955: 32-6). In de navolgende samenvatting wordt de variant gevolgd zoals gepresenteerd door Van der Leeden (1983: 243-4; 1989: 105-7). Voorts zij erop gewezen dat het Molukse eiland Seram territoriaal niet behoort tot het huidige gebied der Raja Ampat-eilanden.
- 16) De Fun Mo-mythe is overgenomen van Mansoben 1983: 208; (verg. Meyer 1955: 36-38). Een meer uitvoerige weergave van deze mythe is te vinden bij Van der Leeden (1983: 237-243).
  - 17) Ofschoon deze migraties geschieden vanuit verschillende eilanden in de Geelvinkbaai, zijn ze in de literatuur genoemd naar de hoofdeilanden Biak en Numfor. De migrantenvestigingen ten oosten van Kaap de Goede Hoop blijven buiten beschouwing omdat zij besproken zijn in Miedema (1984: Hfdst. I).
  - 18) Dit thema van een prauw waarvan de inzittenden per compartiment een eigen weg gaan nadat zij aangeland zijn, kwamen we reeds eerder tegen met betrekking tot de Malibela's (zie I. 1).
  - 19) Het begrip negorij is een verbastering van het Maleise *negari* of *negeri* dat niet alleen gebruikt wordt ter aanduiding van een stad maar tevens van grote dorpen of een groep daarvan die één geheel vormen (Bezemer 1921: 343).
  - 20) Het interview met deze dignitaris – zijn titel *sengaji* komt ter sprake in de volgende paragraaf – werd in mei 1984 te Mega afgenomen door Hely van der Werff.
  - 21) Vanaf nu zal kortweg gesproken worden van “Biakse immigranten” respectievelijk “Biakkers” omdat hun Numforse lotgenoten reeds spoedig verder trokken en zodoende uit het gezichtsveld der Moi mensen verdwenen.
  - 22) Naast het woord TUMPE gebruiken de Moi BAGON, afgeleid van het Biak-Numforse /Molukse *gon* dat door Kamma (1975-'78, B: 188) wordt omschreven als een “agreement, by tying knots in a rope of rattan [...] One counts the nights when an appointment to meet each other is made. After a night has passed each of the parties concerned who take such a gon, cut a knot of the rope”.
  - 23) Het betreft deze drie locaties (Malahani, Asbaken en Sawatut) wanneer in de vroege literatuur sprake is van de *kampung* ('dorp'), negorij of landstreek As, Aas, Has of Asi (zie Fig. 7).
  - 24) Zoals gemeld in noot 5, is de typering “interne” tegenover “externe regionalisering” ontleend aan Pouver (1982: 2) die wijst op het verhoudingsgewijs sociaal-culturele karakter van de eerste en het politiek-koloniale van de tweede.
  - 25) Vermeldenswaardig is dat De Clercq, in tegenstelling tot Hille, de wijk Warwei niet noemt. Mogelijkerwijs hebben de Warwei mensen zich pas op Doom gevestigd in de periode tussen 1887-'88 en 1902-'04, de jaren waarin beide bestuursambtenaren hun bevindingen optekenden. Met betrekking tot de geografische aanduidingen in deze en volgende alinea's, wordt verwezen naar de figuren 4, 6 en 7.

- 26) De 3 Sorong-wijken worden in het navolgende Sorong genoemd en de As dorpen kortweg As; indien beide negorijen bedoeld zijn, spreken we van (Biakse) immigranten.
- 27) Deze titel werd door de sultan verleend aan een hofdignitaris of aan lokale hoofden binnen zijn rijk.
- 28) Een kattie = 0,6176 kg (Van Dale 1984, II: 1300)
- 29) *Teripang* = 'zeekomkommer'
- 30) De dorpen Mar en Warsai blijven verder buiten beschouwing omdat hun bewoners eind vorige eeuw verhuisden naar de monding van de Wéwé en zodoende het Moi gebied verlieten.
- 31) Een *pikul* = 100 katties = 61,7613 kg (Van Dale 1984, II: 2171).
- 32) Deze onderhorigheid kwam bijvoorbeeld ook tot uitdrukking in de omgangsvormen die gebruikelijk waren tot de komst der zending in de jaren '30. Een oude informant wist zich te herinneren hoe hij met zijn dorpsgenoten uit het binnenland de kust van de As bereikten en zij verplicht waren om, moe en zwetend de goederen ter ruiling op hun rug torsend, als eerbetoon een diepe buiging te maken.
- 33) Kamma (1947-'49: 540) licht toe: Elk der "negen negorijen" had een *sengaji* als hoofd – een titel te vergelijken met districtshoofd en verleend door de sultan of namens hem door de *raja*'s. Deze toelichting werd met een geringe nuancering bevestigd door de huidige plaatsvervangende *sengaji* Abdulhalik (Alex) Warwei. Hij vertelde mij dat deze titel reeds door het 'Biakse volk' aan een zijner voorouderlijke clanleden was verleend om vervolgens, in 1722 bij een bezoek aan het Tidorese hof, rechtsgeldig te worden verklaard. Op dat moment gingen de Biakse bezoekers tevens over tot de Islam hoewel, aldus Kamma (1947-'49: 540), "ze niet bepaald uitmunten in geloofsijver". Overigens hebben *sengaji* en de verderop nog te bespreken dignitarissen geen politieke invloed meer. Hun functie is tegenwoordig beperkt tot *adat* kwesties.
- 34) Dergelijke clans zijn in de bijlage gecursiveerd.
- 35) Hoewel KELIM en DÈK beide staan voor 'binnenland', herbergt laatstgenoemde term een nuance die verwijst naar een gecultiveerd deel daarvan: 'het groeisel dat ontstaat nadat een geopende tuin is verlaten'. Tevens wordt DÈK in algemene zin gebruikt voor 'het leven van binnenlanders'.
- 36) Om de veronderstelde hoge ouderdom van een bepaalde doek aan te geven, verwijst men nog al eens naar de 16e eeuw waarin Portugezen (en Spanjaarden) de wateren rond "Nueva Guinea" bevoeren (Zie I. 2). De oude, 'oorspronkelijke doeken' (*kain timur yang asli*) worden ook wel MÈLE DÈK AK genoemd en de 'nieuwe doeken' (*kain timur yang baru*), via zee aangevoerd, MÈLE DÈK LIWI.
- 37) Gaikhorst 1981:38: "*ikat* komt van het werkwoord 'mengikat', binden of afbinden. Patronen worden aangebracht door de draden voor het weven af te binden en te verven. Meestal neemt men hiervoor de scheringdraden, met als resultaat schering-ikat. Worden de inslagdraden afgebonden dan heet het resultaat inslagikat. Dubbelikat

krijgt men wanneer zowel schering- als inslagdraden in het patroon worden geikat vóór het weven”.

- 38) Zie Miedema (1984: 71-78; Bijl. 7) die een uitvoerig en goed gedocumenteerd historisch overzicht biedt van de herkomst, soorten en benamingen van *kain timur* en *kain cita*.
- 39) “Circulation is ... exchange regarded in its totality”, aldus Gregory (1982: 41) in een omschrijving ontleend aan Marx.
- 40) Voor een nadere antropologisch-historische uiteenzetting over de wijze waarop uitwisseling en ruil zich tot elkaar verhouden, zij verwezen naar Lemaire 1985.
- 41) Volgens Kamma's weergave van de waardebepaling der *kain timur* soorten, bestaat de klasse MELE BEM – in diens orthografie: malebeem – op één uitzondering na, uit soorten die tot de hoogst geclassificeerde doeken behoren (100%). Volgens mijn eigen informatie is deze klasse echter vergelijkbaar met de waarde(variatie) van de SEDAN doeken. Wanneer in het vervolg gesproken wordt van ‘middelmaat-doeken’, dan zijn hiermee niet alleen de eigenlijke SEDAN's bedoeld maar tevens de BEM's.
- 42) Daarbij zijn de door Kamma genoemde “verschillende losse soorten”, negen in getal, buiten beschouwing gelaten.
- 43) Met uitzondering van de gongs (KALIN KELA, *gong*), worden ook deze waardegoederen onderscheiden in verschillende klassen en soorten:
- I. Kapmessen (SING WAK, *parang dulu*): SING AMBER; SING LAIN; SING LAIN KOLOM; SING SORONDI (AMBER); SING SORONDI OWUKAK; SING TUMUK; SING WAK. Drie hiervan staan afgebeeld in Hfdst. I, Fig. 10. Deze classificatie is gebaseerd op het type handvat en/of patroon dat is ontstaan bij het uitgloeien en harden van het lemmer.
- II. Porselein: A. BEM WAK (*piring dulu*, ‘oude borden’): GISIM MANSEREM; KAFAJAUWA; B. BASUS (*pot*, ‘pot’): BAN; KILIMAIN; LOK KOBU. C. MAMORÈ (*kuji*, ‘kruik’): WAWYAU; SEMOGE. Deze classificatie is gebaseerd op de vorm en/of de ter versiering aangebrachte afbeeldingen. Hierbij echter de aantekening dat de opsomming niet uitputtend is. Omdat porselein vanwege schaarste in relatief kleine aantallen circuleert en het veelal bewaard wordt in grotten om de kans op breukschade te verkleinen, heb ik weinig van deze voorwerpen onder ogen gekregen.
- 44) Een dergelijke vernoeming geldt niet voor de overige waardegoederen en trof ik vooral aan in het binnenland. Voorbeelden: SING LAIN DINA, (‘het Dina kapmes uit Seram’), KALIN KELA MARIANA (‘de Mariana gong’), KALIN KELA IO (‘de Io gong’).
- 45) Analooq aan het eerder gemelde feit dat de Moi ook andere waardegoederen tot de *kain timur* rekenen, geldt hier en in het navolgende dat onder ‘erfdoeken’ eveneens ‘erfgoederen’ zijn te verstaan. Bij het overlijden van de (sub)clanoudste, wordt de *kain pusaka* overigens in beheer gegeven aan de verwant die het recht van erfopvolging heeft. Dit is de oudste classificatorische zoon die daarmee tegelijkertijd alle andere *kain timur* activa en passiva erft (zie II. 4).

- 46) Genoemde opvatting is terug te voeren op het verschijnsel dat erfdoeken geacht worden niet alleen van bovennatuurlijke herkomst te zijn (zie verderop) maar tevens tot op zekere hoogte een soort vitalisme te bezitten. Zo vertelde iemand van de Sawisa's mij dat één hunner erfdoeken met de naam MOLOMIÈS uit zichzelf 'van onder naar boven springt' indien men deze plaatst onder een aantal andere *kain timur*. Immers: een doek van TOBA of DELA niveau mag nooit onderop worden gelegd; dat is tegen de *kain timur* etiquette. Genoemde informant voegde hieraan toe dat hij deze MOLOMIÈS nooit 'alleen thuis laat' want 'dan vat hij vlam'. Als evangelist moet hij nogal eens op pad en neemt hem dan steeds mee als er verder niemand thuis is. Voorts werd mij uit een andere bron toevertrouwd dat de SÖK MÈLE BÈM, de erfdoek van de clan Ulim-Malawaglo, fungeert als medium voor slecht nieuws: wanneer er elders iemand sterft of in moeilijkheden is geraakt, dan maakt de doek een respectievelijk snikkend en hikkend geluid.
- 47) Feitelijk behoort daar een vijfde gedaante aan toegevoegd te worden: de vrouw met wie je een vóór- of buitenechtelijk affaire hebt gehad of nog krijgt. Ook zij realiseert een vervlechting waarlangs (boete)doeken circuleren (zie II. 5).
- 48) De MÈLE TEHÖK staat niet vermeld in Bijl. 4 omdat het hier gaat om een doek die in het naburige Madik gebied weliswaar geldt als hoog gekwalificeerd doch onder de Moi niet als soort wordt erkend. Alle Vogelkop samenlevingen met een *kain timur* stelsel hebben een eigen rangorde op grond van uiteenlopende waardebepalingen. Wanneer doeken bij een taalgrens hun gangbare actieradius overschrijden, worden zij in hun nieuwe milieu opnieuw geclassificeerd (verg. Miedema 1984: III. 1.3). Zo liet ik eens aan iemand uit de Ayfat een aantal foto's zien met daarop verschillende TOBA soorten. Een weinig smalend deelde hij mee dat de getoonde doeken in zijn samenleving in veel lager aanzien stonden.
- 49) *Hongi* is vermoedelijk een Tidorees woord dat in Oost-Indonesië een wijde verspreiding kent en gebruikt wordt ter aanduiding van roof- en wraaktochten waartoe ook de jacht op slaven behoorde.
- 50) Ook Pouwer (1957: 304) signaleerde in het Ayamaru gebied dit spelelement van de *kain timur* ("de ruil van doeken tegen doeken") dat hij onderscheidt van "het afstaan van doeken zonder dat men daarvoor doeken terugkrijgt" zoals het geval is bij de bruidsprijs. Terwijl in het Ayamaru gebied de "spelgiften" echter plaats vinden tussen bruidsgave en -nemer, is hiervan onder de Moi geen sprake. Deze giften circuleren enkel en alleen in het uitwisselingscircuit van de SAN vriendschappen waarbinnen huwelijken per definitie zijn uitgesloten (zie verderop).
- 51) Vóór haar huwelijk heeft een vrouw geen eigen SAN vriendschappen, daarna onderhoudt ze deze namens haar echtgenoot wanneer hij verhinderd is. Mocht hij komen te overlijden, dan wordt zij geacht om de vriendschappen zelfstandig te continueren.



- 52) Een SAN breuk blijft van kracht zolang er nog bruidsprijsgoederen betaald dienen te worden. Zoals we zullen zien duurt dat doorgaans enkele generaties. Bovendien doet zich in die periode voortdurend een aanspreekprobleem voor want de voormalige SAN vriend is nu tevens een aanverwant geworden.
- 53) Dela: Lagu, Mulu, Ulimpa; Asbaken: Pa, Salamala; Malaumkarta: Do, Salamala, Sawisa; Makbon: Ulim-Kalate; Batulobang: Kalasuwat; Kalasaman: Kalaibin, Malaseme, Osok-Denlo; Aymas: Kokmala, Makmini, Ulim-Malasaun; Yeflio: Malagili, Malakabu; Katapop: Fes; Segun: Sawak; Kalamono: Fedan, Galus, Gisim, Irik; Gisim Laut: Gisim; Maladofuk: Galus, Lobak, Mederwak, U, Saden; Sayosa: Balimsa, Madewe, Ulala; Setlala: Segamuk. Toelichting: In deze opsomming bevinden zich twee andere subclans van Ulim, te weten Kalate en Malasaun, waarmee Ulim-Malumawi een SAN vriendschap onderhoudt. Hier heeft zich dus een soort desegmentatie voorgedaan. Zoals uiteengezet in I. 1, segmenteerden een aantal clans gedurende het ontstaan van de Moi samenleving en nu zien we het tegenovergestelde verschijnsel waarbij de segmenten van een clan weer zijn geïntegreerd op SAN niveau.
- 54) De drie genoemde clans te Maladofuk zijn niet opgenomen in Bijl. 1A omdat zij meer georiënteerd zijn op de Moraid samenleving. Zie de toelichting aldaar.
- 55) Met deze soepelheid bedoelt men strategisch inzicht in de finesses van het *kain timur* stelsel en het vermogen dit inzicht uit te dragen op momenten dat de circulatie stagneert. Het kost nogal eens overredingskracht om iemand te bewegen bepaalde doeken af te staan. Maar ook het tegenovergestelde kan getuigen van strategisch inzicht: de "soepelheid in het zwijgen over doeken" wanneer beslissingen worden genomen op grond van gebrek aan informatie en het voordelen biedt om een en ander maar beter te verzwijgen.
- 56) De letterlijke betekenis van BEM TABA KALA komt verderop ter sprake.
- 57) Alle hier en in het navolgende genoemde (aan)verwanten betreffen ook de classificatorische (aan)verwanten zonder dat daarvan speciaal melding wordt gemaakt. Niettemin is dat hier toch gebeurd omdat Ego nog niet getrouwd is, laat staan een schoonzoon heeft. De bedoelde "schoonzoon" betreft de man van bijvoorbeeld BrDo of VaBrZoDo.
- 58) Voor nadere details met betrekking tot het ceremonieel baden en tooien der bruid waarbij mannen niet aanwezig mogen zijn, wordt verwezen naar Van der Werff 1984-'87.
- 59) Het hierboven beschreven patroon van opvouwen geldt tot op zekere hoogte ook voor de *kain cita* waarvan de standaardafmetingen ongeveer 1 m bij 80 cm bedragen. Na drie keer gevouwen te zijn in de lengterichting, worden de uiteinden niet naar binnen geklapt maar op elkaar gelegd waarna zij nog een keer in de breedterichting worden gevouwen. Aldus ontstaan soortgelijke handzame bundeltjes als de gevouwen *kain timur*.

- 60) Voor nadere details met betrekking tot de ceremoniële overdracht van de bruid en de voorbereidingen daartoe onder haar verwanten, wordt verwezen naar Van der Werff 1984-1987.
- 61) Zoals gesteld in II. 2, vormen de twee belangrijkste doekencategorieën, te weten MÈLE TOBA en MÈLE DELA, het 'hoofdbestanddeel' (*kepala*) van de bruidsprijs. Het aantal exemplaren hiervan dat bij een transactie betrokken is, wordt door de Moi steeds apart vermeld. Overigens geldt ook hier weer dat met *kain timur* ('doeken') eveneens de andere waardegoederen bedoeld zijn.
- 62) Naarmate een man ouder wordt en de dood voelt naderen, licht hij zijn zoons in over al diens *kain timur* activa en passiva waarvoor de oudste van hen de eindverantwoordelijkheid krijgt te dragen. De vrouw van eerstgenoemde is hiervan meestal reeds op de hoogte omdat zij hem bij doekentransacties met raad en daad terzijde stond (zie Van der Werff 1984-'87).
- 63) Zoals blijkt uit Bijl. 10 deelt een vrouw na haar huwelijk in de *kain timur* rechten en plichten van haar man.
- 64) Evenals in het geval van Fig. 20, is Fig. 21 overgenomen uit Van Logchem (1963: 167) omdat zijn schema van de structuur van Arguni bruidsketens onverkort van toepassing is op de overeenkomstige situatie in het Moi gebied.
- 65) Indien de termen "bruidnemers" en "bruidgevers" tussen aanhalingstekens zijn geplaatst, gaat het om verwanten van de man respectievelijk vrouw die overspel pleegde. Wanneer de overspelige vrouw echter getrouwd is, slaat "bruidgevers" op de *aanverwanten* van de vrouw. Bij haar huwelijk is zij immers toegetreden tot de clan van haar echtgenoot en vanaf dat moment zijn het haar *aanverwanten* die in eerste instantie het recht hebben om een eventuele boete te innen. Uit bovenstaande blijkt bovendien een ruimere toepassing van het begrip overspel dan taalkundig is toegestaan. Ofschoon deze term slechts betrekking heeft op seksuele relaties buiten het huwelijk, vallen daaronder in het navolgende tevens dergelijke relaties vóór het huwelijk.
- 66) Van een dergelijke boete is uiteraard alleen sprake indien het overspel ontdekt wordt maar dat is ook meestal het geval omdat in een samenleving als die van de Moi slechts weinig onttrokken blijft aan andermans waarneming. Bovendien heerst de opvatting dat een vrouw problemen ondervindt bij het baren van een kind indien zij ooit overspel pleegde maar daarover altijd heeft gezwegen. In dat geval zal de bevalling pas intreden, wanneer zij het voorgevallene, al dan niet onder druk gezet door de aanwezigen, opbiecht. Mochten er sindsdien reeds jaren verstreken zijn, dan blijft desondanks de boeteverplichting van kracht.
- 67) De GAMAK LAGI en GAMAK DELA bestaan doorgaans elk uit 2 *kepala* (1 TOBA en 1 DELA doek), 2 gewone *kain timur* en 26 *kain cita*. Beide betalingen vormen samen de GAMAK IMINTU ('boete voor sexualiteit'). De resulterende 60 *barang* heten KAMAUKE

('goederen die terugbetaald moeten worden') omdat zij uiteindelijk toevallen aan de schoonvader.

