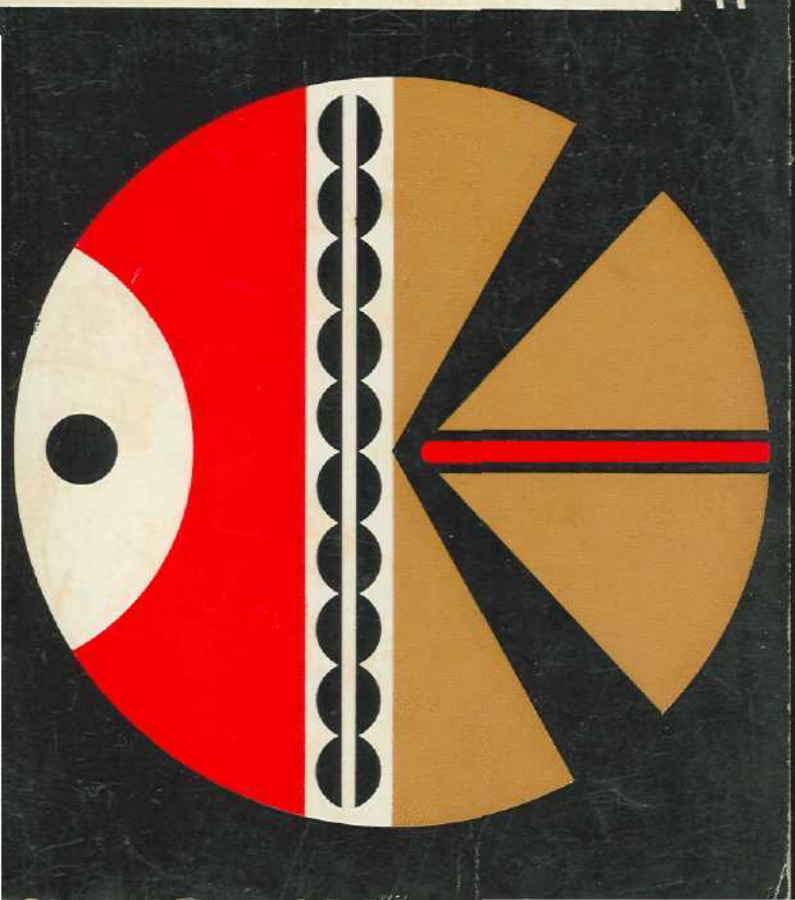
Dr. P. Gregorius

Sociologie van de niet-Westerse volken

verwantschap en huwelijk

PRISMA-COMPENDIA



We worden tegenwoordig steeds meer betrokken in allerlei gebeurtenissen die in andere delen van de wereld plaatsvinden. Hierbij worden wij ons er steeds meer van bewust dat wij verwant zijn aan deze verre volken en samenlevingen, en dit is de oorzaak van onze toenemende belangstelling voor het leven van de zogenaamde niet-Westerse volken. Vroeger was deze belangstelling vooral van commerciële en financiële aard; tegenwoordig is zij veeleer van menselijke, 'existentiële' aard.

Een van de wetenschappen die steeds weer nieuw materiaal aanvoert om deze belangstelling te voeden, is de sociologie van de niet-Westerse volken. Zij beschrijft de sociale verhoudingen in het buiten-Europese cultuurgebied, inzoverre deze niet-Westerse kenmerken vertonen. Zij geeft een wetenschappelijke beschrijving van de autochtone maatschappelijke verhoudingen in tegenstelling tot de culturele (sociale) antropologie, die de maatschappelijke verhoudingen van deze volken vergelijkt met die van de Westerse volken. Het uitgangspunt van de sociologie van de niet-Westerse volken is hierbij dat in de sociale verhoudingen bepaalde grondstructuren te vinden zijn die ook aan het gemeenschapsleven van het Westen ten grondslag hebben gelegen. Deze sociologie opent perspectieven op de algemeen menselijke gedragingen en biedt ons speciaal een bezinning op ons eigen cultuurbezit.

De uitgebreide bibliografie maakt dit werk bovendien uitermate geschikt om het als studieboek te gebruiken.

PRISMA-COMPENDIA

Dr. P. Gregorius

SOCIOLOGIE VAN DE NIET-WESTERSE VOLKEN

PRISMA-COMPENDIA
HET POCKETBOEK
VOOR STUDIE EN PRAKTIJK

REDACTIERAAD
Mevr. Dr. H. A. van den Berg-Noë
H. Bouwmeester / Dr. P. Brommer
Drs. R. H. Houwink / Dr. H. P. H. Jansen
L. M. Japin / Dr. J. A. Vreeswijk
Ir. J. van Zijll

UTRECHT
PRISMA-BOEKEN
ANTWERPEN

DR. P. GREGORIUS

SOCIOLOGIE VAN DE NIET-WESTERSE VOLKEN

VERWANTSCHAP EN HUWELIJK

UTRECHT
PRISMA-BOEKEN
ANTWERPEN

© 1965 by het Spectrum
Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.
No part of this book may be reproduced in any form, by print photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.
Prisma-boeken, Aula-boeken, Marka-boeken en Prisma-compendia worden uitgegeven door Uitgeverij Het Spectrum N.V., Utrecht/Antwerpen.