- 68) Het standaard aantal *barang* dat geëist wordt in verband met een GAMAK KEBANKÈ ('boete voor een maagd') bedraagt 20: 1 TOBA doek, 1 gewone *kain timur* en 18 *kain cita*.
- 69) In augustus 1988 was ik in de gelukkige omstandigheid om bij Dr. Alex van der Leeden te Cisarua (Indonesië) een *privatissimum* te kunnen volgen aangaande de interpretatie van het Moise Omahastelsel. De toen ontwikkelde inzichten vinden hun neerslag in de analyses die dadelijk volgen.
- 70) Vanuit (historisch-)materialistische hoek zou me de tegenwerping kunnen bereiken dat bij deze presentatie geen aandacht is geschonken aan wat Meillassoux (1975: 82) zo toepasselijk typeert als "les structures alimentaires de la parenté". Dergelijke vraagstukken werden echter bestudeerd door Hely van der Werff (1984, 1984-'87, 1989).
- 71) De *skewing rule* maakt deel uit van de equivalentieregels die, aldus Lounsbury, de werking verklaren van onder meer het Omaha type. Afhankelijk van het gekozen perspectief, kunnen zij worden opgevat als reductie- of expansieregels: "Written as reduction rules, they operate always on more remote kin types to 'reduce' them to the genealogically closer kin types to which they are terminologically equivalent ... Written as expansion rules, on the other hand, they operate always on genealogically closer kin types to 'expand' these, i.e., to derive from them more distant kin types which are their terminological equivalents" (1964: 356). Ofschoon Lounsbury geen onderscheid maakt tussen het moment van expansie en dat van reductie, geven mijn eigen onderzoeksgegevens alle aanleiding om dit juist wel te doen in het licht van alliantiebetrekkingen. Daarmee verwerven we, naar zal blijken, een beter begrip van de rek en krimp van het Moise Omaha stelsel.
- 72) Wat een Omaha stelsel is binnen een patrilineaire samenleving, is een Crow stelsel binnen een matrilineaire. Zij vormen elkaars spiegelbeeld en worden om die reden in de (theoretische) literatuur merendeels gelijktijdig geanalyseerd. Beide stelsels ontleen hun naam aan de Indiaanse samenlevingen waarin ze voor het eerst werden opgetekend.
- 73) Het citaat is afkomstig uit de "Préface de la deuxième édition" van *Les structures élémentaires de la parenté* (1967: XXVI). Deze "Préface" bevat een bewerking van "The future of kinship studies" (1965) waarin Lévi-Strauss voor het eerst uitvoerig ingaat op de Crow-Omaha stelsels.
- 74) Barnes (1984: 173) concludeert: "The Omaha system is perhaps not really based on such elaborate restrictions on marriage choice as we have thought".
- 75) Een aantal verwantschapstraceringen zijn niet opgenomen in de tabellen omdat zij zich niet laten voegen in de respectieve generatiecategorien. Een voorbeeld hiervan

vormt BrZoDo voor een vrouwelijke Ego, die in dat geval dezelfde figuur zou zijn als MoBrDoDoZo, Mo > ZuZoDoZo, Mo < ZuZoDoZo, Va > BrZoDoZo en Va < BrZoDoZo. Het zou te ver voeren om daarover in dit verband uit te wijden. Bovendien wordt de structuur van de figuur op Vouwblad 5 niet aangetast door deze uitzonderingen. Voorts zij erop gewezen dat alle getabellerde verwantschapstraceringen zijn terug te vinden in Bijl 11.

- 76) De NÈ FOLUS, verheldert bovengenoemde informant, vormen de belangrijkste groep waar het gaat om diepgaande kennis van de Moise geschiedenis en traditie. Zij onderscheiden zich van de *orang buta* ('blinde mensen') die hieromtrent 'helemaal niets weten' en een groep die 'een beetje weet'. De vrouwen werden door hem grotendeels geïnclassificeerd onder de 'blinde mensen', hetgeen allerminst bevestigd wordt door de onderzoeksgegevens van Hely van der Werff (1984-'87). Overigens zijn de NÈ FOLUS vaak sleutelfiguren in de circulatie van waardegoederen.
- 77) De vóórnamen der Moi mensen die hier en verderop figureren, zijn òf van 'heidense' òf christelijk-Europese oorsprong. In Hfdst. IV wordt, binnen het kader van de enorme invloed die de Zending heeft gehad, ingegaan op het afnemend belang van *nama-nama kafir* ('heidense namen') ten gunste van *nama-nama kristen* ('christelijke namen').
- 78) Het belang van de "réalité mouvante de la consanguinité cognatique" in termen van alliantie (Héritier, 1981: 105), werd reeds eerder verdedigd door J.P.B. de Josselin de Jong (1952: 55) waar hij het feit benadrukt "that any system of a stable number of unilineal groups intermarrying according to fixed rules is latently bilineal".
- 79) Deze typering is ontleend aan Bijlmer (1938). De navolgende historische gegevens zijn afkomstig uit Kamma (1953a, 1953b, 1976). Bronvermelding vindt alleen plaats indien letterlijk wordt geciteerd.
- 80) In dit hoofdstuk wordt niet ingegaan op de Rooms Katholieke Missie en haar werkzaamheden onder de bevolking van Irian Jaya. De reden hiervan is het relatief geringe aantal missieposten in de Vogelkop en vooral het ontbreken van enig Roomse invloed op de Moi samenleving. Getuige bijgaand kaartje, overgenomen uit de *Nederlandse Analecta O.S.A. 1986*, vormen missiestaties enclaves temidden van gebieden waar tot 1963 de zending actief was. Deze missionaire gebiedsdeling is een uitvloeisel van de menigmaal betwiste *garis pemisah* ("scheidingslijn") die, ter vermindering van dubbele zending, de toegang tot elkaars werkterrein onmogelijk maakte.

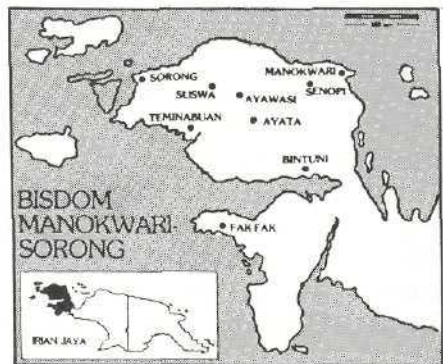


Fig. 28. Missiestaties van het bisdom Manokwari-Sorong

- 81) De mythe van Okmala tekende ik op uit de mond van Eduar Osok, de eerste Moi man die in 1950 werd benoemd tot predikant. In het kader van zijn kerkelijke activiteiten schreef hij enkele rapporten over de Moi samenleving (1951, 1958, 1982) waarvan in dit hoofdstuk enige passages voorkomen die ik vanuit het Indonesisch heb vertaald. De inhoud van deze rapporten was onderwerp van menig interview met deze voortreffelijke informant.
- 82) Deze mythe werd eerder opgetekend door Kamma (z. j. b; 1941) en Van Rhijn (1960: 18-22). Tijdens het onderzoek had ik de gelegenheid nog twee andere versies te verzamelen. De weergave die volgt is een samenvatting van Kamma's versie uit 1941 omdat deze de meeste mythen bevat.
- 83) Deze typering is ontleend aan de titel van Codere's boek uit 1950.



1000  
1000  
1000  
1000

## Bijlagen

## Bijlage 1A

Lijst van Moi clans gegroepeerd naar regio  
[\* = (bijna) uitgestorven]

|                        |                           |                         |                      |
|------------------------|---------------------------|-------------------------|----------------------|
| <i>1. Moi Kalasa</i>   | Ulim                      | Malagam                 | Kokmigi              |
|                        | Wali                      | Malagili                | Kwatolo              |
| Bissulu <sup>1</sup>   |                           | Mega                    | Samolo               |
| Do <sup>2</sup>        | <u>3. Moi Malamesinsa</u> | Oksili                  | Su <sup>16</sup>     |
| Gifilem                |                           | Semugu                  | U                    |
| Lagu                   | Bewela* <sup>6</sup>      |                         |                      |
| Malagawak*             | Den*                      | <u>6. Moi Segin</u>     | <u>8. Moi Wolala</u> |
| Malak                  | Kalagison                 | Fedan                   | Asrima               |
| Malasemuk              | Mabalus                   | Felis                   | Balimsa              |
| Mulu                   | Malasalim                 | Fes                     | Dan*                 |
| Pa <sup>3</sup>        | Malawamutu                | Funus                   | Galus <sup>17</sup>  |
| Salamala               |                           | Gisim <sup>11</sup>     | Keling               |
| Sani                   | <u>4. Moi Amber</u>       | Irik                    | Ligik                |
| Sawisa                 |                           | Kalawom                 | Madewe               |
| Siwele <sup>4</sup>    | Kalaibin <sup>7</sup>     | Kami                    | Malagefik            |
| Ulimkalawolo*          | Kalaluk*                  | Malakabu <sup>12</sup>  | Malasalim*           |
| Ulimpa                 | Kalawi*                   | Malalu                  | Malawamutu*          |
|                        | Malaseme <sup>8</sup>     | Sawak                   | Meginsobu            |
| <u>2. Moi Kalagedi</u> | Malibela                  | Simi <sup>13</sup>      | Megintuak            |
|                        | Mili                      |                         | Metela               |
| Kadakolo               | Osok                      | <u>7. Moi Kelim</u>     | Patele               |
| Kalami                 |                           | Fami                    | Segamuk              |
| Kalasuwat              | <u>5. Moi Malayik</u>     | Gilik                   | Siwolo               |
| Kalawin*               |                           | Kalalu                  | Tuen                 |
| Magablo                | Bisi                      | Kalasibin <sup>14</sup> | Ulala                |
| Malagawak              | Kalawaisa <sup>9</sup>    | Kamali                  | Ulimnyene            |
| Mayinolo <sup>6</sup>  | Kalawen                   | Kilala <sup>15</sup>    | Urini                |
| Mobalen                | Kokmala <sup>10</sup>     |                         | Yewenpolo            |
| Mobelala               | Makmini                   |                         |                      |

*Noten betreffende enkele naamsafleidingen:*

- 1) bis = gewas met zwarte vrucht waarvan het sap wordt gebruikt om draagtassen te kleuren; sulu = stok om een vrucht uit de boom te porren
- 2) degenen die braken
- 3) achterkant van een berg
- 4) grote ogen
- 5) beschaamd als altijd
- 6) geroep vanuit de top
- 7) rivier op het vasteland
- 8) plaats met jeuk-bladeren
- 9) rivier met bovenloops een prauw
- 10) bergvogel
- 11) kleine boomsoort met veel witte bladeren aan de onderkant
- 12) plaats met ijzerhout
- 13) boom met zwarte stam en grote vruchten
- 14) 'bijen-rivier'
- 15) uiteinde van touw
- 16) geven
- 17) veeltakkig gewas dat groeit in verlaten tuinen

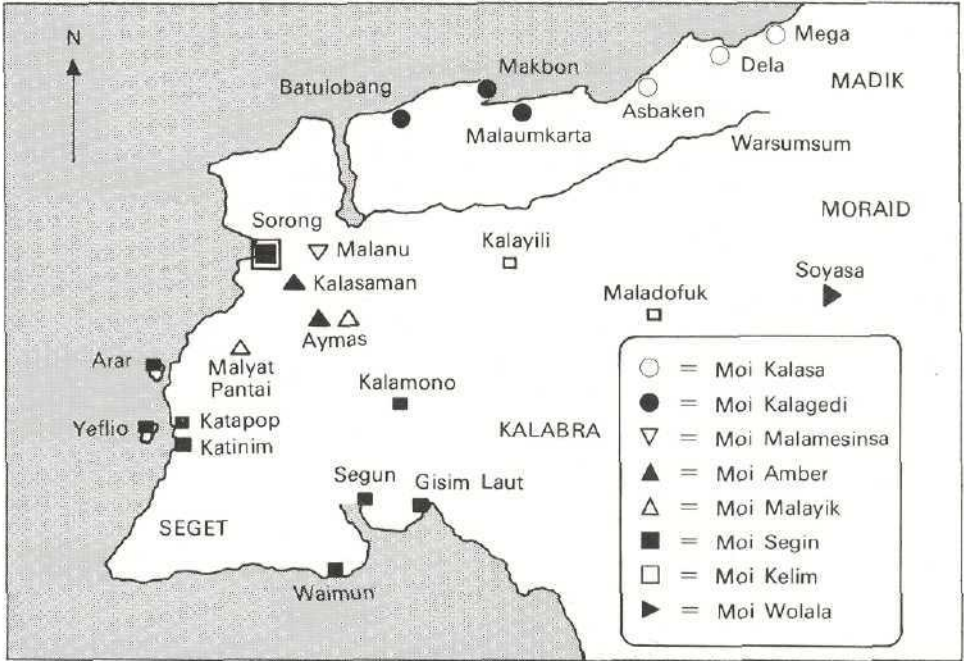
*Toelichting:*

De clanlijst is niet uitputtend waar het gaat om de Moi Kalasa / Wolala / Kelim / Segin die wonen in dorpen grenzend aan die der samenlevingen van respectievelijk de Madik, Moraid, Kalabra en Seget (zie Bijl. 1B). Veel tweetalige clans in deze grensgebieden oriënteren zich in sterkere mate op een der vier genoemde samenlevingen. Voorts blijkt uit enerzijds de regionale benamingen en anderzijds de naamsafleidingen van enkele clans, hoezeer de Moi mensen elementen uit het natuurlijk milieu hebben benut om interne sociale onderscheidingen aan te brengen.



### Bijlage 1B

Geografische spreiding der acht regionale groepen  
over de huidige Moi dorpen



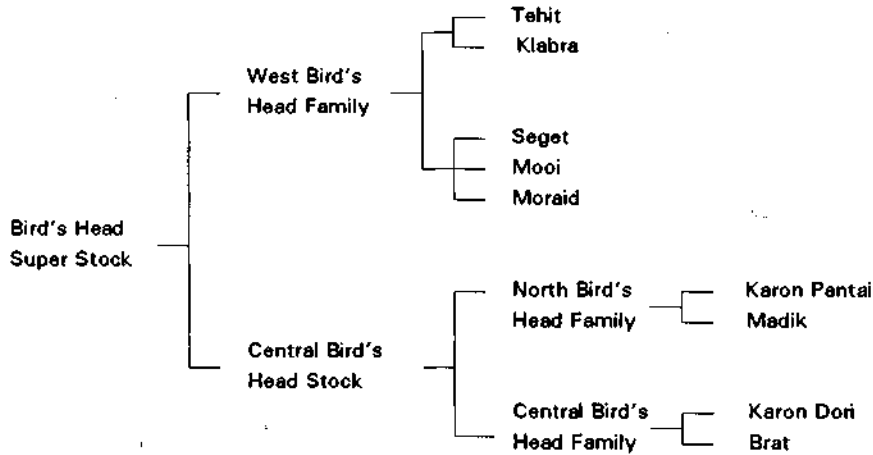
**Toelichting:**

Het dorp Aymas wordt bewoond door clans die behoren tot zowel de Moi Amber als de Moi Malayik



## Bijlage 2B

Classificatie van het Moi en de aangrenzende talen  
 [Bron: Stokhof & Flassy 1985]

*Toelichting:*

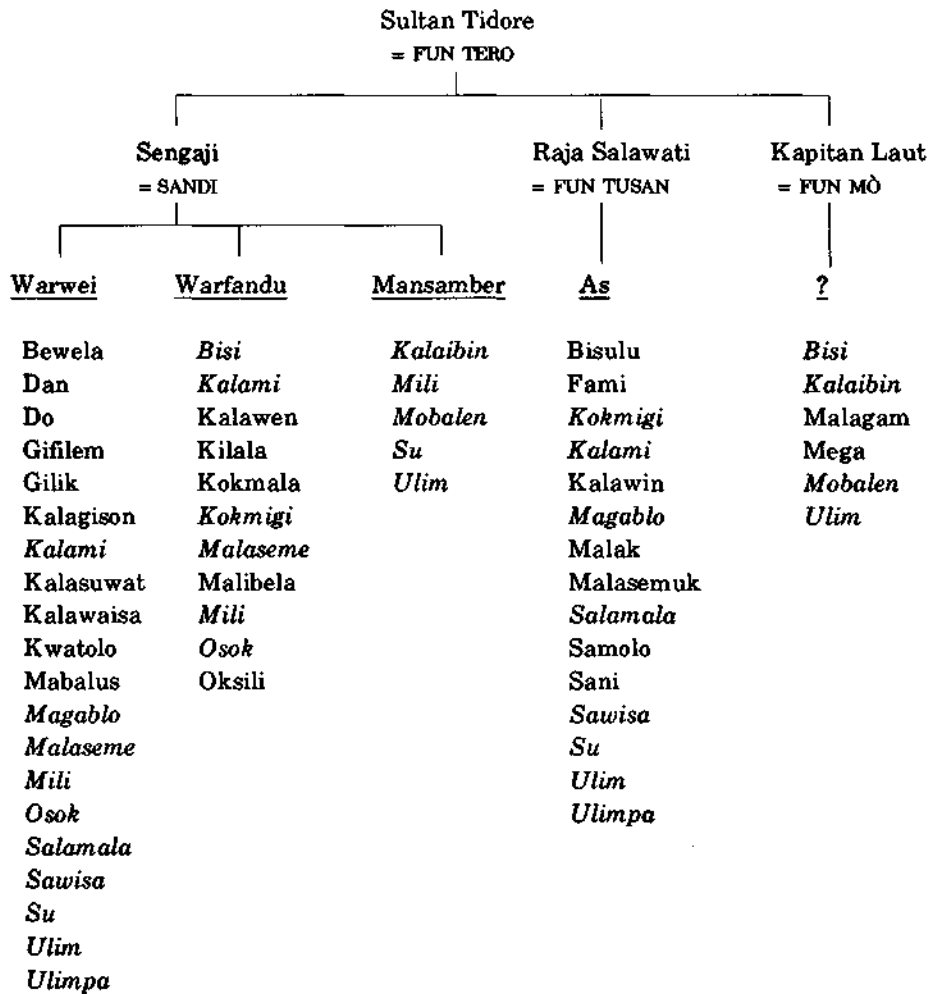
Ons beperkend tot het Moi en de aangrenzende talen die deel uitmaken van de "West Bird's Head Family", kunnen we hun onderlinge samenhang weergeven aan de hand van bovenstaand diagram ontleend aan Voorhoeve (1975) en evenals de taalkaart overgenomen uit Stokhof & Flassy (1985: 60). Hierbij de aantekening dat er in de literatuur verschillend wordt geoordeeld over de precieze classificatie van enkele talen. Zo zou volgens Stokhof & Flassy (1985: 128, n. 12) het Moraid\* een dialect zijn van het M(o)oi, iets wat door Voorhoeve (1989: 96, n. 12) uitdrukkelijk wordt bestreden. Berry & Berry (1987: 36) daarentegen rangschikken het Moraid, samen met het Kalabra en Tehit, in een aparte "Southwest Bird's Head Family". Voorts is het diagram, getuige Voorhoeve's publicatie uit 1989, op enkele punten genuanceerd: het Klabra blijkt een dialect van het Tehit, het Madik\* een dialect van het Karon Pantai en tenslotte het Karon Dori\* een dialect van het (Mey)Brat. Voor nadere gegevens omtrent het Moi en, meer al-

\* Deze taal ontbreekt op de kaart in Bijl. 2A.

gemeen, de taalkundige situatie in de westelijke Vogelkop wordt verwezen naar: Berry & Berry (1987); Cowan (1953); Fautngil (1984, 1985); Flassy (z.j., 1984); Flassy & Stokhof (1979, 1982); Kamma (1934); Stokhof (1983); Stokhof & Flassy (1985); Voorhoeve (1975, 1984, 1989).

## Bijlage 3

De machts hiërarchie zoals in de 17e-19e eeuw gevormd door Tidore, Salawati en het Moi gebied\*



\* De gecursiveerde clans komen op verschillende plaatsen in het schema voor.

## Bijlage 4A

Lijst van *kain timur* soorten behorende tot de klassen MÈLE TOBA, MÈLE DELA, MÈLE SEDAN en MÈLE BÈM.

Van 22 soorten is een typering toegevoegd

|                     |                      |                        |                     |
|---------------------|----------------------|------------------------|---------------------|
| <u>I. MÈLE TOBA</u> | 24. Sarwòk           | <u>III. MÈLE SEDAN</u> | 67. Megampròk       |
| 1. Delè             | 25. Senak            | 44. Agèsbak            | 68. Mela            |
| 2. Jakarta          | 26. Sikèk            | 45. Babulu             | 69. Mèlebèm         |
| 3. Jamrin           | 27. Siwik            | 46. Bèm                | 70. Ofunpeni        |
| 4. Jòr              | 28. Tai              | 47. Binsis             | 71. Salempuk        |
| 5. Jòrnas           | 29. Towukigik        | 48. Èmkoyang           | 72. Sabukeban       |
| 6. Kalasowòba       | 30. Woran            | 49. Jòr                | 73. Sawak           |
| 7. Kèlèmsalik       | <u>II. MÈLE DELA</u> | 50. Kalamubu           | 74. Surpatòn        |
| 8. Kilamain         | 31. Bilòk            | 51. Kais               | 75. Suwowèlè        |
| 9. Kisiyèn          | 32. Èm               | 52. Karmubu            | 76. Tokmurus        |
| 10. Kisiyènbutla    | 33. Èmsulusi         | 53. Kawa               | 77. Tonkali         |
| 11. Kisiyèngigik    | 34. Jurun            | 54. Keling             | 78. Tuk             |
| 12. Lam             | 35. Kerbis           | 55. Kèlèmbuwanak       | 79. Warukwòd        |
| 13. Langkès         | 36. Marak            | 56. Kèlèmbònsòn        | 80. Weng            |
| 14. Lèbè            | 37. Mesaki           | 57. Kidela             | <u>IV. MÈLE BÈM</u> |
| 15. Marisa          | 38. Sagin            | 58. Kilagi             | 81. Bèm Pèlè        |
| 16. Nas             | 39. Sòngigik         | 59. Kira               | 82. Bursis          |
| 17. Nasdilik        | 40. Sòri             | 60. Klèn               | 83. Ègesbak         |
| 18. Nasdiin         | 41. Sulupatan        | 61. Klènkema           | 84. Kimik           |
| 19. Naskelumlas     | 42. Sulusi           | 62. Kleyiwi            | 85. Sòk             |
| 20. Nasmegam        | 43. Telukdèk         | 63. Kleyiwitemak       | 86. Tasik           |
| 21. Nastowukigik    |                      | 64. Klukbuni           | 87. Tulèn           |
| 22. Nastowukèm      |                      | 65. Kòmòntubu          | 88. Watuk           |
| 23. Nastuwòn        |                      | 66. Makbala            |                     |

*Toelichting bij:*

5. Jòr doek die helemaal wit is en zonder patroon
6. Doek met een patroon gelijk de overstroming van de Warsumsum-rivier
7. Doek genoemd naar de witte papegaaï
10. Kisiyèn doek met een lijnen-patroon
11. Zwarte Kisiyèn doek

14. Doek met een patroon gelijk de bloem van de LEBE boom
17. Nas doek genoemd naar de DUK vogel
18. Nas doek waarvan patroon lijkt op arekapalm
19. Nas doek genoemd naar het blad van de bamboeboom
20. Nas doek met een patroon gelijk het mannelijke (rode) *matoa* blad
21. Nas doek met een zwarte rand
22. Nas doek met een rode rand
23. Nas doek met een ster-patroon
25. Doek met maanvormig patroon
27. Doek met een patroon dat lijkt op een sprinkhaan
32. Rode doek
33. Witte Sulusi doek waarin rood verwerkt is
34. Doek met strepen
38. Doek met rafels aan de uiteinden
58. Doek genoemd naar de rode koningsvogel
64. Doek met gestreepte kleuren
70. Doek met een patroon gelijk de sporen van een hondepoot

## Bijlage 4B

Lijst van kain timur klassen en soorten  
(met een korte typering van patroon/kleur en relatieve waarde)  
zoals opgesteld door Kamma in 1931-'33\*

| <u>Klassen/Soorten</u>           | <u>Typering</u>  | <u>Rel. waarde</u> |
|----------------------------------|--|--------------------|
| I. <i>Maletoba [Vrouwendoek]</i> |  |                    |
| 1. Maletoba                      | Vrouwendoek  | 100%               |
| 2. Toba-Lam                      | Heeft een zwarte rand  | 100%               |
| 3. Toba-Nas                      | Heeft een rode rand  | 100%               |
| 4. Toba-Nastuwon                 | Tuwon = ster (motieven met sterren)                                      | 100%               |
| 5. Toba-Nasnegam                 | Megam = matoaboom (kleur van dit hout)                                   | 100%               |
| 6. Toba-Djor                     | ?  | 50%                |
| 7. Toba-Djor-Nasdelik            | Delik = boomsoort (kleur van de stam)                                    | 50%                |
| 8. Toba-Marisa                   | ?  | 50%                |
| 9. Toba-Dele                     | ?  | 25%                |
| 10. Toba-Ofun-Peni               | De hondensporen, motieven als deze sporen                                | 25%                |
| 11. Toba-Tisijen                 | ?  | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 12. Toba-Kulumlas                | Bamboeblad   | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 13. Toba-Mak-Bala                | ?  | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 14. Toba-Sarwok                  | Glinsteren   | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 15. Toba-Maletai                 | ?  | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 16. Toba-Male kalasowo ba        | Als het water van de rivier de Kelasowo als hij bandjirt (= overstroomt) | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 17. Toba-Sikèk                   | Sprinkhaan   | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 18. Toba-Klejiwi                 | ?  | 6 $\frac{1}{4}$ %  |

\* De lijst bevindt zich onder de titel 'Kain Timur Né Moi' ('De kain timur van de Moi mensen') in een map met etnografische gegevens omtrent kain timur die wijlen Dr. F. Kamma destijds welwillend ter kopiëring afstond (zie Kamma z.j. c). De orthografie van de oorspronkelijke lijst is gehandhaafd en verschilt op een aantal punten van de mijne in Bijl. 4A (zoals bijvoorbeeld de Moi term voor 'doek': 'Male' tegenover 'Mèle'). Wat de overige verschillen aangaat, zie de betreffende passage in II.2).



*II. Maledela [Mannendoek]*

|                      |  |      |
|----------------------|--|------|
| 19. Maledela-Sousi   | De witte                                       | 100% |
| 20. Maledela-Sulusi  | De rode  | 100% |
| 21. Maledela-Kerebis | Gevlekte, einden geelgroen                     | 100% |
| 22. Maledela-Bela    | De groene                                      | 50%  |
| 23. Maledela-Igik    | De zwarte                                      | 50%  |
| 24. Maledela-Kilagi  | Vrouwenrotan                                   | 50%  |
| 25. Maledela-Kidela  | Mannenrotan                                    | 50%  |
| 26. Maledela-Sori    | Garenkluwen                                    | 50%  |
| 27. Maledela-Marak   | Rose, blauwe strepen                           | 50%  |
| 28. Maledela-Songgik | Mond, doek<br>meet vanaf de grond tot aan mond | 50%  |

*III. Malebeem [(Bord)motief van ronde schijven]*

|                       |                      |      |
|-----------------------|----------------------|------|
| 29. Malebeem          | Bord                 | 100% |
| 30. Malebeem-Tuk      | Bos, echt, donker    | 100% |
| 31. Malebeem-Buruisis | Tweekleurig          | 100% |
| 32. Malebeem-Ibur     | Morait               | 100% |
| 33. Malebeem-Agesbak  | Slijk                | 100% |
| 34. Malebeem-Sok      | Uil (sporen klauwen) | 100% |
| 35. Malebeem-Kimik    | Kabilakleur          | 100% |
| 36. Malebeem-Tasik    | Zee (blauwgroen)     | 50%  |

*IV. Malesedang [Middelmatig]*

|                             |                         |                    |
|-----------------------------|-------------------------|--------------------|
| 37. Malesedang-Dek          | Land                    | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 38. Malesedang-Tasik        | Zee                     | 50%                |
| 39. Malesedang-Djor         | Gemengd                 | 50%                |
| 40. Malesedang-Kalem buwana | Rode kakatua            | 50%                |
| 41. Malesedang-Kawak        | Rode boom               | 50%                |
| 42. Malesedang-Kais         | Boonsoort, warrige bast | 50%                |

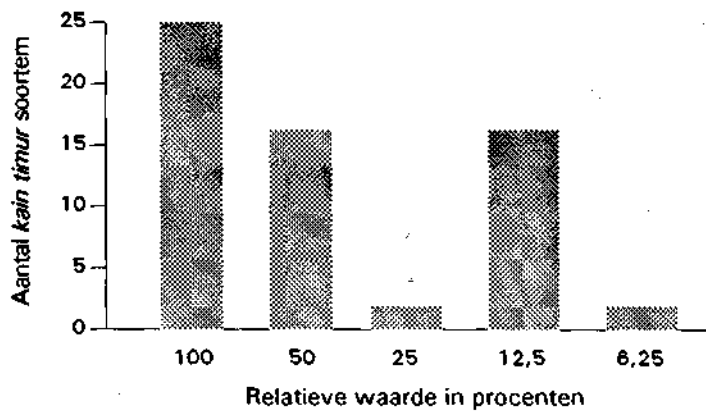
*V. Maletoek [Reukhout]*

|                           |                |                    |
|---------------------------|----------------|--------------------|
| 43. Maletoek-Dek          | Landinwaarts   | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 44. Maletoek-Ooek Magales | Dorre boom     | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 45. Maletoek-Lain         | Doek van Ceram | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 46. Maletoek-Kais         | Warrige bast   | 12 $\frac{1}{2}$ % |

*VI. Malewatuk [Donkergroene bloem]*

|                   |              |                    |
|-------------------|--------------|--------------------|
| 47. Malewatuk-Dek | Landinwaarts | 12 $\frac{1}{2}$ % |
|-------------------|--------------|--------------------|

|                                    |                                    |                    |
|------------------------------------|------------------------------------|--------------------|
| 48. Malewatak-Bolo                 | Vruchtboom (tol)                   | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 49. Malewatak-Kre                  | Madiek                             | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| 50. Malewatak-Sjen                 | Kleine nibung                      | 12 $\frac{1}{2}$ % |
| <i>VII. Maleselam (Scheiden)</i>   |                                    |                    |
| 51. Maleselam-Puk                  | Gescheiden van kleuren             | 100%               |
| 52. Maleselam-Potok                | Springen (van de stem), jodelen    | 100%               |
| <i>Verschillende losse soorten</i> |                                    |                    |
| 53. Karmubu                        | Oude zijdeachtige kleur            | 6 $\frac{1}{4}$ %  |
| 54. Telukdek                       | Hol                                | 100%               |
| 55. Malesewik                      | Sprinkhaanweefsel                  | 100%               |
| 56. Malekaberim                    | (Madik) Ular bodoh (= domme slang) | 100%               |
| 57. Maletasik                      | Zeeweefsel                         | 100%               |
| 58. Malesewaris                    | Erfstuk                            | 100%               |
| 59. Malesuk                        | Boomsoort (prauwhout)              | 100%               |
| 60. Malemegamprok                  | Matoaboom, sluitprop, kurk         | 100%               |
| 61. Malemeladek                    | Binnenlandgras                     | 100%               |



*Fig. 29. Rangorde der kain timur soorten volgens Kamma*

*Toelichting:*

De staafdiagram is samengesteld op basis van de door Kamma geregistreeerde rangorde der 61 *kain timur* soorten. Deze rangorde is uitgedrukt in procenten waarbij 100 de meest waardevolle categorie vertegenwoordigt. De hoogte van elke staaf geeft aan hoeveel soorten behoren tot de 5 waardecategorieën, achtereenvolgens: 25, 16, 2, 16, 2.

## Bijlage 5

Zes oorsprongsmythen der *kain timur*.

De bijgevoegde tekeningen zijn vervaardigd door Isak Osok

## 1. DE VERWERVING VAN KAIN TIMUR UIT HANDEN VAN EEN JAARVOGEL

(verteld door Salmon Mili te Kalasaman)

Op een bepaalde plaats in het bos wonen allerlei vogels die er graag verblijven. Daaronder bevindt zich een tamelijk grote soort met de naam KÉLEM WAMA (*burung tahun-tahun*,



'jaarvogel'), genoemd naar de lijnen op zijn bek die elk jaar in aantal toenemen. In tegenstelling tot vogels die een nest bouwen, legt de jaarvogel eieren in de holletjes van ijzerbomen. Op een goede dag ging een jager op zoek naar deze eieren. Aangekomen bij een ijzerboom zag hij zo'n holletje. Hij sneed een groot stuk rotan af en klom in de boom ernaast. Het ene uiteinde van de rotan bond hij aan een tak en het andere wist hij te bevestigen aan de ijzerboom. Hierna scherpte hij een stuk bamboe aan en bond dat op zijn rug. Stilletjes sloop hij over de rotan naar het holletje van de jaarvogel en nam de aangescherpte bamboestok. Plotseling hoorde hij vanuit het holletje een menselijke stem die riep: 'Goedemiddag vriend, wat zoek je?'. Hij zag een vrouw die hem uitnodigde om binnen te komen maar de jager

antwoordde: 'Mijn lichaam is te groot en het holletje te klein'. Daarop sprak de vrouw: 'Probeer het maar want dit is geen holletje maar de deur van een huis'.

Plotseling zag de jager inderdaad een groot huis, voorzien van allerlei huishoudelijke apparaten. Sprakeloos en angstig betrad hij de woning. 'Wees niet bang en rol een sigaret. Ik zal je een TOBA doek geven zodat je mijn *kain timur* vriend wordt. Als je weer doeken nodig hebt, kom dan gerust terug maar vertel het niet aan anderen. Doe je dat toch dan verdwijnen mijn doeken'. Zodoende beschikte de jager gedurende zijn hele leven over veel doeken en raakte bekend als een rijke *kain timur* man (НЭГОК). Pas na zijn dood kwam men erachter dat hij zijn rijkdom te danken had aan deze jaarvogel.

## 2. DE VERWERVING VAN KAIN TIMUR UIT HANDEN VAN EEN NIMF (verteld door Saderak Osok te Kalasaman)

In de buurt van het dorp Mega bevindt zich een plaats met de naam Womagam. Nogal ver van het strand stond daar vroeger een woning waarin slechts enkele gezinnen verbleven. Zij voorzagen in hun levensonderhoud door middel van sagowinning, varkensjacht, visvangst en tuinieren. Slechts één keer waren zij afgedaald naar het strand om zout water en zeeschelpen te verzamelen. Zij leefden in veiligheid en overvloed. Op een dag wilde een van de mannen *saguer* ('palmwijn') gaan bereiden. Aangekomen bij de betreffende palm, merkte hij dat de tapplaats nat was en vermoedde dat er al iemand van de drank had genomen. 'Het is vast iemand die reeds 's ochtends om vijf uur hier is geweest', dacht hij. Thuis gekomen, vertelde hij het voorval. Zijn familie gaf het advies om de tapplaats in de gaten te houden.



Na vroeg te zijn opgestaan, ging hij erheen en zijn vermoeden bleek juist. Bij de tapplaats zag hij een vrouw in een toga die even wit was als de dienstkleiding van de mensen die net van kantoor komen. De vrouw besteeg de ladder naar de tapplaats en nam de bamboe waarmee het palmsap wordt opgevangen. De man riep: 'Hé, nimf, goedemorgen. Wees niet bang, neem er gerust van, dat geeft niets'. Vervolgens sprak de nimf: 'Ik ga nu naar huis en zal hier morgen weer zijn. Je krijgt dan

*kain timur* maar spreek hier niet met je familie over'.

Zoals afgesproken, had hij de volgende ochtend weer een ontmoeting met de nimf. Samen gingen zij naar haar woning in de rivier. Daar aangekomen, werd de man verzocht om te gaan zitten en de nimf sprak: 'Oom, laten we een *kain timur* vriendschap sluiten maar spreek hierover niet met je familie. Elke keer wanneer je doeken nodig hebt, dan mag je bij mij komen. Ten teken van kennismaking geef ik je nu alvast een draagtas vol *kain timur*'. En steeds wanneer de man doeken nodig had ging hij naar het huis van de nimf en kreeg wat hij vroeg.

Op een dag begaf hij zich weer, samen met zijn zoon, naar de nimf. Alvorens bij haar aan te kloppen, gingen zij in de bewuste rivier vissen en doorboorden een grote en beweeglijke vis die, hoewel gewond, wist te ontsnappen. Toen zij na het bezoek aan de nimf weer huiswaarts keerden met twee draagtassen vol doeken, zagen zij in de rivier de vis die zoëven door hen doorboord was. 'Vader', riep de zoon, 'daar heb je de

vis'. Op datzelfde moment waren de doeken verdwenen en slechts met lege draagtassen kwamen zij thuis. 's Avonds werd de man ziek en overleed.

### 3. DE VERWERVING VAN KAIN TIMUR UIT HET WATER

(verteld door Eduar Osok te Kalasaman)



Op een goede dag ging Walungkyam Galus, woonachtig in het gebied van de Kalawilis-rivier, vissen. Na de hengel in het water te hebben geworpen, merkte hij dat er een vis at van het aas. Hij trok de hengel omhoog maar de vis bleek verdwenen. Zo ook de tweede keer. De derde keer had hij steviger beet en voelde iets zwaars aan de hengel. Tot zijn grote verbazing haalde hij echter een grote TOBA doek boven water. Dit herhaalde zich meermalen en zodoende wist hij wel tien

grote *kain timur* op te vissen. De volgende morgen keerde Walungkyam terug en viste weer een aantal doeken op. Om ze te bewaren bouwde hij een speciaal schuurtje.

Echter: op een dag was het een aantrekkelijke vrouw die hij aan de hengel had. Ze bleek Kalasus ('Godin der wateren') te heten en beiden gingen een vriendschap aan. Vele ontmoetingen volgden en de vrouw bleef maar *kain timur* geven. Het gevolg was dat Walungkyam bijna nooit meer thuis was. Zodoende kreeg zijn echtgenote achterdocht. Op een dag volgde zij haar echtmaat naar het schuurtje en hoorde hem spreken met Kalasus. Zij schreeuwde: 'Iedere dag ga je hierheen om een andere vrouw te ontmoeten'. Hierop verdween de godin met medeneming van een deel der doeken.

### 4. DE VERWERVING VAN KAIN TIMUR UIT EEN ONDERAARDS KONINKRIJK

(verteld door Sadarak Osok te Kalasaman)

In de berg Wobeli, dichtbij de Kalasaman-rivier waar het grondgebied van de clan Malibela is gelegen, bevindt zich een grot. Doorgaans betreden de mensen deze pikdonkere spelonk om jacht te maken op vleermuizen die vervolgens worden opgegeten. Op een goede dag ging iemand van de clan Malakabu, gewapend met knuppel en fakkel, de grot binnen. Na een halve kilometer bereikte hij een driesprong waarvan het linker pad was afgezet met twee kruisgewijs verbonden takken. Ofschoon dit erop duidde dat het hem niet was toegestaan linksaf te slaan, verwijderde hij de takken en volgde niettemin



deze route. Al lopende hoorde hij het geluid van de Kalasaman-rivier die boven hem stroomde. Vervolgens zag hij licht en vermoedde de uitgang van de grot. Een rotsblok passerend bleek tot zijn schrik dat het licht afkomstig was van een koninklijk paleis. Bang en verward wilde hij omkeren. Maar wat gebeurde? Een aantrekkelijke vorstin sprak hem vriendelijk toe met de woorden: 'Keer niet om, ga mee naar mijn huis'. Hierop antwoorde

hij: 'Waarom, vorstin? Sorry, ik nam de verboden route'. 'Wees niet bang en overnacht in mijn paleis', was haar reactie. Daar aangekomen, toonde zij hem een waardevol bord van aardewerk, dat glom als goud. Toen zij het belendende vertrek betraden, bevonden zich daar *kain timur*, van klein tot groot.

De volgende ochtend schonk de vorstin hem een hele draagtas vol doeken en, daarmee thuis gekomen, vertelde hij zijn belevenis. 'Wanneer jullie mij zien sterven is dat ten gevolge van het bezoek aan deze vorstin', sprak hij en ging slapen. Hij sliep maar door en stond nooit meer op.

#### 5. DE KAIN TOBA AKARA VAN DE CLAN SU

(verteld door David Su te Kalayili)

Vroeger aten de Moi mensen hun voedsel zonder het te koken omdat ze nog geen vuur kenden. Op een dag nu ging Uwong Utelewe\* vissen in de Kalalowuk-rivier en daar hengelde hij een stuk hout uit het water. Toen hij voor de tweede keer zijn hengel had uitgeworpen, bleek er een TOBA doek aan te hangen die de naam Akara kreeg. Vervolgens begon hij het stuk hout te schrobben totdat het ging gloeien en daarmee kon hij de gevangen vis koken. Alvorens hiervan te eten, braakte hij eerst de rauwe vis uit die hij daarvóór had gegeten. Vanaf dat moment beschikten de Moi over zowel vuur als *kain timur*.