INHOUD

TEN GELEIDE VAN PROF. DR. H. TH. FISCHER . . . 9

VOORWOORD 11

INLEIDING 15

I. HET GEZIN 31

A. De conjunctieve factor 31

B. De functies 32

C. De betekenis 36

II. HET GENEALOGISCH VERBAND 41

A. De structuur 41
1. De joint family 41
2. De sibbe 44
3. De clan 51
4. De stam 65

B. Het gemeenschapsbesef van de niet-Westerse volken 69
1. De niet-Westerse mens is een gemeenschapsmens . 70
2. De genealogische structuur in het acculturatie-proces 74
3. De houding van de christelijke kerken . . . 77

III. DE VERWANTSCHAP 81

A. Classificatie 81

B. Het bilaterale karakter 87

C. Het unilaterale karakter 88
1. *Patrilineaat of matrilineaat* 89
2. Ambilineaat 91
3. Het dubbel-unilaterale verwantschapsstelsel . . 92

D. Enige huwelijksvormen in verband met de verwantschapsverhoudingen 97
1. Het dienhuwelijk 97
2. Het inlijfhuwelijk 98
3. Het leviraat 99

IV. DE MOEDER 104
A. De verbreiding van de matrilineale verhoudingen . 105
B. De betekenis van de moeder 107
1. De psycho-religieuze verklaring 108
2. De historisch-economische verklaring . . . 112

V. DE NEVEN EN NICHTEN. 115

VI. DE OOM 122
A. Vormen van oomschap 122
B. Het avunculokaat 124
C. Historische en functionele verklaring 130

VII. HET HUWELIJK 134
A. De conjugale en de consanguinische huwelijksstructuur 135
B. Het monogame huwelijk 145
C. Het polygame huwelijk 150
1. Polygamie in strikte zin 150
2. Polykoitie 156

VIII. DE BRUIDSPRIJS 164
A. Het karakter 166
B. De grootte 174
C. Wie dragen bij tot de bruidsprijs en wie ontvangen hem? 177
D. De gewoonterechtelijke gevolgen 179
E. Acculturatie door overheid, missie en zending . . 181

IX. DE EXOGAMIE 190
A. Omvang 190
B. Verklaring 198
1. Eugenetische motieven 198
2. Bevordering van nieuwe relaties 199
3. Het beginsel van wederkerigheid 200
4. Psychologische motieven 201
5. Sociale verhoudingen 201

X. HUWELIJKSKLASSEN 204
A. Soorten en opbouw 204
B. Enige voorbeelden van huwelijksklassen . . . 211
C. Het ontstaan van het systeem 214
1. De cultuurhistorische verklaring 215
2. De functionalistische verklaring 220

NOTEN 224
LITERATUURLIJST 255
REGISTER 269

TEN GELEIDE

Met genoegen voldoe ik aan het verzoek van auteur en uitgever, dit werk van Dr. Gregorius met enkele woorden bij de lezers in te leiden. Ik ben ervan overtuigd dat er velen zullen zijn, die dit helder geschreven boek met profijt zullen raadplegen. Zonder een overmaat van vreemde termen leidt de schrijver als een ervaren docent hen in het voor de westerling soms zo wonderlijke doen en laten van niet-westerse volken in.

Het werk van een beoefenaar van wetenschap bestaat (voor de buitenstaanders wonderlijk genoeg) goeddeels uit het zetten van vraagtekens. Als hij vragen beantwoordt doemen er terstond weer andere vraagtekens op. Dr. Gregorius zet zulke vraagtekens en behandelt vele auteurs, die hetzelfde doen. Oude (ook verouderde) en nieuwe theorieën en hypothesen worden door hem kritisch besproken ter lering van zijn lezers, waaronder er zeker zullen zijn die door zijn rustig betoog in tal van hun 'zekerheden' zullen worden geschokt. De schrijver zal zich dit laatste niet anders hebben gewenst. Hij weet bovendien dat daar, waar hij zelf wél een verklaring gaf, andere sociaal-antropologen deze soms (nog) niet zullen willen aanvaarden.

PROF. DR. H. TH. FISCHER

VOORWOORD

Bij de planning van dit boek stond ik voor een moeilijk dilemma: zou ik de niet-Westerse sociologische verhoudingen beschrijven zoals ze nu feitelijk in het buiten-Europees cultuurgebied worden aangetroffen, óf zou ik de sociologische verhoudingen weergeven juist in zoverre deze niet-Westerse kenmerken vertonen? Ik heb heel beslist voor het laatste gekozen. Omdat in ons universitair onderwijs een apart vak, nl. de 'niet-Westerse sociologie', de sociaal-economische veranderingen in het buiten-Europees cultuurgebied van vandaag bestudeert, heb ik tot titel voor dit werk niet de 'niet-Westerse sociologie' gekozen, maar als cultureel-antropoloog mijn plan tot uitdrukking willen brengen in de nuancering van de titel: Sociologie van de niet-Westerse volken. Het misverstand omtrent en de concurrentie tussen de culturele antropologie en de 'niet-Westerse sociologie' heb ik aldus van het begin af aan willen vermijden!