---

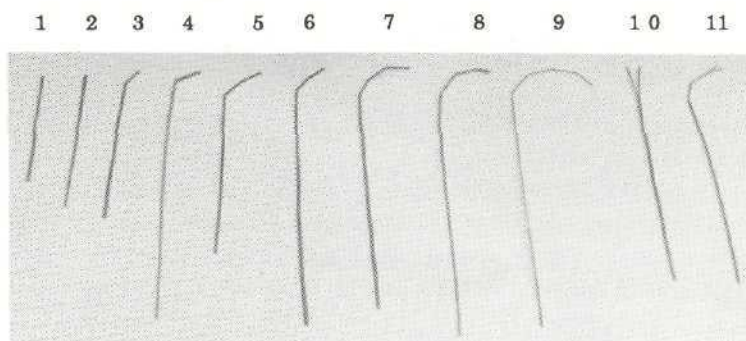
\* Deze clan is inmiddels uitgestorven

6. DE KAIN TOBA GUK VAN DE CLAN KADAKOLO  
(verteld door Alexander Su te Kalayili)

Een zekere jongeling met de naam Siliok Kadakolo ging iedere ochtend vissen. Toen hij dat vier dagen had gedaan, hengelde hij een zeer grote TOBA doek, Guk genaamd, uit het water. Vervolgens trok hij deze aan de kant en hing hem te drogen in de zon. Daarna nam hij de doek mee naar huis alwaar zijn oudere familieleden deze meteen uit zijn handen rukten om de doek op te bergen.



## Bijlage 6

*Kain timur registers*

*Toelichting bij het lidi register:*

Vóór de introductie van het schrift gebruikten de Moi verschillend bewerkte palmbladribben (*lidi*) die functioneerden als rekeneenheden voor betaalde bruidsprijsgoederen. De betekenis der bewerkingen is als volgt:

1. korte *lidi* = *kain cita*
2. lange *lidi* = gewone *kain timur*
3. korte *lidi* met één breukpunt = TOBA doek
4. lange *lidi* met één breukpunt = lange en brede *kain timur*
5. korte *lidi* met twee breukpunten = lange en brede TOBA doek
6. lange *lidi* met twee breukpunten = DELA doek
7. korte *lidi* met drie breukpunten = zeer lange en brede TOBA doek
8. lange *lidi* met drie breukpunten = *kain belok* (= enkele meters *cita*)
9. *lidi* met vier breukpunten = WAK kapmes / TUMU kapmes
10. *lidi* met gespleten uiteinde = LAIN kapmes
11. *lidi* met twee breukpunten en gespleten uiteinde = gong

Tombayan  
 Nama = Orang tua yang meny  
 Camp. Use kaitan

| No. list | Nama                   | Banyaknya  | Keterangan                           |
|----------|------------------------|--|--------------------------------------|
| 1.       | Paul. Hannen.          | 5 (lima) kait -<br>kain cita.  | Sumbang<br>ut mud kain<br>joh. Osok. |
| 2.       | Thomas. vanise.<br>moh | - Kait 10<br>- manila 1<br>- kaitan cita 3.                          |                                      |
| 3.       | B. Osok                | 10 kait cita.  |                                      |
| 4.       | Keterina M/K.          | Kain cita 2.   |                                      |
| 5.       | Benny S.               | Kain cita 1.   |                                      |
| 6.       | RT Mile                | Sarung 1.<br>Cita 2  |                                      |
| 7.       | Marius M.              | - Cita 2 13  |                                      |
| 8.       | OTTO OSOK.             | - sin wad. 1.<br>- Cita 10.<br>- kain 57 x 3.                        |                                      |
| 9.       | Nomensen               | - Cita 10<br>- kaitan budi<br>- male malau<br>- male delat<br>- toba |                                      |

*Toelichting bij het geschreven register:*

Tegenwoordig worden lijsten aangelegd met daarop vermeld wie wat bijdroeg ter gelegenheid van een bepaalde bruidsprijscollectie. Op bijgaande copie uit een gedeelte van zo'n lijst staan de namen (*Nama*), hoeveelheden (*Banyaknya*) en eventuele toelichtingen (*Keterangan*). Bovenaan de lijst staat: 'Betaling: namen van de ouderen / families die bijdroegen aan de bruidsprijs (van Johan Osok)'. Ook zelf leverde ik een bescheiden bijdrage in de vorm van 5 *kain cita*.

## Bijlage 7

### *Pantun* passages

geregiteerd tijdens onderhandelingen over het huwelijk van  
Nelwan Kilala met Sara Mobalen  
[Kalasaman, maart 1985]

De hier weergegeven passages van *pantun* (YALA) zijn letterlijk vertaald vanuit het Moi. De bandopnamen vonden plaats op min of meer willekeurige momenten tijdens de dagen en nachten van de huwelijksonderhandelingen. In afwijking van zijn oorspronkelijke betekenis – volgens Bezemer (1921: 396-7): “een vierregelig Maleisch minnedicht waarin de eerste regel op den derden, en de tweede op den vierden rijmt” – gebruiken de Moi de term *pantun* in de betekenis van ‘reciet’. Ik volg hier het Moise gebruik van deze term.

‘Een bruid van Sanguru <sup>1</sup>, die nu een halsketting ter versiering draagt, begeleiden wij ten huwelijk naar de verwanten van de bruidegom. Bruid, zorg ervoor dat je er ook echt heen wil, je moet ons vergeten. Wij, oudere leden van de clan Mobalen, onderhandelen over *kain timur* die op een beleefde wijze moeten worden overdragen. Daarna keren wij terug naar Sanguru. Bruid, werk en kap hout zoals het hoort en zorg ervoor dat je jezelf of je man niet verwondt. Maak draagtassen van 's ochtends tot de namiddag maar houd er dan mee op. <sup>2</sup> Als je op een stronk naast het houtvuur zit en vervolgens opstaat, dan mag je man geen water over die stronk gieten want dat is taboe. <sup>3</sup> Als je naar de w.c. gaat, dan is het niet toegestaan dat je man je roept. <sup>4</sup> Als jullie ruzie hebben en je man slaat je overmatig <sup>5</sup>, dan moeten wij een boete eisen. Maar goed, we hebben er al voldoende over gesproken en adviseren je nu om goed te luisteren naar de schoonbroers en hun echtgenoten. Hopelijk hebben de partij van de man en die van de vrouw samen een plezierig verblijf. <sup>6</sup> Een goedemiddag en een goed huwelijk toegewenst’.

‘Wanneer je man tot lang in de nacht ergens blijft kletsen, neem dan geen maatregelen want het is belangrijk dat je man kennis neemt van *andermans* opvattingen. Wanneer de oudere broer van je man bezig is met het eten van ananas, papajavruucht of *keladi*, dan mag jij niet hetzelfde doen. <sup>7</sup> Wanneer er mensen op bezoek komen, moet je vriendelijk voor ze zijn. Is voedsel aanwezig, bied het hen aan. Wanneer er nog wat *papeda* over is en toevallig komt de oudere broer van je man op bezoek, geef hem dat niet te eten maar maak nieuwe *papeda*. <sup>8</sup> Wanneer je straks getrouwd bent, laat je dan niet in met andere mannen, zelfs als je man niet goed voor je is. Je bent nu eenmaal met hem getrouwd tot de dood jullie scheidt’.

'Wanneer je ergens heen wilt gaan of iemand wilt bezoeken, dan moet je toestemming vragen aan je echtgenoot.<sup>9</sup> Wanneer je echtgenoot van zijn werk komt, dan moet je voor hem koken'.

'Bruid, toen je nog vrijgezel was trok je er steeds alleen op uit. Nu je getrouwd bent, mag je niet meer aan andere mannen denken. Bruid, als kind werd je opgevoed door je moeder. Nu ben je in handen van je echtgenoot. Bruid, je hebt nu je vleugels uitgeslagen en wordt niet langer opgevoed door je moeder. Je bent nu in handen van anderen. Het enige dat wij hiervoor eisen is een bruidsprijs. We zitten al zo lang te wachten. Waarom geven jullie niet onmiddellijk *kain timur* aan ons?<sup>10</sup> Want wij hebben altijd voor onze dochter gezorgd en hebben daarvoor nooit vis of groente geëist.<sup>11</sup> Nu is onze dochter in aantocht om geruild te worden tegen doeken. De vader van de bruid moet dezelfde doeken eisen als die welke hij betaalde voor bruid's moeder. We eisen alleen maar doeken en krijgen kramp van het steeds maar wachten'.

'Toen jij nog vrijgezel was, trok je schone kleren aan opdat onze dochter verliefd op je raakte.<sup>12</sup> Waarom geef je nu dan niet snel doeken. Waarom geef je de doeken nu zo laat? Toen je nog vrijgezel was, sprak je: '*Kain itu masalah kecil saja*' ('De doeken, dat is maar een peuleschil'). Nou, waarom betaal je dan niet onmiddellijk? Wij eisen dat de doekenkwesie nu snel wordt opgelost omdat onze dochter kramp begint te krijgen van het lange zitten. Toen je nog vrijgezel was, gebruikte je allerlei geurige parfum.<sup>13</sup> Waarom geef je nu dan niet onmiddellijk doeken? We zien dat je nu al in moeilijkheden verkeert terwijl je nog jong bent.<sup>14</sup> En jij maar denken dat het om een peuleschil gaat'.

'Waarom zit je eigenlijk in moeilijkheden? Wij eisen nu toch helemaal niets. Neem gewoon onze dochter tot vrouw. Wij namen toch ook de moeder van de bruid zonder te betalen.'<sup>15</sup>

*Noten:*

- 1) Sanguru is de clangrond van Mobalen.
- 2) Het is taboe om in de namiddag of avond draagtassen te vervaardigen.
- 3) Het gieten van water over een plek waar zojuist je echtgenote heeft gezeten, is een uiting van boosheid die men hoog opneemt. Het symboliseert het 'wegpoetsen van haar geur' en vormt het signaal dat zij maar beter kan vertrekken. Doorgaans verlaat de echtgenote dan het huis om pas terug te keren wanneer aan haar ouders een boete is betaald in de vorm van *kain timur*.
- 4) Het is taboe om je echtgenote te roepen als zij haar behoeften doet. Op deze overtreding staat een boete in de vorm van *kain timur*.

- 5) Van overmatig slaan is sprake als er bloed vloeit, vooral uit een hoofdwond.
- 6) Bedoeld is hier de periode dat er onderhandeld wordt over hoogte en samenstelling van de bruidsprijs.
- 7) Het is taboe voor een man en vrouw, waartussen een huwelijksverbod van kracht is, om in elkaars nabijheid voedsel tot zich nemen dat behoort tot de categorie KAM GR: 'voedsel dat kleverige sappen bevat'. Men gaat ervan uit dat dit type voedsel (ananas, papaja, *keladi*, enz.) 'jeuk in de mond' veroorzaakt en vleselijke lusten stimuleert. Hoewel de in de *pantun* toegesproken bruid op het punt staat te trouwen, blijven niettemin voor haar de gangbare huwelijksverboden gelden. Het komt immers vaak voor dat men na het overlijden van de partner hertrouwt en een vrouw heeft dan geen huwelijks toegang tot de oudere broer van de overleden echtgenoot, degene dus die in de *pantun* genoemd wordt (zie III. 5).
- 8) *Papeda*, het hoofdvoedsel van de Moi, is bereid uit meel afkomstig van de sagopalm. Dat juist de oudere broer van de echtgenoot niet mag worden afgescheept met een restant van *papeda*, heeft te maken met het feit dat hij degene is die verantwoording draagt voor de afdracht van het restant van de bruidsprijs.
- 9) Een informant licht toe: 'Omdat ik een bruidsprijs heb betaald aan mijn schoonouders, hoef ik zo'n toestemming niet te vragen aan mijn vrouw'.
- 10) Men richt nu het woord tot de bruidnemers.
- 11) Bedoeld is hier dat de bruidnemers niet bijdroegen tot de kosten voor levensonderhoud van de bruid en dat zij daarom *kain timur* behoren te geven.
- 12) Men richt nu het woord tot de bruidegom.
- 13) Bedoeld is hier dat de bruidegom alle moeite deed om in de smaak te vallen bij zijn geliefde maar dat hij het laat afweten nu er betaald moet worden.
- 14) Gesuggereerd wordt dat de bruidegom en zijn verwanten er niet in slagen om voldoende *kain timur* te verzamelen ter gelegenheid van deze huwelijksperiode. Dit terwijl de bruidegom nog jong is en zijn hele verdere leven nog doeken zal moeten opbrengen.
- 15) De wending in deze passage, waarbij de reciterende bruidegvers overgaan tot scherts, is kenmerkend voor het ambivalente karakter der Moise *pantun*. Zij bevatten een mengeling van zowel ernst en scherts als van vleierij en zakelijkheid.

## Bijlage 8

### De Moise telwoorden

Het Moise telsysteem is 20-talig en gebaseerd op het aftellen van vingers en tenen. Bij het tellen begint men bij de linker pink waarbij de rechterduim fungeert als het getal 10. In vroeger dagen werd via de linker kleine teen verder geteld tot 20, de rechter grote teen. Voor het getal 20 gebruikt men de symbolische uitdrukking: NÈ MÈLÈ WAGI: 'één mens dood'. Analooq hieraan symboliseren de uitdrukkingen 'twee, drie, vier en vijf mensen dood' respectievelijk de getallen 40, 60, 80 en 100. Relevant zijn de volgende telwoorden:

- |   |                                  |
|---|----------------------------------|
| 1. Mèlè   | 2. Ali                           |
| 3. Tuluk  | 4. Fak                           |
| 5. Mafuk  | 6. Maftanim                      |
| 7. Matenan ali                                    | 8. Matenan tuluk                 |
| 9. Matenan fak                                    | 10. Fè                           |
| 11. Fè tenan mèlè                                 | 12. Fè tenan ali                 |
| 13. Fè tenan tuluk                                | 14. Fè tenan fak                 |
| 15. Fè tenan mafuk                                | 16. Fè tenan mafuk watanin mèlè  |
| 17. Fè tenan mafuk watanin ali                    | 18. Fè tenan mafuk watanin tuluk |
| 19. Fè tenan mafuk watanin fak                    | 20. Nè mèlè wagi                 |
| 21. Nè mèlè wagi nè ali watanin mèlè              |                                  |
| 22. Nè mèlè wagi nè ali watanin ali               |                                  |
| 23. Nè mèlè wagi nè ali watanin tuluk             |                                  |
| 24. Nè mèlè wagi nè ali watanin fak               |                                  |
| 25. Nè mèlè wagi nè ali watanin mafuk             |                                  |
| 26. Nè mèlè wagi nè ali wenin mafuk watanin mèlè  |                                  |
| 27. Nè mèlè wagi nè ali wenin mafuk watanin ali   |                                  |
| 28. Nè mèlè wagi nè ali wenin mafuk watanin tuluk |                                  |
| 29. Nè mèlè wagi nè ali wenin mafuk watanin fak   |                                  |
| 30. Nè mèlè wagi nè ali wenin fè                  |                                  |
| 31. Nè mèlè wagi nè ali wenin fè tenan mèlè       |                                  |
| 40. Nè ali igi                                    |                                  |
| 41. Nè ali igi nè tuluk wenin mèlè                |                                  |

50. Nè ali igi nè tuluk wenin fè  
 51. Nè ali igi nè tuluk wenin fè tenan mèlè
60. Nè tuluk igi  
 61. Nè tuluk igi nè fak wenin mèlè
70. Nè tuluk igi nè fak wenin fè  
 71. Nè tuluk igi nè fak wenin fè tenan mèlè
80. Nè fak igi  
 81. Nè fak igi nè mafuk wenin mèlè
90. Nè fak igi nè mafuk wenin fè  
 91. Nè fak igi nè mafuk wenin fè tenan mèlè
100. Nè mafuk igi = utin mèlè  
 101. Nè mafuk igi nè maftanim wenin mèlè
- |                             |                       |
|-----------------------------|-----------------------|
| 200. Utin ali               | 300. Utin tuluk       |
| 400. Utin fak               | 500. Utin mafuk       |
| 600. Utin maftanim          | 700. Utin matenan ali |
| 800. Utin matenan tuluk     | 900. Utin matenan fak |
| 1000. Utin fè = syalan mèlè |                       |

## Bijlage 9

Fragmenten uit een toespraak  
door een der bruidnemers na de huwelijksvoltrekking tussen  
Yohan Osok met Wilemince Ulim [Kalasaman, juni 1984]

### *ten aanzien van de bruid:*

'Of je nu wel of niet samen eet, doe dat in je eigen woning. Of je ziek bent of niet, verblijf in je eigen woning. Indien je geen voedsel hebt, kom dan naar je schoonouders of vraag het aan de echtgenoten van Yohannis, Lodewijk, Bernardus, Saderak, Kolowis, Frits of Iskander want zij vormen nu ook jouw verwanten.<sup>1</sup> Wees niet verlegen om goederen en voedsel te vragen. Wanneer je verlegen bent, dan begrijpen de leden van je schoonfamilie niets van je karakter. Waarheen zij ook gaan, je moet ze volgen. De kinderen van Osok zijn nu ook jouw kinderen geworden. Wanneer je naar de markt wil en je hebt maar Rp 100 voor de taxi, vraag dan de resterende Rp 50 aan je schoonfamilie.'<sup>2</sup>

### *ten aanzien van bruid en bruidegom:*

'Sluit je niet op in huis. Weldra komen de bruidegvers weer *kain timur* vragen en dan zouden we niet helpen indien jullie beiden geen contacten onderhouden met de Osoks'.<sup>3</sup>

### *ten aanzien van de bruidegom:*

'Je bent nu geen vrijgezel meer. Blijf rustig thuis want het geeft moeilijkheden indien je op dezelfde wijze blijft optrekken met je vrienden. Wanneer je ergens mee zit, ga dan naar je ouders voor een goed advies'.

### *ten aanzien van de bruidegvers:*

'Jullie kennen ons sinds we door huwelijken met elkaar zijn verbonden.<sup>4</sup> Nu wij wederom *kain timur* geven, herinneren jullie je het. Of wij zulke goede schoonbroers zijn, weet ik niet, maar we zullen altijd helpen met *kain timur*. De schoonfamilie is als een huis halverwege een moeilijk begaanbare weg: wanneer het avond is of regent, kun je er overnachten'.



*Noten:*

- 1) De genoemden zijn "vaders" en "broers" van de bruidegom. Dat voor het vragen om voedsel in eerste instantie verwezen wordt naar hun echtgenoten, heeft mede te maken met een zekere solidariteit die groeit tussen vrouwen die in een bepaalde clan introuwen.
- 2) 100 *Rupiah* is ongeveer een dubbeltje. De prijs van een rit met de "taxi", een afgeladen busje dat de verbinding tussen Kalasaman en Sorong onderhoudt, bedroeg in 1984 Rp. 150.
- 3) Hier wordt het 'helpen', dat wil zeggen de bereidheid om bij te dragen aan latere bruidsprijscollecties, afhankelijk gesteld van de omgang tussen het bruidspaar en de bruidnemers.
- 4) Tussen beide clans bestaat reeds langer een huwelijksalliantie.