We kozen dus voor een wetenschappelijke beschrijving van de autochtone maatschappelijke verhoudingen van de schriftloze volken. Ralph L. Beals en Harry Hoyer[1] schrijven in het voorwoord van hun handboek voor volkenkunde: 'Wij hebben de gewone methode in de antropologische literatuur gevolgd en ons aangesloten bij de tegenwoordige tendens om de culturen van de wereld te beschrijven, zelfs waar het duidelijk is dat deze culturen vanwege de moderne contacten niet langer meer in hun oorspronkelijke vorm bestaan. De lezer zal begrijpen dat dit gebruik alleen is toegepast om de vaste lijn en de gemakkelijkheid.'

Ook wij zullen nu en dan niet-Westerse culturen beschrijven die niet meer in hun oorspronkelijke vorm bestaan. Het gemak heeft bij deze opzet in zoverre een rol gespeeld, dat we nu bij de weergave konden steunen op de uitvoerige vakliteratuur, terwijl we in het andere geval waren aangewezen op uitgebreid en recent veldonderzoek, omdat de Europese invloed bij deze zogenaamde 'primitieve' volken met de dag toeneemt.

Zonder de actuele betekenis van de niet-Westerse sociologie ook maar enigszins te kort te doen – integendeel! – heeft toch ook een behandeling van de autochtone cultuur van deze volken grote voordelen. Een dergelijke sociologie van de niet-

Westerse volken bestaat er in het Nederlandse taalgebied tot nu toe niet. Nu de ontwikkelingslanden in Zuid-Amerika, Afrika, Azië en Oceanië steeds meer binnen onze Westerse gezichtskring komen, neemt de belangstelling voor het zo geheel andere maatschappelijke cultuurpatroon van deze volken ongetwijfeld toe. Al zijn de sociologische verhoudingen in hun concrete vormgeving bij vele stammen in de tegenwoordige tijd door het contact met het Westen aan grote verandering onderhevig, toch is het in heel het proces van de *cultural change* en van de acculturatie of transculturatie belangrijk om de oorspronkelijke en eigen verhoudingen te kennen, want daar zal men steeds van uit moeten gaan. Een beschrijving van de sociale kenmerken van de niet-Westerse volken is zelfs niet zonder belang voor de interpretatie van de prehistorische gegevens, want het maatschappelijk karakter van het grijze verleden zal het meest overeenkomen met dat van de schriftloze volken van nu.[2] Tenslotte vinden we in de sociologische verhoudingen van de tegenwoordig nog schriftloze volken bepaalde grondstructuren die ook aan het gemeenschapsleven van het Westen ten grondslag hebben gelegen; de studie ervan biedt dus een bezinning op het eigen cultuurbezit.

Bij de studie van de diverse cultuurelementen van de niet-Westerse volken, zoals de culturele antropologie deze beoefent, is het onderzoek van de maatschappelijke verhoudingen niet alleen belangrijk, maar ook aantrekkelijk.

1. Het maatschappelijk leven bevat meer elementen die aan alle gemeenschappen eigen zijn, dan de andere onderdelen van de cultuur. Overal vindt men vormen van huwelijk en gezin, van gezamenlijk wonen van man en vrouw, van economische en seksuele saamhorigheid, van incest-verboden en gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor de voeding en opvoeding van de kinderen, en overal vormen van bestuur.

2. Bij de wederzijdse betrekkingen tussen deze algemene kenmerken bestaat er op het gebied van de maatschappelijke verhoudingen anderzijds toch een grote beperking van de mogelijke variatie in de vorm. De huwelijksvormen zijn bijv. beperkt tot drie alternatieven: monogamie, polygynie en polyandrie; de normen van de nederzetting zijn beperkt tot vier alternatieven of combinaties ervan, nl. patrilokaat, matrilokaat, avunculokaat of neolokaat, zoals we dit in onze uiteenzetting nog zullen behandelen; de regels van de afstamming laten slechts drie

mogelijkheden toe: patrilineaat, matrilineaat en bilateraat. Bij andere cultuurelementen, bijv. bij de techniek, zijn de mogelijkheden bijna onbegrensd.
3. Op het gebied van de sociologie – en dit wederom in tegenstelling tot de andere cultuurelementen – is de mens gewoonlijk gedwongen een keuze te maken uit de positieve alternatieven. Hij heeft een bepaalde vorm van huwelijk, van familie-organisatie, van verwantschap, afstamming en residentie. Hoe anders ligt zijn keuze op het gebied van de kunst, de politieke organisatievorm of de oorlogvoering! En misschien heeft hij op dit gebied helemaal geen keuze gemaakt.[3]

Als docent voor MO-aardrijkskunde te Tilburg en Eindhoven heb ik nu vijfentwintig jaar de sociologie van de niet-Westerse volken onderwezen; ik beschouw dit boek als een herinnering, een nalatenschap aan de honderden afgestudeerden die mijn colleges hebben gevolgd, maar sindsdien slechts moeilijk de uitgebreide literatuur hebben kunnen bijhouden. Het is eveneens geschreven voor de tegenwoordige studenten in de culturele antropologie en verder voor al degenen die op de hoogte wensen te komen van de specifieke niet-Westerse maatschappelijke verhoudingen. Bij de uitwerking van deze handleiding heb ik mijn gedachten ook laten gaan naar de missionarissen, zendelingen, onderwijzers en sociale werkers in de ontwikkelingsgebieden, voor wie het zeer nuttig is de autochtone maatschappelijke verhoudingen te kennen. Bij hun lofwaardig streven naar een betere geestelijke, sociale en economische welvaart in deze landen werken zij immers noodgedwongen mee aan een diepingrijpende culturele verandering. Met de steun van deze handleiding voor de sociologie van de niet-Westerse volken, kunnen zij de desintegratie-verschijnselen, die hun werk nu eenmaal in het bestaande cultuurpatroon teweeg brengt, wellicht reduceren en in de opvattingen en structuren van de volken, onder wie ze werken, aanknopingspunten vinden voor hun methode en hun arbeid.

Nog een enkele opmerking tenslotte over de wetenschappelijke methode die ik bij mijn onderzoek en stofbehandeling heb toegepast. Ik heb getracht terwille van de lezers die het vak van de culturele antropologie niet meester zijn, de 'eenzijdigheid' van een bepaalde richting zoveel mogelijk te vermijden. Vanzelfsprekend past men in feite altijd een bepaalde methode toe, maar de keuze ervan heb ik afgewisseld en volledig dienstbaar

gemaakt aan de aard van de kwestie die wordt onderzocht. Nu en dan streef ik naar een cultuurhistorische reconstructie. Ik doe dit echter niet vanwege het 'Einmalige' dat in de geschiedenis is vervat en dat trouwens de socioloog maar matig kan interesseren. Ik doe het vanwege de generaliserende tendensen, de *patterns* van het menselijk handelen, zoals deze in de historische visie te ontdekken zijn. Daarbij kunnen deze bijdragen tot een typologie van de menselijke gedragingen in de primitieve gemeenschappen ook van deze tijd. Een bijzondere sociologische waarde krijgen deze 'primitieve' structuren bovendien – zoals we reeds opmerkten – als men bedenkt dat zij ook aan ónze maatschappelijke verhoudingen eenmaal ten grondslag hebben gelegen. Een sociologie van de niet-Westerse volken is dus niet alleen antithetisch aan onze Westerse sociologie, maar opent soms ook onverwachte perspectieven op de algemeen menselijke gedragingen.[4]

In een geestig artikel schrijft mijn Amsterdamse collega prof. A. J. F. Köbben[5]: 'De cultureel-antropoloog is een romanticus, hij heeft van huis uit een romantische voorkeur voor het dorp boven de stad; de primitieve samenleving boven de minder-primitieve; de traditionele samenleving boven de moderne, geaccultureerde.' Dit is inderdaad juist. Afkeurenswaardig is deze houding slechts, wanneer de cultureel-antropoloog een bepaald volk of gebied sociografisch beschrijft; hij geeft dan immers een eenzijdig beeld van de werkelijkheid, indien hij niet de bestaande Westerse invloed erin betrekt. Iets anders ligt het probleem, wanneer men juist de maatschappelijke verhoudingen wil beschrijven in zover ze niet-Westers zijn. Dit is mijn plan.

In de ruime keuze van de onderwerpen heb ik me voor dit boek beperkt tot de vraagstukken rondom *verwantschap en huwelijk*; deze studie zal te zijner tijd worden gevolgd door een werk rondom het thema: *individu en gemeenschap*.

Tilburg, 15 augustus 1964

INLEIDING

De in 1955 overleden culturele antropoloog uit Amerika Ralph Linton legt in zijn belangrijke boek *The Study of Man*[1], meer dan de titel zou doen vermoeden, het zwaartepunt op het cultuurbegrip en de maatschappelijke verhoudingen. Hij geeft een aantal termen en begrippen die, ofschoon uit de algemene sociologie afkomstig, eveneens zeer fundamenteel voor de sociologie van de niet-Westerse volken zijn. We willen deze termen als uitgangspunt nemen voor deze inleiding.

Men kan ongetwijfeld voorop stellen dat de term 'sociale structuur', 'maatschappelijke verhoudingen' een veel omvattende begripsinhoud heeft.[2] De begripsinhoud verschilt allereerst naargelang de auteurs. De term *social structure* in een boek van A. Radcliffe-Brown[3] betekent iets anders dan dezelfde term bijv. in een boek van E. E. Evans-Pritchard.[4] Het begrip verschilt vervolgens in de Westerse en niet-Westerse sociologie. Wellicht nog meer dan op het gebied van de techniek en de economie gaan juist op het gebied van de maatschappelijke verhoudingen het Westen en de niet-Westerse gebieden uit elkaar. Toch is het voor de wetenschapsbeoefening en het wederzijds begrip van groot belang, dat beide tegengestelde polen met elkaar vergeleken worden. Het gemeenschapsleven van de schriftloze volken vertoont immers nog bepaalde *grondstructuren* die in onze Westerse verhoudingen op de achtergrond zijn geraakt, zijn overgroeid, maar die we moeten trachten opnieuw te ontdekken om ons erop te bezinnen.