## Bijlage 10

Lijst van (aan)verwanten die bijdroegen aan en deelden in  
de bruidsprijs (3de episode) voor Orpa Osok  
[Aymas, juni 1984]

Bij de lijst hoort de volgende legenda:

GEVER kolom: bevat de drie volgende afkortingen van clannamen:

Osok-Den = Osok-Denlo      Osok-Mal = Osok-Malayik  
M'semene = Malasemene

De bijzondere aanduiding [Muyu] bij No. 17 betreft een uit het Muyu gebied (Zuid-Oost Irian Jaya) afkomstige aanverwant

UIT kolom: bevat de twee volgende afkortingen van dorpsnamen:

K'man = Kalasaman      K'yili = Kalayili

KAIN TIMUR kolom: namen van de gegeven doeken

CITA kolom: het aantal *kain cita* dat de betreffende *kain timur* betaling begeleidt. *Cita* doeken hebben een standaardafmeting van ca. 1 x 0.8 m

L/Br. kolom: lengte en breedte per gegeven *kain timur* uitgedrukt in respectievelijk ÒLÒS (*depa*, 'vadem', ca. 1.50 m) en SANIN (*jengkal*, 'span', ca. 15 cm)

ONTVANGER kolom: bevat de twee volgende afkortingen van clannamen:

Osok-Abai = Osok-Abainso      Osok-M'sa = Osok-Malamesa

REL kolom: de aanverwantschapsrelatie tussen de bruidegom en de ontvanger van de betreffende *kain timur*. Hiervoor gelden de volgende symbolen:

A = VrVa      B = VrMo      C = VrBr      D = VrBrZo  
E = VrVaBr      F = VrVaBrVr      G = VrVaBrZo      H = VrVaBrZoVr  
S = SAN vriend(in)

\* =de genoemde ontvanger deelde in de bruidsprijs om een speciale, in de toelichting te vermelden, reden

? = onbekend wie de betreffende *kain timur* zou ontvangen

| GEVER                                     | UIT      | KAIN TIMUR + CITA | L/Br.        | ONTVANGER  | REL                      |
|---|----------|-------------------|--------------|------------|--------------------------|
| <i>A. (Patri)laterale (aan)verwanten:</i> |          |                   |              |            |                          |
| 1. Piter                                  | Kalaibin | Aymas             | Toba Nas     | +4 1/0.5   | Isak Ooek-Abai = C       |
|   |          |                   | Toba Nas     | +4 0.5/1.5 | Yustina Mili = B         |
|   |          |                   | Toba Nas     | +4 1.5/1.5 | Saderak Ooek-Abai = A    |
|   |          |                   | Toba Jörnäs  | +4 1/3     | Yustina Mili = B         |
|   |          |                   | Toba Jör     | +4 1/1     | Bernardus Ooek-Abai = E  |
|   |          |                   | Toba Jör     | +4 0.5/1   | Katerina Malibela = S    |
|   |          |                   | Sarwòk       | +4 1/1     | Oktovianus Ooek-Abai = D |
| 2. Petrus                                 | Kalaibin | Aymas             | Toba Nas     | +8 0.5/1.5 | Hawa Kalaibin = H        |
|   |          |                   | Toba Jör     | +7 1/1.5   | Urbanus Kalasuwat = S    |
| 3. Andreas                                | Kalaibin | Aymas             | Gong         | +5 —       | Abraham Ooek-Abai = C    |
|   |          |                   | Nasdilik     | +5 0.5/1.5 | Frits Ooek-Abai = E      |
|   |          |                   | Kisiyènbutla | +5 1/2     | Lodewijk Ooek-Abai = G   |
| 4. Yonatan                                | Kalaibin | Aymas             | Klèn         | +2 1/2.5   | Hawa Kalaibin = H        |
|   |          |                   | Bursis       | +1 1/3.5   | Isak Sawisa = S          |
| 5. Alparis                                | Kalaibin | Aymas             | Toba Jakarta | +2 0.5/1.5 | Baren Ooek-Abai = G      |
| 6. Amos                                   | Kalaibin | Aymas             | Nasdilik     | +3 0.5/1   | ? ?                      |
|   |          |                   | Toba Jakarta | +3 1/5     | Thomas Sawisa = S        |
| 7. Kiliopas                               | Kalaibin | Aymas             | Kèlèmbònsèn  | +3 1/4     | Yustina Mili = B         |
| 8. Kostan                                 | Kalaibin | Aymas             | Sedan Jör    | +5 0.5/1   | Andonia Bles = F         |
| 9. Lamek                                  | Kalaibin | K'man             | Toba         | +5 0.5/0.5 | Sarce Sawisa = H         |
|   |          |                   | Langkès      | +2 1/1.5   | Kolowis Ooek-Abai = G    |
| 10. Matias                                | Kalaibin | Malyat            | Toba Jakarta | +6 0.5/1.5 | Markus Ooek-Abai = E     |
| 11. Niko                                  | Kalaibin | Aymas             | Sarwòk       | +5 1/5     | Isak Ooek-Abai = C       |
| 12. Steven                                | Kalaibin | Aymas             | Toba Nas     | +3 0.5/1   | Oskar Ooek-Abai = E      |
|   |          |                   | Klukkuni     | +2 1/1.5   | Isak Sawisa = S          |
| 13. Timotius                              | Kalaibin | Aymas             | Kisiyèn      | +4 1/3     | Berta Wawiyai = H        |
| 14. Isak                                  | Kalaibin | Aymas             | Nasmegam     | +3 0.5/1   | ? ?                      |
| 15. Augus                                 | Kalaibin | K'man             | Bursis       | +4 0.5/5   | Hawa Kalaibin = H        |
| 16. Andonia                               | Ooek-Mal | Aymas             | Èmkoyang     | +3 1/5     | Kalvin Ooek-M'sa = *     |
| <i>B. Matrilaterale (aan)verwanten</i>    |          |                   |              |            |                          |
| 17. Yamot                                 | [Muyu]   | Aymas             | Nasmegam     | +4 0.5/1.5 | Alfonsina Kilala = H     |
| 18. Eduar                                 | Ooek-Den | K'man             | Toba Nas     | +2 3/1.5   | Yonatan Ooek-Abai = G    |
|   |          |                   | Toba Sikèk   | +1 2/2.5   | ? ?                      |
|   |          |                   | Mela         | +1 1/5     | Mika Ooek-Abai = G       |
| 19. Mesak                                 | Ooek-Mal | Aymas             | Toba Lèbè    | +4 0.5/0.5 | ? ?                      |
| 20. Piter                                 | Ooek-Mal | Aymas             | Sedan        | +4 1/2.5   | Frite Ooek-Abai = E      |
| 21. Silas                                 | Ooek-Mal | Aymas             | Dela Marak   | +4 1/1.5   | Isak Ooek-Abai = C       |
| 22. Thomas                                | Sawisa   | K'man             | Kòmòntubu    | +2 1/1.5   | ? ?                      |

|     |         |          |       |           |    |         |          |           |     |
|-----|---------|----------|-------|-----------|----|---------|----------|-----------|-----|
| 23. | Lukas   | Ulim     | Aymas | Mela      | +2 | 0.5/5   | ?        | ?         | ?   |
| 24. | Soleman | Malaseme | K'man | Toba Lèbè | +3 | 1/5     | Hawa     | Kalaibin  | = H |
| 25. | Daniël  | M'semene | Aymas | Toba Lèbè | +2 | 0.5/1.5 | Kristian | Osok-Abai | = E |
|     |         |          |       | Salempuk  | +1 | 1/4.5   | ?        | ?         | ?   |
| 26. | Eduar   | Malaseme | K'man | Kisiyèn   | +4 | 1/4     | Saderak  | Osok-Abai | = A |

C. *SAN vrienden:*

|     |         |           |        |          |     |         |      |           |     |
|-----|---------|-----------|--------|----------|-----|---------|------|-----------|-----|
| 27. | Michel  | Kalami    | Malanu | Toba Nas | +10 | 1/0.5   | Isak | Osok-Abai | = C |
| 28. | Kundrak | Kalasibin | K'yli  | Sarwòk   | +4  | 0.5/1.5 | Orpa | Mobelala  | = H |
| 29. | Hendrik | Mobalen   | Aymas  | Sedan    | +3  | 1/2     | ?    | ?         | ?   |
| 30. | Otinyil | Mobalen   | Aymas  | —        | +3  | —       | —    | —         | —   |

OMVANG BRUIDSPRIJSBETALING: 45 *kain timur* + 176 *kain cita* = 221 *barang*

*Toelichting:*

Bovenstaande is gebaseerd op een lijst die de bruidnemers, behorend tot de clans Kalaibin en Osok-Malayik, opstelden naar aanleiding van de derde episode in de bruidsprijsbetaling (KATA) van Piter Kalaibin voor zijn vrouw Orpa Osok-Abainso. Samen met de andere episodelijsten, vormt deze het uitgangspunt in de huwelijksonderhandelingen die later gevoerd zullen worden over de hoogte en samenstelling van de bruidsprijsbetalingen voor de dochters van Piter en Orpa. Alle genoemde bruidnemers eisen dan hun *kain timur* investering terug. Op de lijst ontbreken zodoende degenen die weliswaar bijdroegen tot deze KATA betaling doch later niet kunnen teruggeisen bij Piter's schoonzoons; degenen dus die een Kalaibin bruid huwden en in die hoedanigheid benaderd werden voor een doekenbijdrage maar die alleen kunnen teruggeisen bij hun eigen schoonzoons. Het feitelijke aantal gevers van *kain timur* en *kain cita* is bijgevolg groter dan de 30 genoemden. Hetzelfde geldt voor het aantal ontvangers waarvan trouwens enkelen bij herhaling worden genoemd. Dat komt, waar het mannen betreft, omdat hun vaders indertijd meer dan andere verwanten bijdroegen aan de bruidsprijs voor Orpa's moeder. Zij hebben dus van hun vader het recht op meervoudige schuldvordering geërfd. De aan bruidgevers' zijde genoemde vrouwen, daarentegen, zijn allen aangetrouwd en delen om die reden in hetgeen hun echtgenoten opeisen. Ter verheldering hiervan zijn van een aantal ontvangers, opgenomen in de lijst, in Fig. 30 de genealogische relaties aangegeven die zich als volgt laten toelichten.

Toen Isaks vader Daniël Osok-Abainso huwde met Yustina Mili werd hij bij het verzamelen van de bruidsprijs onder meer geholpen door zijn broer Abraham. De bruidsprijs werd overgedragen aan Yustina's vader maar na diens overlijden verkreeg zoon Dongkele het recht op schuldvordering. Nadat Daniël overleden was, hertrouwde Yus-

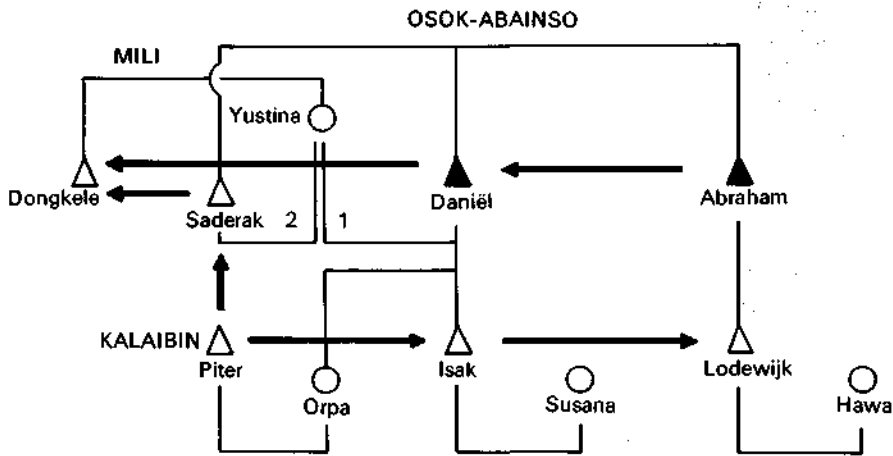


Fig. 30. Genealogische relaties tussen een aantal ontvangers van kain timur, betrokken bij de KATA betaling van Piter Kalaibin voor Orpa Osok-Abainso. De pijlen geven de voormalige en huidige betalingsrichting aan

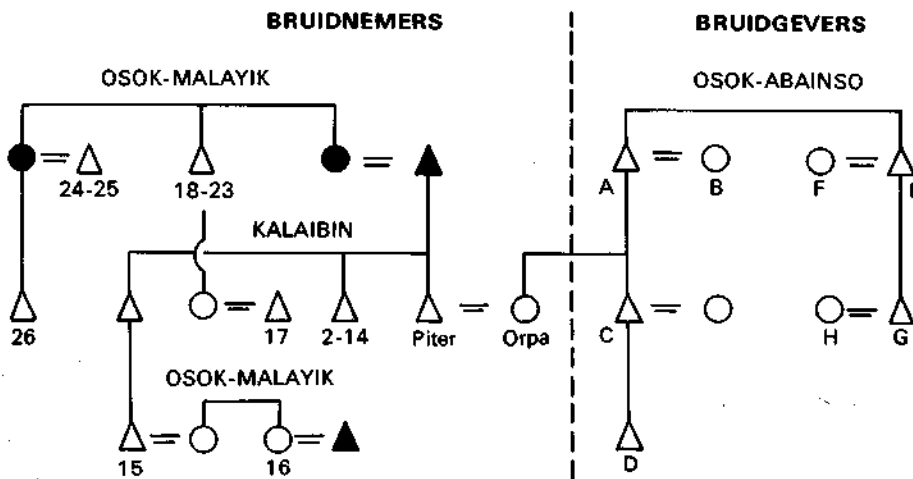


Fig. 31. Genealogische relaties tussen gevers en ontvangers van kain timur, betrokken bij de KATA betaling van Piter Kalaibin voor Orpa Osok-Abainso. De cijfers en letters corresponderen met die in de lijst

tina met zijn broer Saderak die daarmee de verdere bruidsprijsverplichtingen ten opzichte van Dongkele op zich nam. Sinds Daniël's dochter Orpa gehuwd is, worden van Piter Kalaibin en zijn verwanten successievelijk niet alleen de vroeger betaalde *kain timur* teruggevorderd maar tevens die welke zullen volgen omdat Yustina nog leeft en er dus voor haar op zijn minst nog 'doeken voor de botten' (PUGU) moeten worden betaald. Aldus staan in de lijst de ingeloste schulden jegens enerzijds Saderak en Yustina en anderzijds Isak en Susana respectievelijk Lodewijk en Hawa.

Om de lezer nu inzicht te bieden in de onderlinge samenhang van alle gevers en ontvangers zoals opgenomen in de lijst, biedt Fig. 31 hun genealogische relaties waarbij de cijfers (2 t/m 26) en letters (A t/m H) zowel corresponderen met de nummering en belettering in de lijst alsook verwijzen naar het soort (aan)verwant van Piter Kalaibin. Te zien is hoe het in de eerste plaats Piter's (patri)laterale mannelijke verwanten (2-14) zijn die *kain timur* bijdragen leveren. Normaliter zouden daartoe eveneens zijn vader en vader's broers behoren maar die zijn reeds overleden. Vervolgens levert BrZo (15) een bijdrage waarbij zij aangetekend dat de vader van laatstgenoemde eveneens ter deelname was uitgenodigd maar niet kwam opdagen. Hier bleek een ruzie in het spel waarvan ik de toedracht niet kon achterhalen. Het komt regelmatig voor dat iemand, om wat voor reden ook, zijn *kain timur* solidariteit al dan niet tijdelijk opschort met uiteraard als gevolg dat deze persoon niet gerechtigd is om later van de toekomstige schoonzoon doeken terug te eisen.

Vervolgens komen we bij gever 16 waarvan de structurele positie bepaald wordt door een opvallend facet van de Moise verwantschapstracering. Hoewel het hier gaat om de aanverwante BrZoVrZu, wordt zij niettemin aangeduid met de term TĒMĒM KYAM ('kleine moeder'), hetgeen betekent dat zij als een 'jongere zuster' van Piter's moeder beschouwd wordt. Zodoende wordt zij geacht om, samen met haar echtgenoot die in dit geval overleden is en dus door haar vertegenwoordigd wordt met betrekking tot *kain timur* aangelegenheden, bij te dragen tot de bruidsprijs van Piter voor Orpa. Hetzelfde geldt voor de matrilaterale aanverwanten 17 en 24-25 die door Piter als 'jongere/oudere vaders' worden aangeduid. Wat 24-25 betreft, speelt bovendien mee dat zij ten opzichte van Piter's vader in een verhouding staan van "co-preneurs d'épouses" (Héritier 1981: 104). Een dergelijke verhouding, die trouwens ook bestaat tussen 15 en de echtgenoot van 16, speelt bij de Moi een belangrijke rol in de structurering van huwelijksallianties (zie III. 6). Betrokkenen beschouwen elkaar als 'broers' en hebben een gemeenschappelijk belang in de doekencirculatie hetgeen onder meer tot uitdrukking komt in het feit dat zij *kain timur* betalen aan dezelfde bruidgevers (Osok-Malayik). Dit belang gaat over op hun kinderen zodat Piter bij de bruidsprijsbetaling geholpen wordt door verwant 26.

Tenslotte rest nog de vraag waarom de moeders broers 18-23 in de lijst zijn opgenomen. Hun hulp wekt verbazing als we bedenken dat Piter jegens hen in een bruid-

nemende en dus schuldplichtige positie verkeert. Zij gaven immers hun zuster (Piter's moeder) aan de Kalaibins ten huwelijk en ontvangen daarvoor nog steeds *kain timur*. Dit impliceert dat Piter, krachtens de gepropageerde asymmetrie in de doekencirculatie, van hen geen doekensteun zou mogen ontvangen ware het niet dat er een voorbehoud wordt gemaakt jegens degenen die een MoBr-ZuZo relatie onderhouden. Deze steun heeft de toepasselijke naam MĒLE YILI WŌLŌ, 'doeken (gelijk) een houten bruggetje', en beoogt de speciale band tussen oom en neef te onderhouden opdat laatstgenoemde 'niet wordt meegesleurd door het water' zoals de uitleg luidde. Dat dit matrifiliale 'bruggetje' het gangbare circulatiepatroon doorkruist, blijkt ook uit het gegeven dat later, wanneer de betalingen plaats vinden voor Piter's dochter, de ooms (18-23) of beter gezegd hun zoons, komen terugeisen zonder dat er rente in de vorm van extra *kain timur* hoeft te worden betaald. Deze doekensteun dient dan ook duidelijk onderscheiden te worden van een lening die iemand aangaat jegens andere bruideggers. Zoals we eerder zagen, moet een dergelijke lening (MĒLE SIS) snel en met 100% rente worden afgelost (zie II. 4).

Vormen de *kain timur* gevers dus in (aan)verwantschappelijk opzicht een heterogene groep, de ontvangers laten zich daarentegen eenvoudiger afbakenen. Zij bestaan, op enkele uitzonderingen na, alleen uit bruid's mannelijke patrilineaire verwanten en hun echtgenoten (A t/m H). Zo'n uitzondering betreft Calvin Osok-Malamesa, de ontvanger van de EMKOYANG doek die afkomstig is van geveer 16. De achtergrond hiervan is als volgt. Toen Orpa nog klein was, raakte zij ernstig gewond bij een ongeval waarop Calvin haar meteen naar het ziekenhuis in de stad droeg en zich verder over haar ontfermde. Zou hij dat niet gedaan hebben, dan was Orpa misschien wel overleden, aldus de opvatting van betrokkenen. Uit erkentelijkheid voor zijn toenmalige inspanningen, ontvangt Calvin nu een *kain timur* uit de bruidsprijscollectie voor Orpa. Als detail zij hierbij vermeld dat men vergeten was om Calvin reeds te bedenken bij de eerste betaling voor Orpa, op het moment dat zij huwde. Naderhand heeft hij haar verwanten daarop attent moeten maken. Dit detail is onthullend omdat het laat zien dat een der tactieken van de doekencirculatie – "eis veel en snel, maar geef weinig en traag" (Schoorl 1979: 188) – niet alleen van toepassing is op de ruilverhouding tussen bruideggers en bruidnemers. Ook bij de *gift* van een *kain timur*, die in dit geval fungeerde als tegengift voor bewezen diensten, blijkt nogal eens de werkzaamheid van genoemde tactiek.