De studie van de maatschappelijke verhoudingen zoals de culturele antropologie deze beoefent, wordt ook wel zonder meer *sociale antropologie* genoemd. Zij is dan een vergelijkende studie, d.w.z. zij beperkt zich niet tot de autochtone maatschappelijke verhoudingen die de natuurvolken als zodanig eigen zijn (zoals het plan van dit boek is), waarbij men de diverse sociale kenmerken van deze volken vergelijkt om tot classificaties en algemene beschouwingen te komen. Deze 'sociale antropologie' zoals die vooral in de Engelse literatuur van de láátste jaren veelvuldig optreedt, vergelijkt de maatschappelijke verhoudingen van de schriftloze volken voortdurend met die van het Westen. Bovendien gaat deze wetenschap uit van de sociale kenmerken zoals die nú in de niet-Westerse gebieden worden aan-

getroffen, waarbij ook de sociale veranderingen zoals deze onder invloed van het Westen bijna overal plaatsgrijpen, mede in de beschouwing worden betrokken. In zijn boek *Elements of Social Organization*[5] schrijft Raymond Firth: 'De sociale antropologie beoogt een beredenerende, vergelijkende analyse te geven van de wijze waarop de mensen zich nu in sociale omstandigheden gedragen. In deze tijd, nu zo graag *community studies* worden beoefend, hebben ook de Westerse sociologen een grote belangstelling voor de tegenwoordige sociale verhoudingen in de niet-Westerse gebieden.'

Wanneer men echter in de beschrijving van maatschappelijke verhoudingen van deze gebieden ook de *cultural change* betrekken wil, waaraan ze vooral onder invloed van de Westerse penetratie onderhevig zijn, zal men slechts moeilijk, zo niet onmogelijk tot een algemene beschrijving en classificatie kunnen besluiten, omdat juist in deze overgangsperiode de sociale situatie in elk gebied zo heel anders ligt. Het beeld van de sociale verhoudingen in Ghana bijv. is de laatste jaren totaal anders dan in het Portugese Angola en hier verschilt de toestand weer hemelsbreed van die in het Engelse Kenya. Men zou van elk buiten-Europees gebied een aparte situatie-schets omtrent de sociale verhoudingen dienen te geven zoals de Engelse boeken voor de sociale antropologie ook feitelijk doen en men zou moeten afzien van een algemene sociologie van de niet-Westerse volken. Daarom houden we in onze uiteenzettingen bewust afstand van de moderne sociale veranderingen die diverse stammen, de ene meer de andere minder, voortdurend ondergaan. We trachten de maatschappelijke verhoudingen van de niet-Westerse groeperingen op zich na te gaan. George P. Murdock heeft op het vijfde Internationale congres voor antropologie en etnologie te Philadelphia in 1956[6] gezegd: 'If research by its catagories and their criteria proves consistently productive of new knowledge, a typology is validated through its utility.'

De term die we voor de maatschappelijke verhoudingen wel het meest gebruiken, is die van *gemeenschap*. Een gemeenschap is een groep van mensen die bewust samen leven en werken, samen verbonden in een sociale eenheid. Voor een gemeenschap is nodig dat de leden een groepsbewustzijn bezitten en zich in hun gedragingen en hun opvattingen aan elkaar hebben aangepast. Om dit te bereiken, zal een gemeenschap een relatief blijvend karakter moeten dragen; een voetbalelftal voor een be-

paalde wedstrijd samengesteld, kan men moeilijk een gemeenschap noemen. Een gemeenschap heeft steeds een bepaald doel (intrinsiek of extrinsiek): een sociaal, religieus, economisch of politiek doel. Tenslotte heeft een gemeenschap van mensen altijd een concrete begrenzing, het is een groep mensen binnen een geografische ruimte en in een bepaalde tijd.

De sociologen schrijven ex professo over gemeenschappen en *gemeenschapsleven*, de etnologen meer over cultuur en *culturen*. Op de keper beschouwd zijn dit verschillende studie-objecten. Een cultuur veronderstelt een gemeenschap, omdat de cultuur alle voortbrengselen van de lichamelijk-geestelijke werkzaamheid van de mens omvat, die deze uitoefent in de gemeenschap van zijn volk. Omgekeerd is het gemeenschapsleven een deel van de cultuur, want men rekent hiertoe niet alleen de maatschappelijke verhoudingen, maar ook de godsdienst, de economie, de kunst en de technische vaardigheid van de mens, zij het dan ook als gemeenschapswezen. Het betekent dus een verruiming van het gemeenschapsbegrip als men dit met de cultuur zonder meer identificeert, zoals de aanhangers van de Franse sociologische school dit hebben gedaan en zoals men ook bij sommige moderne sociaal-antropologen kan vaststellen.

Wanneer een deel van een gemeenschap toont een eigen beschavingsleven te bezitten, zoals bij ons het Friese volk, spreekt men wel van *subculturen*. Een *plural society* treft men aan in een gebied zonder een gemeenschappelijke homogene beschaving. Er is natuurlijk wel enige gemeenschappelijke binding, bijv. die van de staatsvorm, maar overigens ontbreekt in een meervoudige gemeenschap gewoonlijk de gelijkheid van ras, taal en godsdienst. Suriname is er een voorbeeld van.[7]

Er zijn *natuurlijke gemeenschappen* (familie, volk) en *nuttigheidsgemeenschappen* die we gewoonlijk verenigingen, organisaties noemen, waarbij zich de leden vrij aansluiten uit bepaalde nuttigheidsoverwegingen (een politieke partij, een vakbond, een kerkgenootschap, enz.). De natuurlijke gemeenschappen hebben een *biologische grondslag*. Wanneer men deze eveneens aan een nuttigheidsgemeenschap kan verlenen, wordt deze daardoor aanmerkelijk versterkt en gemakkelijk gecontinueerd. Reeds om deze reden (er zijn natuurlijk nog andere redenen) is het begrijpelijk dat een lichaam als de rooms-katholieke Kerk gemengde huwelijken afraadt want als de gelovigen onder elkaar trouwen en kinderen voortbrengen, wordt alleen al daar-

door het voortbestaan van de religieuze gemeenschap gewaarborgd. Een biologische grondslag treft men ook aan bij groepsvorming op grond van leeftijd of sekse zoals dit in de niet-Westerse sociologie meermalen voorkomt. Behalve op biologische grondslag kan groepsvorming nog plaats vinden op basis van de *residentie* zoals de vorming van dorpen, gehuchten en steden, maar ook de verschijnselen van patrilokaat en matrilokaat. Tenslotte is groepsvorming nog mogelijk op grond van *maatschappelijke motieven*, bijv. afweer, macht, standsbewustzijn, religieuze beleving, enz...[8].

De gemeenschap is de voornaamste drager van de cultuur; individuen komen en gaan, maar de gemeenschap schraagt de cultuur en geeft ze aan volgende generaties door. R. Linton omschrijft in bovenvermeld boek de cultuur als de algemene vorm van aangeleerde gedragingen en van hun resultaten, waarvan de elementen door de leden van de betreffende gemeenschap zijn aanvaard en doorgegeven. Hij spreekt in dit verband zelfs van een social heredity. Dit is natuurlijk alleen in zoverre waar, als de instandhouding van de cultuur steunt op de traditie; van een biologische overerving kan bij cultuur geen sprake zijn, wel bij het instinct van de dieren waardoor bijv. de bijen steeds op dezelfde wijze hun nesten hebben gebouwd. Het proces van de *inculturatie*, nl. van de groei van het individu in de beschaving van zijn gemeenschap, is altijd een proces van langzame individuele bewustwording.

Al is de gemeenschap de drager van de cultuur, toch zijn het de individuen die de beschaving tot stand brengen. Er is tussen individu en gemeenschap een wederzijdse beïnvloeding. Een mens vormt zijn menselijke persoonlijkheid sociologisch door zijn menselijke ervaringen; hierdoor is hij sterk afhankelijk van zijn omgeving, vooral van zijn sociale omgeving.

Weliswaar kan een individu zich in zijn ideeën en opvattingen vrijmaken van zijn omgeving. Uit een gemeenschap met nuttigheidsoverweging kan hij uittreden en een nieuwe gemeenschap vormen. De familie Roosevelt is vroeger uit de Nederlandse samenleving geëmigreerd en heeft in de Verenigde Staten zelfs een belangrijke status verworven. De gebondenheid aan de gemeenschap is niet bij alle culturen even sterk. De schriftloze volken zijn over het algemeen sterker aan hun gemeenschap gebonden en de natuurlijke gemeenschappen spelen er een voornamere rol dan die met nuttigheidsoverwegingen. Deze laatste zijn bij

hen veel minder talrijk dan in onze Westerse georganiseerde maatschappij; een geheim genootschap bijv. is bij hen zulk een gemeenschap uit een nuttigheidsoverweging ontstaan.

In verband met de ingroei van het individu in de cultuur van de gemeenschap maakt R. Linton[9] het volgende onderscheid:

1. *Universals* zijn opvattingen en gebruiken die aan alle leden van de gemeenschap eigen zijn en die daarom door elk individu traditioneel worden overgenomen. Ze worden ook 'constanten' genoemd. Ook de mensheid in haar geheel kent zulke 'universals' zoals het gebruik van de taal of van het vuur. Een subcultuur kan zulke algemene elementen eveneens bezitten die in een andere cultuurgroep niet aanwezig zijn: eigen taal of dialect, eigen stijl in woningbouw, klederdracht enz. Zulk een subcultuur kan vreemde contacten hebben ondergaan die aan de hoofdcultuur zijn voorbijgegaan; zo heeft bijv. het hof en de adel vroeger sterk onder Franse invloed gestaan (taal, etikette, naamgeving enz.); dat was 'deftig', men zond de kinderen naar Fransprekende pensionaten.