**Bijlage 11****De Moise verwantschapsterminologie**

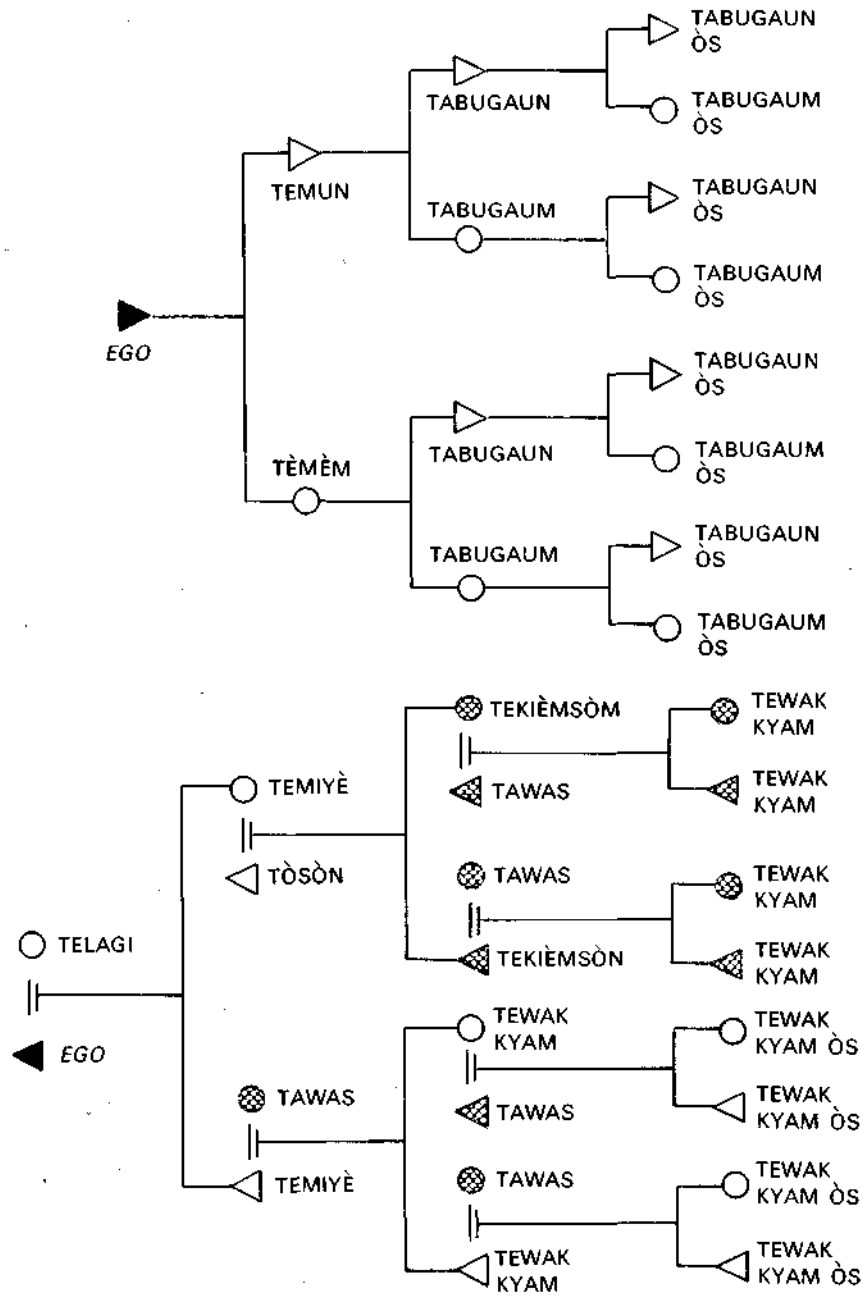
De genealogische schema's laten zich als volgt onderverdelen:

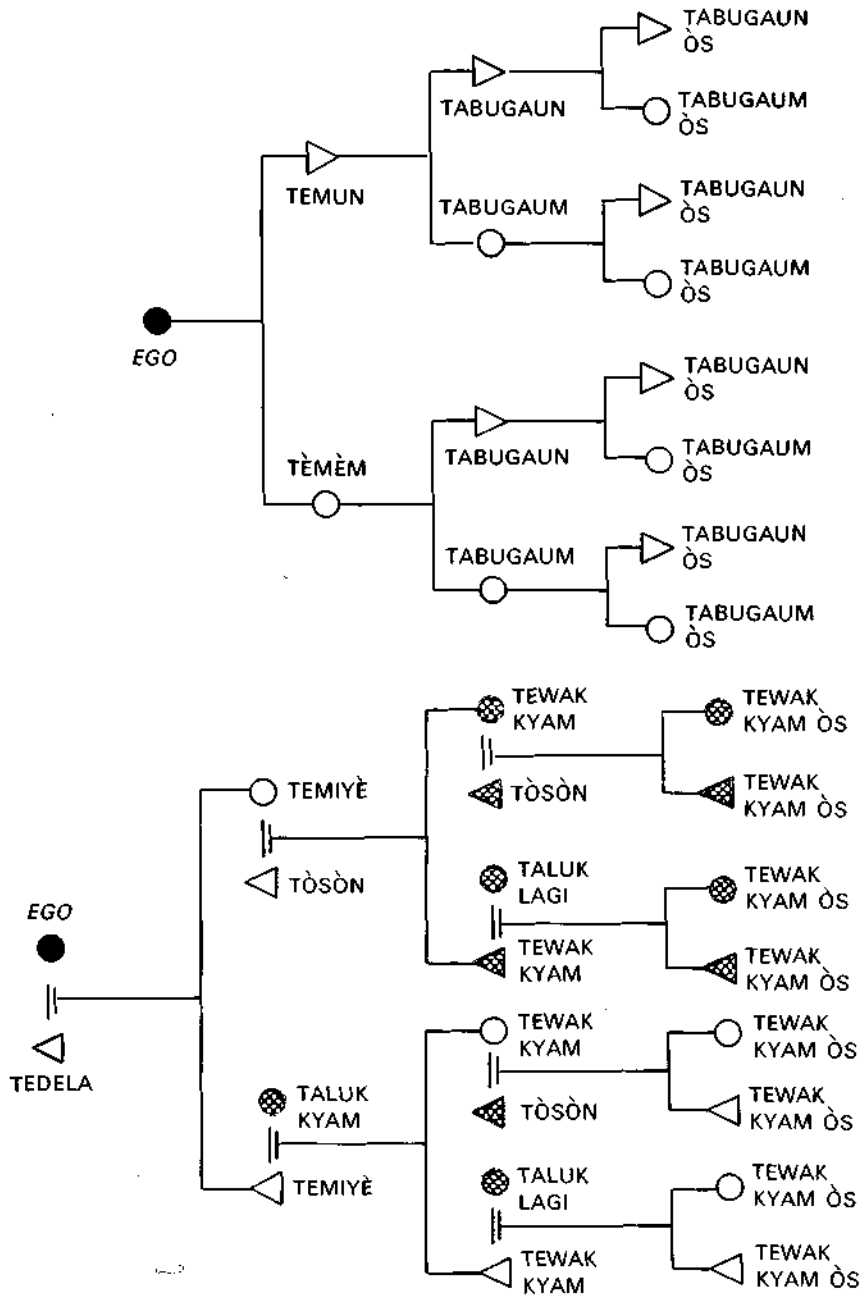
- 1A. Ego's lineaire verwanten (man spreekt)
- 1B. Ego's lineaire verwanten (vrouw spreekt)
- 2A. Ego's patrilaterale parallel-verwanten (man spreekt)
- 2B. Ego's patrilaterale parallel-verwanten (vrouw spreekt)
- 3. Ego's patrilaterale cross-verwanten (man/vrouw spreekt)
- 4. Ego's matrilaterale cross-verwanten (man/vrouw spreekt)
- 5A. Ego's matrilaterale parallel-verwanten (man spreekt)
- 5B. Ego's matrilaterale parallel-verwanten (vrouw spreekt)
- 6A. Ego's laterale parallel-verwanten (man spreekt)
- 6B. Ego's laterale cross-verwanten (vrouw spreekt)
- 7A. Ego's laterale cross-verwanten (man spreekt)
- 7B. Ego's laterale parallel-verwanten (vrouw spreekt)

*Toelichting:*

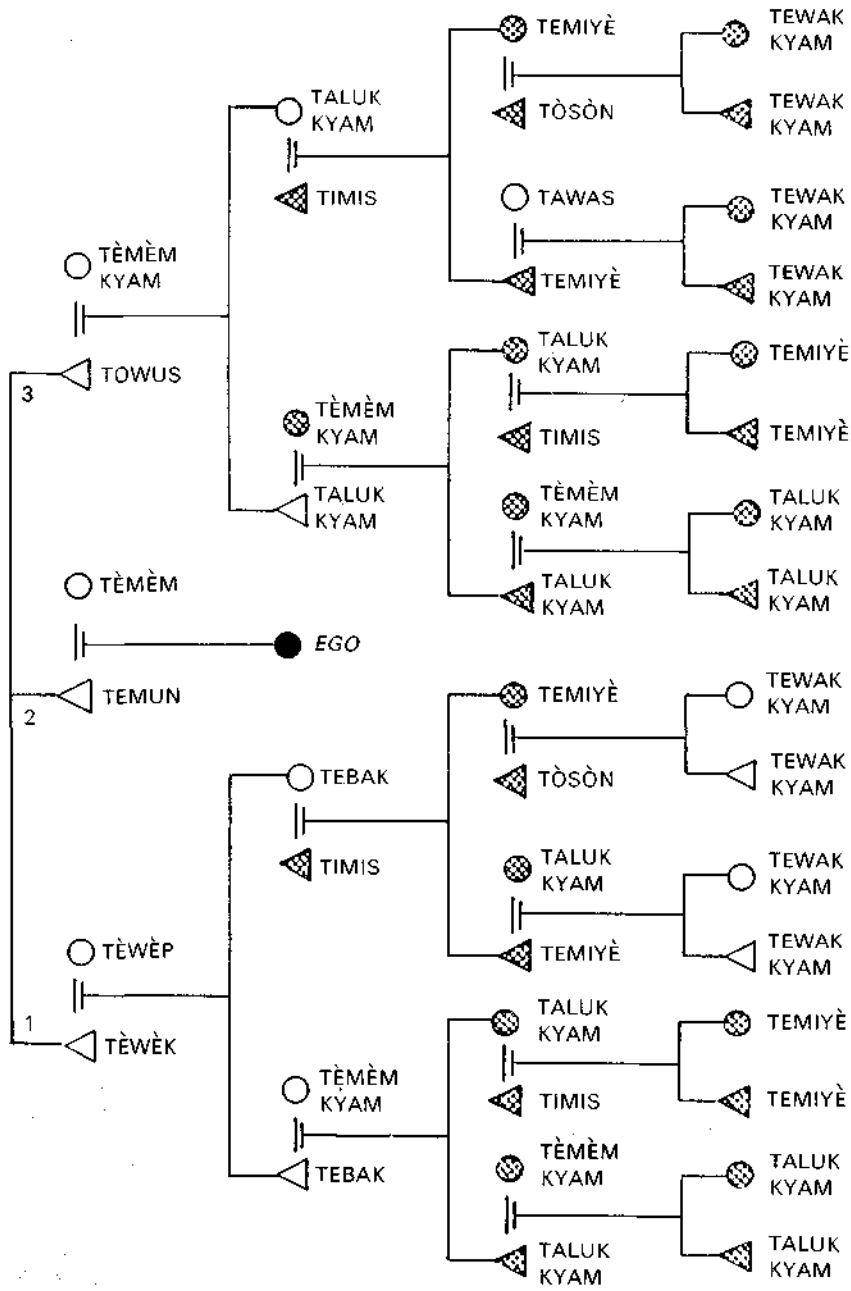
Alle schema's bevatten gearceerde verwantschapsposities. Deze posities worden door mannelijke en vrouwelijke sprekers verschillend geassocieerd.