2. *Specialities* zijn eigenschappen en gewoonten die alleen aan bepaalde groepen eigen zijn bijv. het gedrag dat aan priesters, officieren, de arbeidersklasse eigen is; het gedrag of het werk dat door de seksen, man en vrouw, wordt uitgeoefend; de opvattingen van katholieken en protestanten. In de ene cultuur treft men 'specialities' die men niet in andere culturen vindt.

3. *Alternatives* zijn gebruiken die men niet bij alle leden van de groep aantreft, althans niet de wijze waarop: men kan het zó of ook zó doen, bijv. 's middags of 's avonds warm eten, per fiets of per auto naar huis gaan. Wel kan een bepaalde groep vooral de ene handelwijze in toepassing brengen en niet de andere, bijv. 's middags warm eten door de agrarische bevolkingsgroep, het fietsen door de jeugd van de middelbare scholen als ze naar huis gaat.

4. *Individual peculiarities* zijn individuele gewoonten: een bepaalde techniek, een geloofsopvatting, een kunststijl enz. Deze elementen behoren niet tot de cultuur.[10]

Het gemeenschapsleven krijgt bij alle volken een neerslag in bepaalde gemeenschapsvormen, waarvoor in de Engelse literatuur de term 'institution' wordt gebruikt. De vertaling door 'instelling' is niet geheel adequaat, omdat men hierbij te eenzijdig denkt aan een organisatorische invloed van buiten. Om-

trent de omschrijving van de Engelse term 'institution' heerst geen overeenstemming. Sommige schrijvers verstaan eronder de gedragslijn van de groep. Radcliffe-Brown[11] omschrijft deze term als een 'established norm of conduct of a social group or class'. B. Malinowski[12] spreekt van: 'the organized system of human activities' en in 'A scientific Theory of Culture and others Essays'[13] van: 'a unit of human organization'. F. M. Keesing[14] noemt 'institution': 'an established form of group behaviour'. Raymond Firth[15] tenslotte schrijft: 'Wanneer wij spreken van een "institution" bedoelen we bepaalde gehelen van verhoudingen (certain sets of relationships) die voortkomen uit de activiteiten van groepen mensen met een sociaal oogmerk.' Concreter is A. Adamson Hoebel[16]; volgens hem is een 'institution' een complex dat de basisbelangen van het sociale leven regelt, bijv. de bestaansmogelijkheid, de produktie en verdeling van goederen (economische gemeenschapsvormen) of de verhoudingen van de seksen, de voortplanting en de verwantschap (verwantschapsvormen), het godsdienstige leven (kerkgenootschappen) of het politieke leven (staatsvormen). 'Institutions' zijn dus m.a.w. uitwendige projecteringen en reguleringen van het gemeenschappelijk leven van de groep, gestaltegevingen van de maatschappelijkheid: gemeenschapsvormen. Deze gemeenschapsvormen vertonen bij elk volk eigen kenmerken en zijn wel de voornaamste factoren waardoor het uitwendige cultuurbeeld (configuration) van een volk wordt bepaald.

Een *sociaal systeem* is de structuur, het geestelijk patroon, dat wederkerig door de gemeenschap is aangenomen en volgens welk patroon de leden van de gemeenschap hun gedrag bepalen ten overstaan van elkaar en van de gemeenschap.[17] Het sociale systeem regelt dus de verhouding tussen de personen van een gemeenschap: van de man tegenover de vrouw, van de koning tegenover zijn onderdanen.

Een *organisatie* komt voort uit de bestaande sociale structuur en regelt de activiteiten van de personen in hun verhouding tegenover elkaar, van het gezag ten overstaan van de onderdanen, van de arbeiders ten overstaan van de directie van de fabriek. De ondernemingsraad bijv. is een organisatie; deze komt voort uit het sociale systeem van de democratie.[18]

De sociale structuur regelt de *status* van de individuen binnen de gemeenschap. De status wordt door R. Firth[19] omschreven als: de plaats van een persoon in een sociaal systeem (ik zou lie-

ver zeggen: in een gemeenschap), weergegeven door de rechten en voorrechten die hij er geniet en de verplichtingen of taken die hij zou moeten nakomen. Deze bepaling gaat wel op voor de nuttigheidsgemeenschappen, bijv. de status van een koning in zijn rijk, die bepaald is door de grondwet. De status van de vader in zijn gezin echter wordt niet slechts bepaald door zijn rechten en plichten, het is een persoonsverhouding die dieper gaat dan alleen het vlak van rechten en plichten. In alle primitieve gemeenschappen valt bij de leden een zeker verschil van sociale status te erkennen, al is dit verschil bij de primitiefste stammen slechts zeer gering. Zelfs bij stammen als Eskimo's of Australiërs zijn sommige personen van de rest van de gemeenschap te onderscheiden, al is het maar door de voorspoed bij de jacht of vanwege hun ouderdom. En dit verschil wordt in een aantal zowel sociale als materiële voorrechten tot uiting gebracht.[20] Elke mens heeft gewoonlijk een meervoudige status in zijn gemeenschap bijv. als man of vrouw, als jong of oud, als vader of kind, als rijk of arm, als professor of student enz.[21]