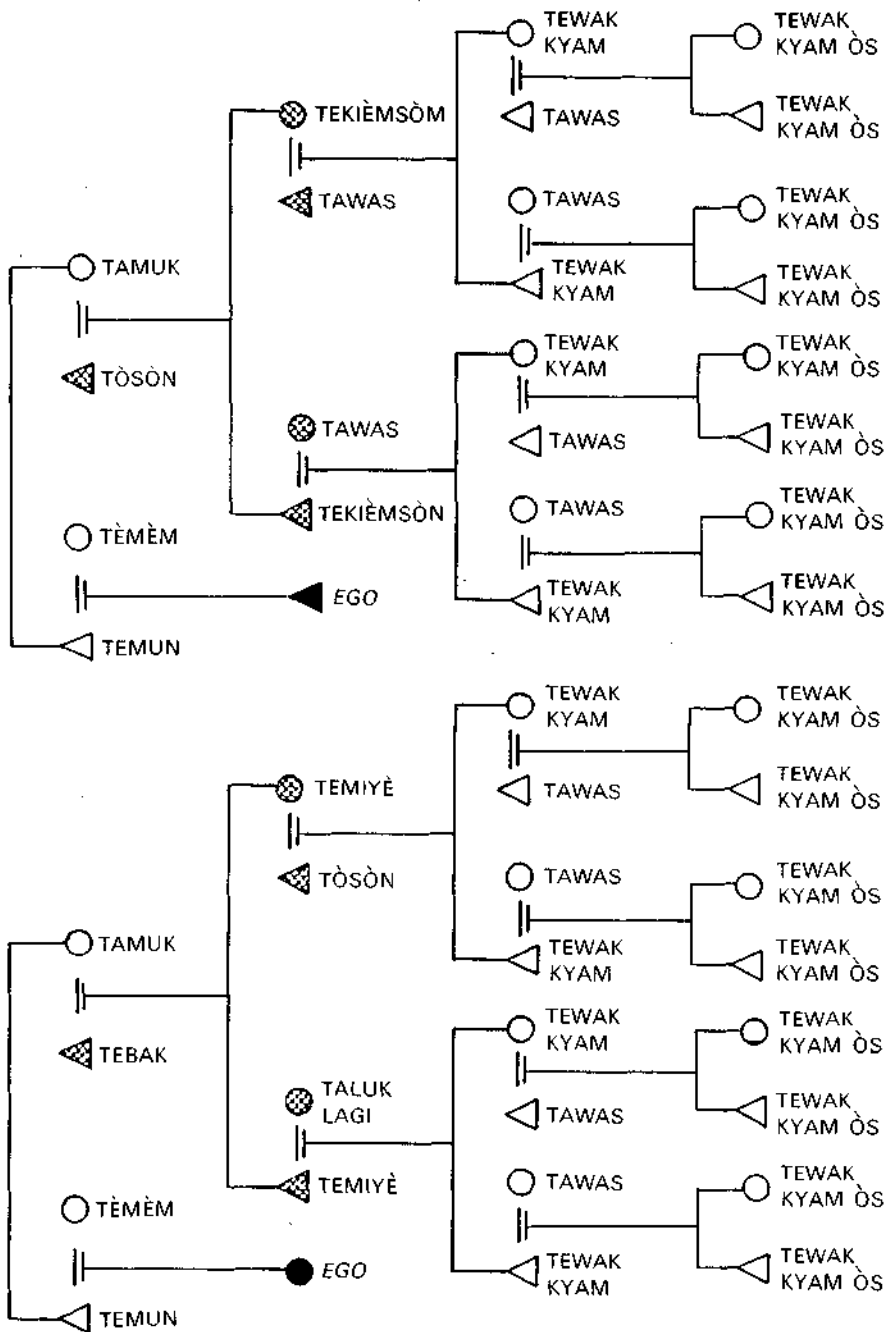


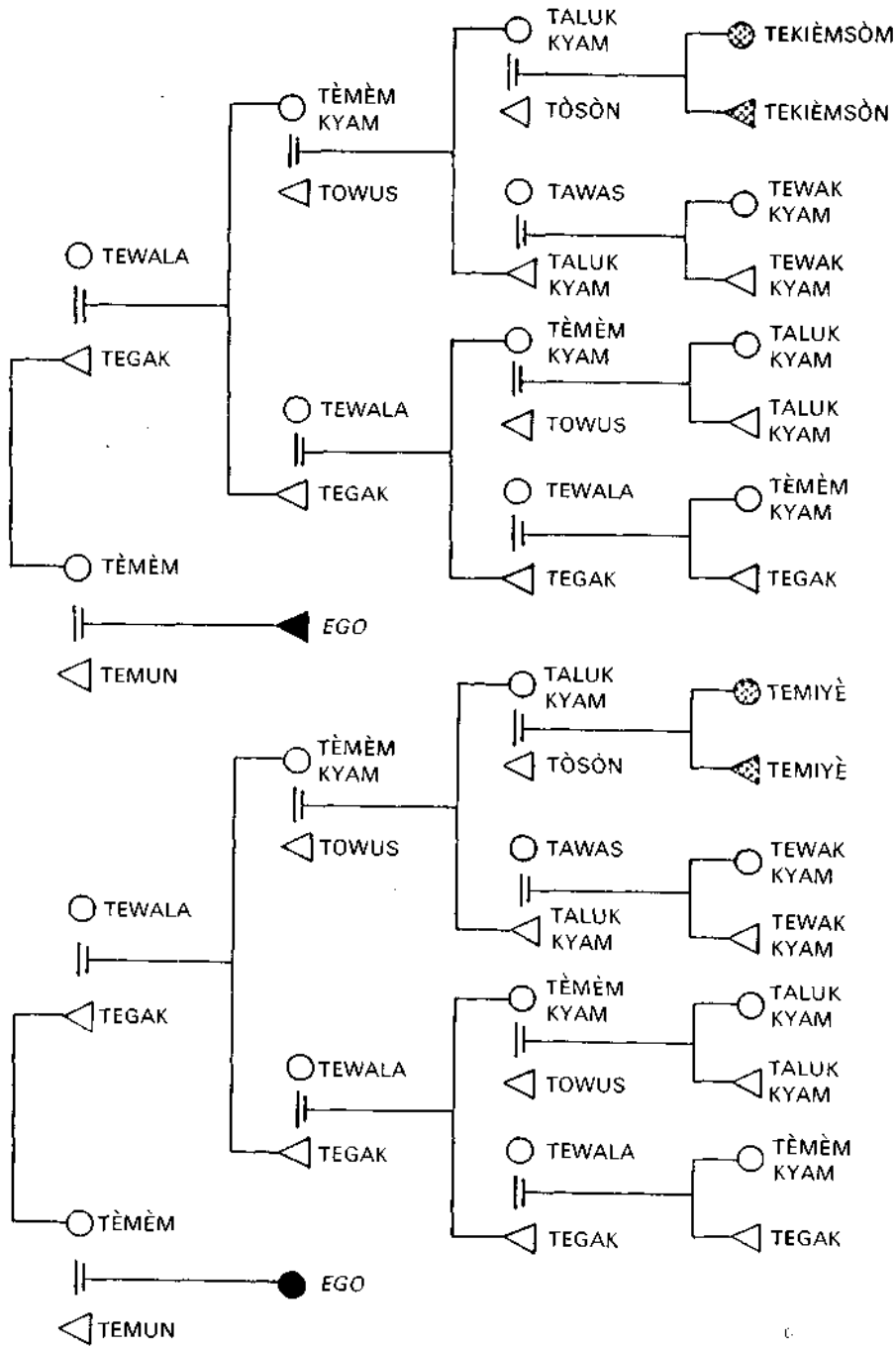


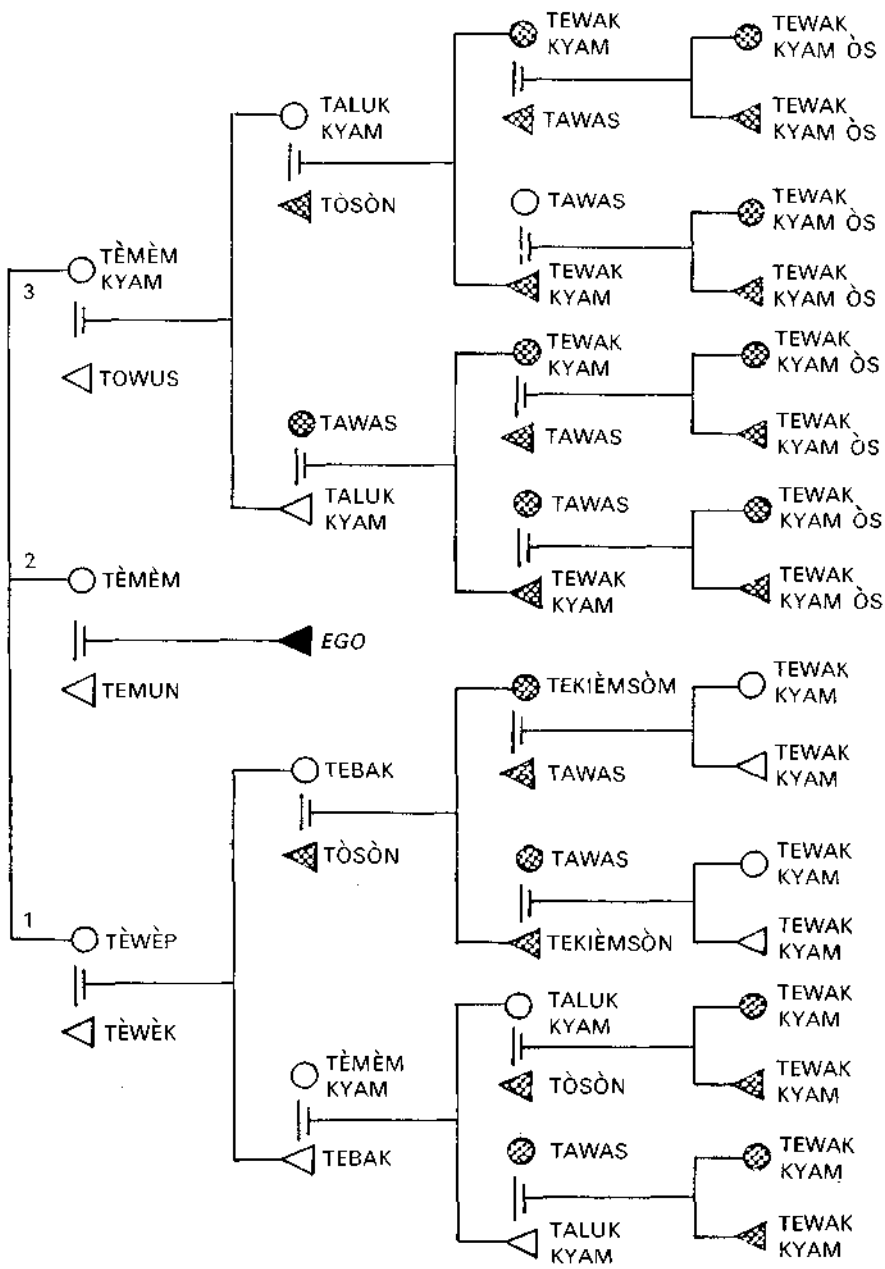






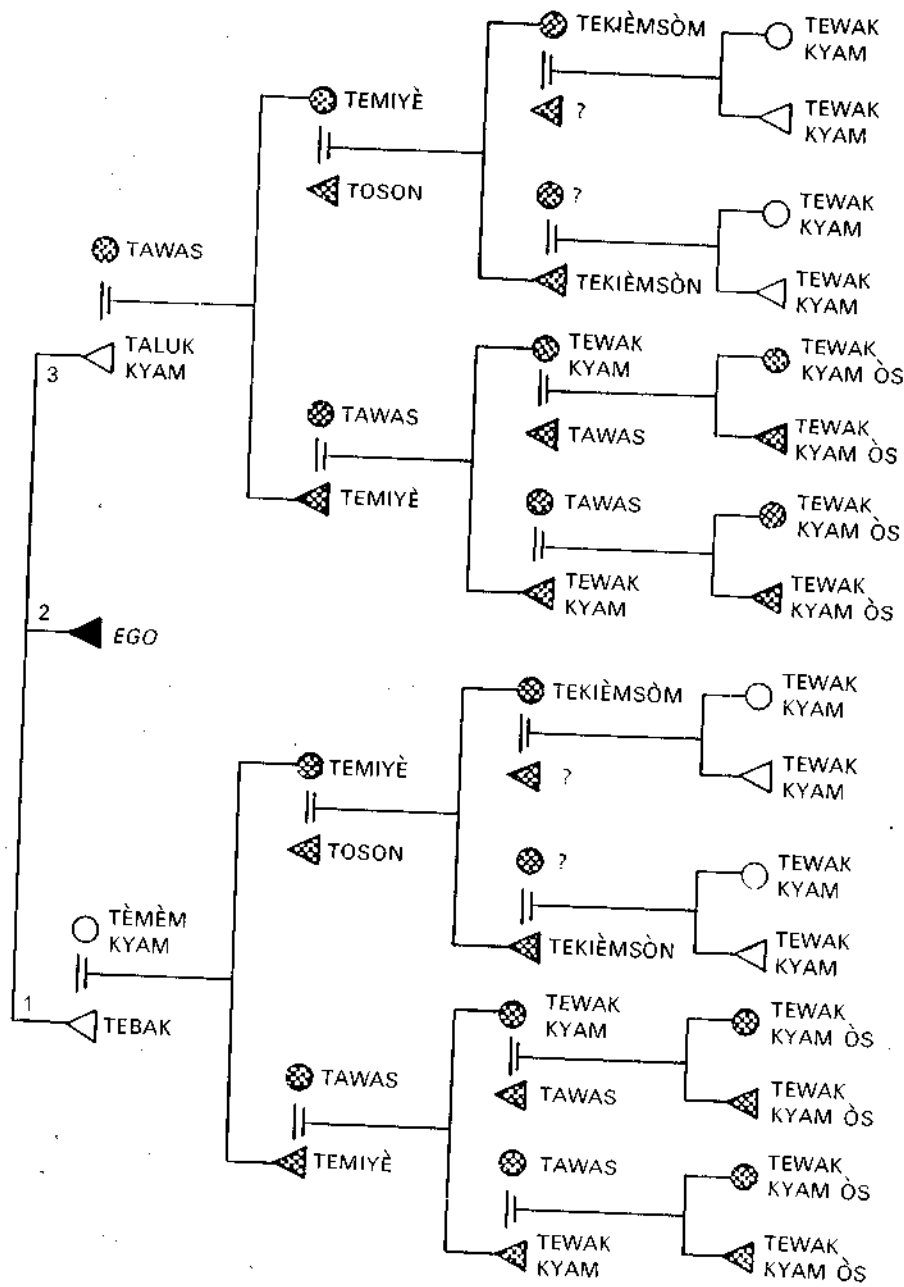




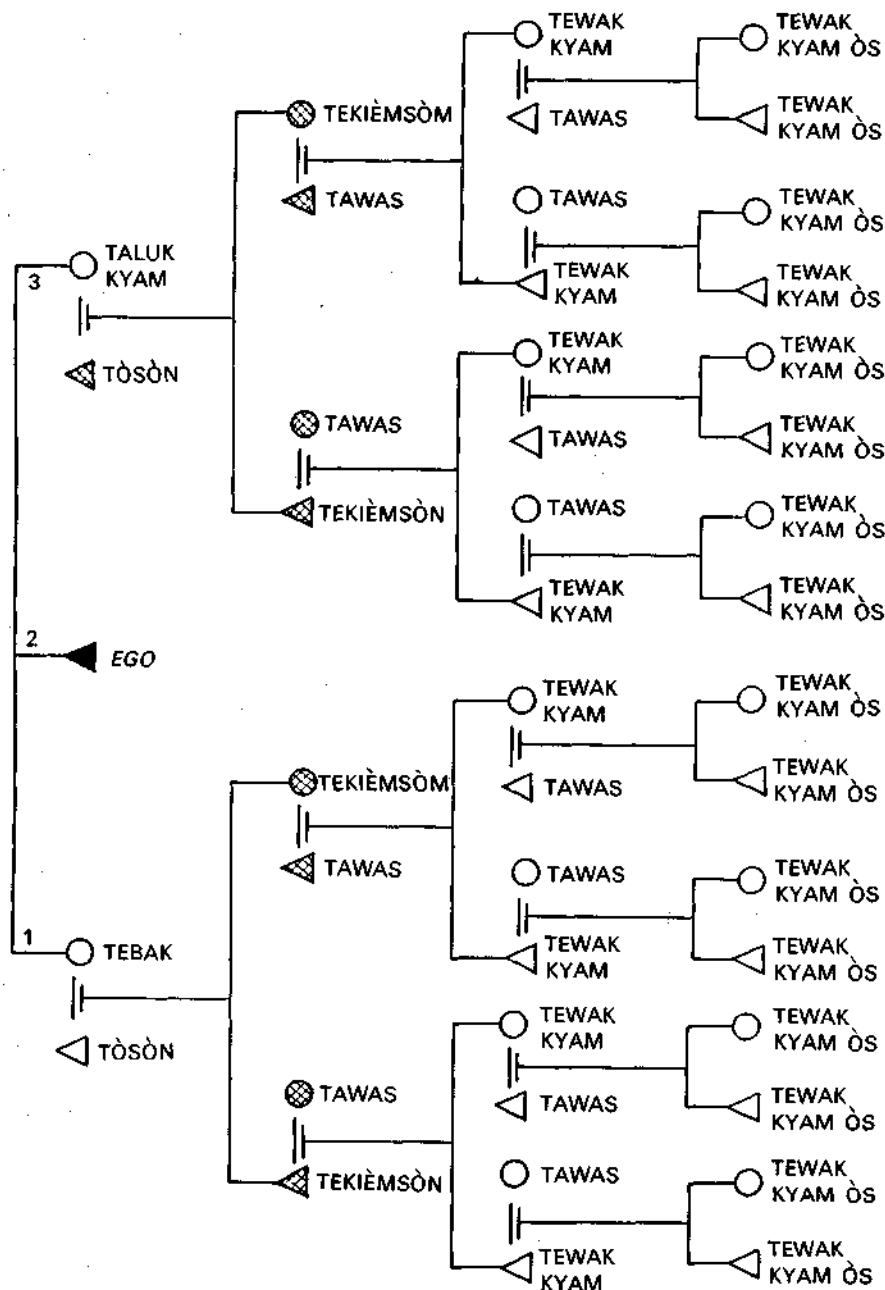


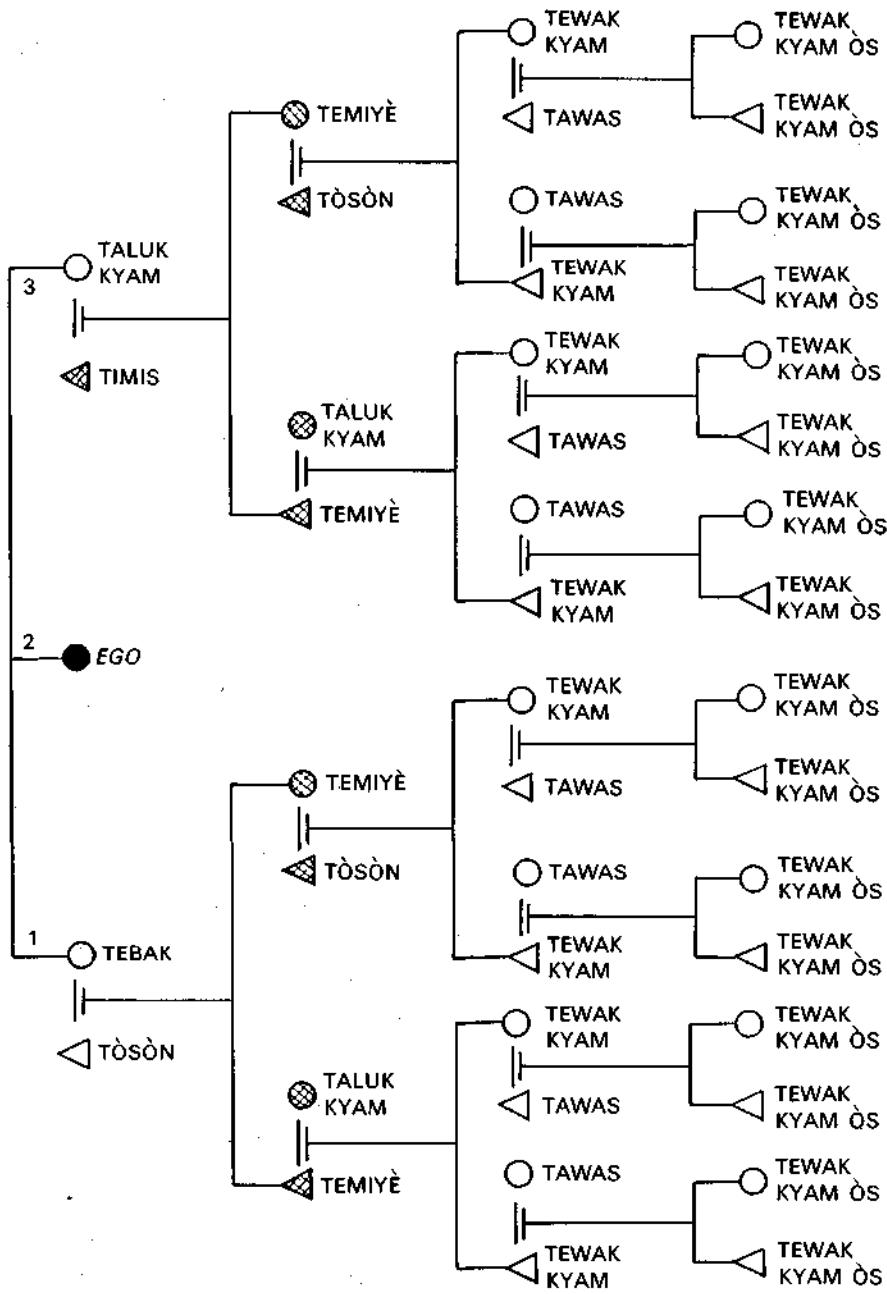












**Bijlage 12 : Cijfermatige groei van de Evangelisch Christelijke Kerk [ Bron : Kamma 1976, II : 822 ]**

| Jaartal                 | 1880   | 1905    | 1907    | 1909 | 1914    | 1924     | 1942     | 1946       | 1956   | 1966      | 1972       |
|-------------------------|--------|---------|---------|------|---------|----------|----------|------------|--------|-----------|------------|
| Zend. Pred. Pdt.        | 4      | 4       | 4       | 3    | 5       | 12       | 14       | 9          | 48     | 102       | 77         |
| Onderwijzer-voorg.      | 1      | 2       | 5       | 26   | 108     | ca. 150  | ca. 300  | ca. 275    | 537    | 806       | 1200       |
| Evangelisten            | 1      | 3       | 4       | 5    | ca. 20  | ca. 30   | ca. 80   | ca. 50     | 186    | ca. 140   | 200        |
| Christenen              | 14(6†) | 260     | ca. 300 | 1192 | 3218    | 40000    | 130000   | ca. 125000 | 134000 | 171983    | ca. 360000 |
| Schoolkinderen          | ca. 60 | ca. 140 | ca. 200 | 1298 | 3342    | ca. 4500 | ca. 6000 | ca. 5000   | 18000  | ca. 20800 | ca. 40000  |
| Zend. posten, ressorten | 4      | 5       | 4       | 2    | 5       | 11       | 12       | 12         | 10     | 11        | 30 classes |
| Gemeenten               | 4      | 5       | 7       | 31   | ca. 120 | ca. 160  | 350      | ca. 325    | 580    | 806       | ca. 900    |



## Bibliografie

ACKERMAN, Ch.

- 1976 Omaha and 'Omaha'. *American Ethnologist* 3(4): 555-572

ANIMUNG, L.

- 1984 Sistem Pemerintahan Tradisional Masyarakat Kalabra. Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya  
1986 Pola Kepemimpinan Tradisional Masyarakat Kalabra di Kecamatan Be-rauer, Kabupaten Sorong, Irian Jaya. Jayapura. [Scriptie]

ANALECTA O.S.A.

- 1986 *Irian Jaya op weg naar morgen*. Utrecht: Nederlandse Analecta O.S.A. [Infoblad Nederlandse Augustijnen]

ANONYMUS

- 1954 De kain timoer van de Vogelkop. *Het B.B.-Blad* 2(3): 6-10 [Interne Voorlichting van de Dienst van Binnenlandse Zaken]

ARFAN, H.

- 1983 Peranan Pemerintah Tradisional Kepulauan Raja Ampat Waktu Dulu. In: Masinambow 1983: 209-216

BAAL, J. van

- 1986 'Er is maar een soort geweten en dat is een *kwaad* geweten'. *NRC Handelsblad* 25-1-1986 [Bijvoegsel], pp. 3-5

BARNES, J.A.

- 1962 African Models in the New Guinea Highlands. *Man* 62(2): 5-9

BARNES, R.H.

- 1984 *Two Crows Denies It: a History of Controversy in Omaha Sociology*. Nebraska: University Press

BARNETT, H.G.

- 1959 Peace and Progress in New Guinea. *American Anthropologist* 61: 1013-1019

BERG, L.Y. VAN DE

- 1974 Sejarah Gereja Katolik di Wilayah Keuskupan Jayapura dan Keuskupan Manokwari. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia* (Deel 3a). Jakarta: Kantor Waligereja Indonesia, pp. 663-714

BERRY, K. & BERRY, C.

- 1987 A Survey of some West Papuan Phylum Languages. *Workpapers in Indonesian Languages and Cultures* 4: 25-80

## BEZEMER, T.J.

- 1921 *Beknopte encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*. Leiden: Brill / 's-Gravenhage: Nijhoff / Batavia: Kolff

## BIJLMER, H.J.T.

- 1938 *Naar de achterhoek der aarde: de Mimika-expeditie naar Nieuw Guinea*. Amsterdam: Scheltens & Gillay

## CAPETTI, F.J.M.

- 1958- '60 Kain-timoer gegevens uit de Maandverslagen van de Controleur van Teminaboean, F.J.M. Capetti, over de jaren 1958, 1959 en 1960. [Getypt]

## CLERCQ, F.S.A. DE

- 1889 Het gebied der Kalana fat of vier Radja's in Westelijk Nieuw-Guinea. *De Indische Gids* 11(2): 1297-151
- 1893 De west- en noordkust van Nederlandsch Nieuw-Guinea: proeve van beschrijving volgens de mededeelingen en rapporten van reizigers en ambtenaren en naar eigen ervaringen. *Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap* 10: 151-219; 438-465; 587-649; 841-884; 981-1021

## CODERE, H.

- 1950 *Fighting with Property: a Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792-1930*. Seattle: University of Washington Press

## COWAN, H.K.J.

- 1953 *Voorlopige resultaten van een ambtelijk taalonderzoek in Nieuw-Guinea*. 's-Gravenhage: Nijhoff

## CROCKETT, C.

- 1942 *The House in the Rain Forest*. London: Hutchinson

## ELMBERG, J.E.

- 1955 Field Notes on the Mejbrat People in the Ajamaru District of the Bird's Head (Vogelkop), Western New Guinea. *Ethnos* 20 (1): 3-102
- 1959 Further Notes on the Northern Mejbrats (Vogelkop, Western New Guinea). *Ethnos* 25(1&2): 70-80
- 1965 The Popot Feast Cycle: Acculturated Exchange among the Mejbrat Papuans. *Ethnos* 30 (supplement): 1-172
- 1966 Name and Solidarity. *Ethnos* 31 (supplement): 42-55
- 1968 *Balance and Circulation: Aspects of Tradition and Change among the Mejbrat of Irian Barat*. Stockholm: Ethnographical Museum

## EYDE, D.B. &amp; POSTAL, P.M.

- 1961 Avunculocality and Incest: the Development of Unilateral Cross-Cousin Marriage and Crow-Omaha Kinship Systems. *American Anthropologist* 63(4): 747-771



## FAUTNGIL, C.

- 1984 Situasi Kebahasaan di Pulau Salawati. Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya
- 1985 Kata Ganti Orang Bahasa Moi. Manado: Seminar Penelitian Indonesia Bagian Timur

## FLASSY, D.A.L.

- zj. Names and Naming Symbols: the Case in Tehit and Adjacent Areas, Irian Jaya. A Linguistic-Anthropological Study. Jayapura. [Getypt]
- 1984 Sebuah Catatan tentang Fonologi Bahasa Mooi (Irian Jaya). Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya

## FLASSY, D.A.L. &amp; STOKHOF, W.A.L.

- 1979 A Note on Tehit (Bird's Head - Irian Jaya). *Miscellaneous Studies in Indonesian and Languages of Indonesia*. Part 6. A. Halim (ed.). Jakarta: NUSA, pp. 35-83
- 1982 Pengamatan Sepintas Keadaan Kebahasaan di Kepala Burung (Irian Jaya). *Pelangi Bahasa: Kumpulan Esai yang Dipersembahkan kepada Prof. J.W.M. Verhaar, S.J. H. Kridalaksana & A. M. Moeliono* (eds). Jakarta: Bhratara, pp. 150-192

## FOX, R.

- 1981 (1967) *Kinship and Marriage: an Anthropological Perspective*. Harmondsworth: Penguin Books

## GAIKHORST, V.

- 1981 *Indonesisch textiel: vervaardiging en gebruik*. Leeuwarden: Gemeentelijk Museum Het Prinsessehof

## GOOT, S. van der

- 1938- Enkele ethnografische bijzonderheden over de bevolking van het N.W.  
'39 deel van de 'Vogelkop'. *Tijdschrift Nieuw-Guinea* 3: 414-422

## GREGORY, C.A.

- 1982 *Gifts and Commodities*. London: Academic Press

## HAENEN, P.

- 1984a 'Eis veel en snel, maar geef weinig en traag': ceremoniële doekenruil in de Vogelkop van Irian Jaya. *Antropologie en ideologie*. T. Lemaire (ed.). Groningen: Konstapel, pp. 203-232
- 1984b Penelitian Antropologi-Sejarah tentang Ekonomi Gengsi dari Kain Timur pada Suku-bangsa Moi di Kepala Burung, Irian Jaya. Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya
- 1987a Enkele historische overwegingen met betrekking tot de Moi samenleving: brief aan Jan Pouwer. *Sporen in de antropologie: liber amicorum Jan*

- Pouwer, P. van der Grijp & T. Lemaire & A. Trouwborst (eds). Nijmegen: Instituut voor Culturele en Sociale Antropologie, pp. 79-91*
- 1987b Zending, 'beschaving' en doekenruil bij de Moi van Irian Jaya. *Processen van kolonisatie en dekolonisatie in de Pacific: onderzoek en verkenning*. A. Borsboom & J. Kommers (eds). Nijmegen: Instituut voor Culturele en Sociale Antropologie, pp. 244-264
- 1987c Ceremoniële doekenruil bij de Moi van Irian Jaya. *Orion* 3 (6): 4-8
- 1988a 'Ik huw mijn kleine moeder': bruidencirculatie bij de Moi van Irian Jaya. *Orion* 4(1): 10-15
- 1988b Marriage Alliance among the Moi of Irian Jaya (Indonesia). *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 144(4): 464-477; ook in *Irian: Bulletin of Irian Jaya* 17 (1989): 77-87
- 1989 Weefsels van wederkerigheid bij de Moi van Irian Jaya. *Liber amicorum A.A. Trouwborst: antropologische essays*. A. Borsboom, J. Kommers & C. Remie (eds). Nijmegen: Instituut voor Culturele en Sociale Antropologie, pp. 124-138
- HAENEN, P. & POWER, J. (eds)
- 1989 *Peoples on the Move: Current Themes of Anthropological Research in New Guinea*. Nijmegen: Centre for Australian and Oceanic Studies
- HAGA, A.
- 1884 *Nederlandsch Nieuw Guinea en de Papoesche eilanden: historische bijdrage* (2 delen). Batavia: Bruining / 's-Gravenhage: Nijhoff
- HELD, G.J.
- 1951 *De Papoea: cultuurimprovisator*. 's-Gravenhage: Van Hoeve
- HÉRITIER, F.
- 1981 *L'exercice de la parenté*. Paris: Seuil
- HILLE, J.W. VAN
- 1905- Reizen in West-Nieuw-Guinea. *Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijks-*  
'07 *kundig Genootschap* 22: 233-330; 23: 451-540; 24: 547-634
- HONNEF, J.P.
- 1956 Rapport betreffende het gebruik van Vunija Migair in de Mejbrat samenleving (naar gegevens verkregen tijdens een onderzoek in de dorpen Ajamaroe, Kamboeaja en Djitmau). [Getypt]
- JOSSÉLIN DE JONG, J.P.B. DE
- 1935 *De Maleische archipel als ethnologisch studieveld*. Leiden: Ginsberg
- 1970 (1952) *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*. Leiden: Brill

## JOSSELIN DE JONG, P.E. DE

- 1984 A Field of Anthropological Study in Transformation. *Unity in Diversity: Indonesia as a Field of Anthropological Study*. P.E. de Josselin de Jong (ed.). Dordrecht: Foris, pp. 1-10
- 1985 Het begrip 'anthropologisch studieveld'. *Een interdisciplinaire benadering van Indonesië als anthropologische studieveld*. P.E. de Josselin de Jong (ed.). Leiden: Instituut voor Culturele Antropologie & Sociologie der Niet-Westerse Volken, pp. 1-21

## KAMMA, F.C.

- z.j. a Nè Moi: etnografische aantekeningen [3 schriften]
- z.j. b Dalmoes Moi: mythen [2 schriften]
- z.j. c 'Kain timur': getypte etnografische gegevens [1 map]
- z.j. d *Soal Maskawin dan Pernikahan diTanah Kita*. Biak: Penerbitan Balai Buku G.K.I.
- 1934 Voorlopige woordenlijst der Moitaal naar de blanco Woordenlijst van Holle '31. [Getypt]
- 1941 Amoelagilala: over de oorsprong van ziekte en dood volgens de Moi-Papoea's. *De Opwekker* 86: 332-341
- 1947-  
'49 De verhouding tussen Tidore en de Papoeese eilanden in legende en historie. *Indonesië* 1: 361-370, 536-559; 2: 177-187, 256-275
- 1951-  
'52 Verslag van een bezoek aan de Karoners en de beklimming van het Tamrau-gebergte (Vogelkop, N.-Nieuw-Guinea) van 23 juli-7 augustus 1934. *Tijdschrift Nieuw-Guinea* 12: 1-8, 47-49, 102-111
- 1953a Zending. In: Klein 1953, I: 82-159
- 1953b (ed.) *Kruis en Korwar: een honderdjarig waagstuk op Nieuw Guinea*. Den Haag: Voorhoeve
- 1954 *De messiaanse Korëri-bewegingen in het Biaks-Numfoorse cultuur gebied*. Den Haag: Voorhoeve
- 1961a Adat Bangsa Moi mengenai Pernikahan. Hollandia. [Getypt]
- 1961b Huwelijkszaken Teminabuan-Tehit. Hollandia. [Getypt]
- 1961c Spontane acculturatie op Nieuw Guinea. *De Heerbaan* 14(1&2): 4-30
- 1970 A Spontaneous 'Capitalist' Revolution in the Western Vogelkop Area of West Irian. *Anniversary Contributions to Anthropology: Twelve Essays*. Leiden: Brill, pp. 132-142
- 1975-  
'78 *Religious Texts of the Oral Tradition from Western New-Guinea (Irian Jaya)*. Part A: *The Origin and Sources of life*. Part B: *The Threat to Life and its Defence against 'Natural' and 'Supernatural' Phenomena*. Leiden: Brill

- 1976 *Dit wonderlijke werk (2 delen)*. Oegstgeest: Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk
- 1982 The Incorporation of Foreign Culture Elements and Complexes by Ritual Enclosure among the Biak-Numforese. *Symbolic Anthropology in the Netherlands*. P.E. de Josselin de Jong & Erik Schwimmer (eds). The Hague: Nijhoff, pp. 43-84
- KAMMA, F.C. & KOOLJMAN, S.  
1973 *Romawa Forja: Child of the Fire; Iron Working and the Role of Iron in West New Guinea (West Irian)*. Leiden: Brill
- KAPITEN LAUT, A.S.  
1982 Data Masalah Maskawin/Perkawinan Moi Asli, Kabupaten Daerah Tingkat II Sorong: Pelaksanaan Hasil Musyawarah Adat tgl.12/3/71. Sorong. [Gestencild]
- KLEIN, W.C. (ed.)  
1953 *Nieuw Guinea: de ontwikkeling op economisch, sociaal en cultureel gebied, in Nederlands en Australisch Nieuw Guinea (3 delen)*. 's-Gravenhage: Staatsdrukkerij- en Uitgeverijbedrijf
- LANE, R. & LANE, B.  
1959 On the Development of Dakota-Iroquois and Crow-Omaha Kinship Terminologies. *Southwestern Journal of Anthropology* 15 (3): 254-265
- LEEDEN, A.C. VAN DER  
1960 Social Structure in New Guinea. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116 (1): 119-149  
1970 Australia and Melanesia: Propositions regarding Comparative Research. *Anniversary Contributions to Anthropology: Twelve Essays*. Ethnological Society W.D.O. Leiden: Brill, pp. 78-91  
1982a (ed.) Kerangka Dasar Penelitian Multi Disipliner Daerah Kepala Burung. Jayapura: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan & Universitas Cenderawasih. [Getypt]  
1982b Laporan Pilot Studi di Daerah Moi (Sorong). [Getypt]  
1983 The Raja Ampat Islands: a Mythological Interpretation. In: Masinambow 1983: 217-245  
1989 The Myth of Wawage. In: Haenen & Pouwer 1989: 102-136
- LEMAIRE, T.  
1985 De 'homo economicus' tussen ruil en uitwisseling : enkele beschouwingen rond de economische antropologie. *Antropologische Verkenningen* 4 (2): 77-106

## LEUPE, P.A.

- 1875 De reizen der Nederlanders naar Nieuw-Guinea en de Papoesche eilanden in de 17e en 18e eeuw. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 3e volgrees / 10e deel, pp. 1-162; 175-311

## LÉVI-STRAUSS, Cl.

- 1965 The Future of Kinship Studies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965*, pp. 13-22
- 1967 (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton
- 1974 (1945) L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 37-62

## LOGCHEM, J.Th. VAN

- 1963 *De Argoeniërs: een Papoea-volk in west Nieuw-Guinea*. Utrecht: Schotanus en Jens

## LOUNSBURY, F.G.

- 1964 A Formal Account of the Crow- and Omaha-type Kinship Terminologies. *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*. W.H. Goodenough (ed.). New York: McGraw-Hill, pp. 351-393

## MANSOBEN, J.R.

- 1983 Sistem Politik di Salawati Selatan, Raja Ampat. In: *Masinambow 1983: 173-209*

## MASINAMBOW, E.K.M.

- 1980 (ed.) *Halmahera dan Raja Ampat: Konsep dan Strategi Penelitian*. Jakarta: LEKNAS-LIPI
- 1981a Project Halmahera and Raja Ampat. A Short Status Report. Jakarta. [Getypt]
- 1981b A Proposal for a Multidisciplinary Research Project on the Peoples and Cultures of the Bird's Head Area, Irian Jaya. Jakarta. [Getypt]
- 1983 (ed.) *Halmahera dan Raja Ampat sebagai Kesatuan Majemuk: Studi-Studi terhadap suatu Daerah Transisi*. Jakarta: LEKNAS-LIPI

## MAUSS, M.

- 1978 (1923-'24) Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, pp. 145-279

## MCKINLEY, R.

- 1971 Why do Crow and Omaha Kinship Terminologies Exist? A Sociology of Knowledge Interpretation. *Man* 6: 408-426

## MELLASSOUX, Cl.

- 1979 (1975) *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero

## MEYER, F.E.

- 1955 Legende van de Radja's van de Radja-Ampat. *Het B.B.-Blad* 3 (1): 32-38. [Interne Voorlichting van de Dienst van Binnenlandse Zaken]

## MIEDEMA, J.

- 1984 *De Kebar 1855-1980: sociale structuur en religie in de Vogelkop van West-Nieuw-Guinea*. Dordrecht: Foris
- 1986 *Pre-capitalism and Cosmology: Description and Analysis of the Meybrat Fishery and Kain Timur Complex*. Dordrecht: Foris
- 1988a Anthropology, Demography and History: Shortage of Women, Intertribal Marriage Relations and Slave Trading in the Bird's Head of New Guinea. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 144 (4): 494-509
- 1988b Warfare and Exchange: the Bird's Head of Irian Jaya in a Historical and Structural Comparative Perspective. Jayapura: Second Seminar on Research in Eastern Indonesia
- 1988c Kebudayaan, Agama Adat, Gereja dan Injil dalam Perspektif Perkembangan. *Dengan Segenap Hatimu*. F. Duim & D. Sulistyono (eds). Jayapura: GKI, pp. 47-61
- 1989a Demography, Genealogy and History: Inter-Tribal Marriage Relations in the Bird's Head of New Guinea. In: Haenen & Pouwer 1989: 137-164
- 1989b The West New Guinea Akari: Beyond Rule and Reality. *Women, Migrants and Tribals: Survival Strategies in Asia*. G.K. Lieten & O. Nieuwenhuys & L. Schenk-Sandbergen (eds.). New Delhi: Manohar Publications
- 1990a Trade, Migration and Exchange: the Bird's Head Peninsula of Irian Jaya in a Historical and Structural Comparative Perspective. Hawai'i: ASAO Seminar on Migration and Cultural Change
- 1990b Anthropologists, Missionaries and the 'Ethnographic Present': the Confrontation between Native and Christian Religious Representations in West New Guinea. *The Ambiguity of Rapprochement: Reflections of Anthropologists on their Controversial Relationship with Missionaries*. R. Bonsen & H. Marks & J. Miedema (eds.). Nijmegen: Focaal

## MOORE, S.F.

- 1963 Oblique and Asymmetrical Cross-Cousin Marriage and Crow-Omaha Terminology. *American Anthropologist* 65 (2): 296-311

## OSOK, E.

- 1951 Karangan dan Pengadjaran serta Soesoenan Fasal<sup>2</sup> jg. Penting dalam Hal Memakai Harta-Harta. Saoka. [Getypt]
- 1958 Asal Usulnya Bangsa Mooi dan Asal Mulanya Harta Dipakai. Kala-saman. [Getypt]

- 1982 Tentang Adat Perkawinan Orang Mooi-dan Mas-Kawin Kain Timur di Kepala Burung (IRJA). Ujung Pandang. [Getypt]
- POUWER, J.
- 1955 *Enkele aspecten van de Mimika-cultuur (Nederlands Zuidwest Nieuw Guinea)*. 's-Gravenhage: Staatsdrukkerij- en Uitgeversbedrijf
- 1957 Het vraagstuk van de kain timoer in het Mejbrat-gebied (Ajamaroe-meren). *Nieuw-Guinea Studiën* 1 (4): 295-319
- 1960 Bestaansmiddelen en sociale structuur in de oostelijke Vogelkop. *Nieuw-Guinea Studiën* 2 (1): 11-27
- 1966 Toward a Configurational Approach to Society and Culture in New Guinea. *The Journal of Polynesian Society* 75 (3): 267-286
- 1974 The Structural-Configurational Approach: a Methodological Outline. *The Unconscious in Culture: the Structuralism of Claude Lévi-Straus in Perspective*. I. Rossi (ed.). New York: Dutton, pp. 238-255
- 1982 Een vergeten volk? Om de toekomst van Irian Jaya. Nijmegen. [Getypt]
- 1986 Veldwerk en theorievorming in Melanesië en Polynesië: een persoonlijke verantwoording en visie. *Traditie in verandering: Nederlandse bijdragen aan antropologisch onderzoek in Oceanië*. M. van Bakel, A. Borsboom & H. Dagmar (eds.). Leiden: DSWO-Press, pp. 41-56
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.
- 1950 Introduction to *African Systems of Kinship and Marriage*. A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde (eds). London: Oxford University Press, pp. 1-85
- RHILJN, M. VAN
- 1960 Initiatierituelen in de Vogelkop. Hollandia. [Gestencild]
- ROBIDÉ VAN DER AA, P.J.B.C.
- 1879 *Reizen naar Nederlandsch Nieuw Guinea ondernomen op last der Regeering van Nederlandsch-Indië in de jaren 1871, 1872, 1865-1876 door de Heeren P.van der Crab en J.E. Teysmann, J.G.Coorengelen A.J.Langeveldt van Hemert en P.Swaan met geschied- en aardrijkskundige toelichtingen*. 's-Gravenhage: Nijhoff
- ROUFFAER, G.P.
- 1908 De Javaansche naam 'Seran' van Z.W. Nieuw Guinea vóór 1545; en een rapport van Rumphius over die kust van 1684. *Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap* 25: 308-347
- 1915 Oudjavaansche eilandnamen in de Groote Oost: Sérgili, Seran (Çeran), Boeroe (Hoetan Kadali). *Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap* 32: 642-649

## RUMAINUM, F.J.S. (ed.)

- 1966 Sepuluh Tahun G.K.I. Sesudah Seratus Satu Tahun Zending di Irian Barat. Sukarnopura: Kantor Pusat G.K.I.

## SANGGENAFA, N.

- 1984a Sistem Tukar Menukar Kain Timur pada Orang Karon. Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya
- 1984b Sistem Tukar Menukar Kain Timur pada Orang Karon di Daerah Kepala Burung, Irian Jaya. Jakarta. [Scriptie]
- 1985 Tukar Menukar Kain Timur dan Perkawinan pada Orang Karon. Manado: Seminar Penelitian Indonesia Bagian Timur
- 1989 Kain Timur and the Payment of Fines. In: Haenen & Pouwer 1989: 175-187

## SCHOORL, J.M.

- 1979 *Mensen van de Aifat: ceremoniële ruil en sociale orde in Irian Jaya - Indonesia*. Nijmegen. [Dissertatie]

## STOKHOF, W.A.L. (ed.)

- 1983 *Holle Lists: Vocabularies in Languages of Indonesia*, vol. 5/2 Irian Jaya: Papuan Languages, Northern Languages, Central Highlands Languages. *Pacific Linguistics D-53*: part VII, 3-30

## STOKHOF, W.A.L. &amp; FLASSY D.A.L.

- 1985 A Recently Discovered M(o)oi Vocabulary in the National Museum (Jakarta). *Pacific Linguistics A-63*: 53-130

## TROUWBORST, A.A.

- 1978 Reciprocity, Gift Exchange and Trade in Dutch Structuralist Anthropology. *The Nature of Structure*. Leiden: Institute of Cultural and Social Studies
- 1984 Het begrip 'volk' in de culturele antropologie. *Aspecten van staat en maatschappij in Afrika*. W. van Binsbergen & G. Hesselings (eds). Leiden: African Studies Centre

## VALENTIJN, F.

- 1856 (1726) *Oud en nieuw Oost-Indiën*. S. Keijzer (ed.). 's-Gravenhage: Susan

## VAN DALE

- 1984 (1864) *Groot woordenboek der Nederlandse taal*. Utrecht / Antwerpen: Van Dale Lexicografie

## VOORHOEVE, CL.

- 1975 West Papuan Phylum Languages on the Mainland of New Guinea: Bird's Head (Vogelkop) Peninsula. *New Guinea area Languages and Language Study. Vol.1: Papuan Languages and the New Guinea Linguistic Scene*. [Pacific Linguistics C-38]. S.A. Wurm (ed.), pp. 717-728



- 1984 Comparative Linguistics and the West Papuan Phylum. Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya
- 1989 The Masked Bird: Linguistic Relations in the Bird's Head Area. In: Haenen & Pouwer, 1989: 78-101
- WANANE, T.  
zj. Makna Kain Timur dalam Kehidupan Masyarakat Tehit di Daerah Kepala Burung, Irian Jaya. Jakarta. [Scriptie]
- 1984 Sistem Kekerabatan, Keturunan, dan Perkawinan pada Orang Tehit. Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya
- WELTER, V.  
1988 *Verwandschaftsterminologie und Sozialorganisation: einige ethnosozilogische Interpretationen der Crow/Omaha-Systeme*. Emsdetten: Gehling
- WERFF, H. VAN DER  
1984 A Preliminary Ethnographic Inquiry into the Position of Women among the Moi People of Irian Jaya. Ambon: Seminar Penelitian Maluku dan Irian Jaya
- 1984- Voortgangsrapporten met betrekking tot het inventariserend onderzoek '87 naar de positie van vrouwen bij de Moi van Irian Jaya. Sorong. [Getypt]
- 1989 Shifting Cultivation, Kain Timur and Suangi in Relation to the Position of Women. In: Haenen & Pouwer 1989: 165-174
- WICHMANN, A.  
1909- *Nova Guinea: Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea* (2 delen). Leiden: '12 Brill
- WITSEN, N.  
1705 *Noord en Oost Tartarye*. Amsterdam: Halma



### Curriculum vitae

Paulus Helena Wynand Haenen werd op 19 september 1952 geboren te Heerlen. Hij behaalde in 1970 het diploma Gymnasium  $\beta$  aan het Maurick College te Vught. Hij studeerde culturele antropologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen en sloot deze studie in 1982 af met als bijvakken cultuurfilosofie en parapsychologie. Na voorbereidend literatuuronderzoek en studie van de Indonesische taal, verrichtte hij in 1984/1985 gedurende 18 maanden veldwerk onder de Moi in de Vogelkop van Irian Jaya. Sinds maart 1991 is hij in Indonesië werkzaam als Jakarta-coördinator van het Irian Jaya Studies Project, opgezet door de Vakgroep Talen en Culturen van Zuid-Oost Azië en Oceanië aan de Rijksuniversiteit te Leiden.





## Vouwbladen

### Genealogische schema's behorend bij Hoofdstuk III

- Vouwblad 1: Ego's kernverwanten [boven: *man* spreekt; beneden: *vrouw* spreekt]
- Vouwblad 2: Ego's kernverwanten [*man* spreekt] en hun (Omaha) expansies
- Vouwblad 3: Ego's kernverwanten [*vrouw* spreekt] en hun (Omaha) expansies
- Vouwblad 4: Ego's afstammingslijn [*man* spreekt] omringd door bruidgevende en bruidnemende groepen
- Vouwblad 5: De (Omaha) reducties van Ego's verwanten [boven: *man* spreekt; beneden: *vrouw* spreekt]
- Vouwblad 6: Een 11-ledig en 4 generaties omvattend alliantiesegment