De status kan door biologische en/of sociale factoren worden bepaald. Als *biologische factoren* kunnen we noemen:
1. De *geboorte* binnen het gezin, bijv. het adellijk geslacht.
2. Het *sekse-verschil* is, ondanks de nivellerende tendensen van onze tijd, een nog sterk sprekende factor van de status in de gemeenschap. Vooral is dit het geval in de niet-Westerse sociologie. Reeds vanaf de oorsprong van de mens heeft de sekse ongetwijfeld zijn status bepaald. De vrouw brengt kinderen ter wereld en zij alleen kan ze in de eerste tijd het nodige voedsel geven; om biologische en psychologische redenen neemt zij in het maatschappelijke leven een bepaalde unieke plaats in, waarin ze door de man niet te vervangen is. De man heeft daarin om dezelfde reden zijn eigen plaats. Dit is nog altijd zo bij de schriftloze volken. Een uitzondering op deze regel kan men wellicht de z.g. 'couvade' noemen. Deze lijkt de omgekeerde wereld te zijn. Het is immers het gebruik dat de vader (en niet de moeder) na de geboorte van het kind allerlei 'voorzorgsmaatregelen' treft. Hij ligt als een kraamvrouw in bed – of liever gezegd: in zijn hangmat – en waagt zich niet aan gevaarlijke ondernemingen. Deze status meet de man zich hier aan vanwege een symbolische identificatie met de ziel van het kind dat hij door deze taboes wil beschermen. Uit ervaring weet hij dat een pasgeboren

kind gemakkelijk sterft. Men treft deze gewoonte vooral in de tropische gebieden van Zuid-Amerika. Hier heeft dus een zekere verwisseling van status plaats die indruist tegen de biologische grondslag.

De bekende Amerikaanse schrijfster Margaret Mead heeft een merkwaardig boek geschreven: *Sex and Temperament in three primitive Societies*[22], waarin ze haar onderzoekingen beschrijft bij drie stammen van Noordoost Nieuw-Guinea. Bij de in de bergen wonende Arapesj constateert ze dat beide seksen zich vrouwelijk gedragen. Bij de aan de rivier wonende Moendoegoemor, een stam met kannibalisme, zouden beide seksen mannelijke eigenschappen vertonen in een ruige agressiviteit. En bij de aan het meer wonende Tsjamboeli is het nog eigenaardiger, want daar zouden de mannen in hun behaagzucht en versieringsdrang zich vrouwelijk voordoen en de vrouwen mannelijk-heerszuchtig zijn. Op de rugzijde van de in de Aula-reeks verschenen vertaling[22] wordt de opzet nader aangegeven met de woorden: 'In de grond is het haar (de schrijfster) te doen om dieper inzicht in de eigenschappen van de beide seksen, zoals die naar algemeen oordeel door het feit van het mannelijk of vrouwelijk zijn zouden worden bepaald. Margaret Mead plaatst daartegenover haar stelling dat de seksualiteit niet door het karakter, maar door maatschappij en opvoeding bepaald wordt.' Dit is inderdaad haar bedoeling. Zelf heeft deze moedige vrouw bij haar onderzoek onder barbaarse stammen heel mannelijke eigenschappen aan de dag gelegd, maar haar thesis is niet juist. Elke sekse heeft ook bij de niet-Westerse volken haar eigen status en haar eigen taak, waardoor ze een natuurlijke aanvulling vormt voor de eenzijdigheid van de andere sekse; dit is allereerst een kwestie van aanleg. Trouwens in een later werk *Male and Female*[23], dat betrekking heeft op zeven Zuidzeeculturen, heeft ze wel op de natuurlijke aanleg en status van de seksen gewezen.[24]

Zowel het sociale, het economische als het politieke leven kan opgebouwd worden op basis van verschillende beginselen: verwantschap, leeftijd, prestige, rijkdom, nederzetting enz. Ook de sekse is zulk een ordeningsprinciep. Er zijn gemeenschappen, die in hun verwantschapsverhoudingen patrilineaal of matrilineaal zijn. In het sociale en politieke vlak kan er eveneens een dichotomie van sekse bestaan. Bij de veetelende halfnomadische Barabaig (een ruim 21.000 leden tellende stam in het district

Mbulu in Tanganjika) vindt men het patrilineaat. De kudden behoren echter aan beide seksen. Het bestuur van deze stam is segmentarisch, d.w.z. er bestaat geen autoritair stamhoofd. Elke clan heeft haar eigen hoofd dat patrilineaal erfelijk is. In elke nederzetting hebben echter ook de vrouwen hun eigen raad gevormd die aparte rechten bezit en sancties kan opleggen, ook aan de mannen die de rechten van de vrouwen te kort doen of een of andere misdaad in hun nederzetting hebben bedreven. De macht van deze vrouwen steunt op oude mythen[25]. In de patrilineale of matrilineale structuur wordt de status van de sekse over het algemeen wel duidelijk tot uiting gebracht.

Het betreffende cultuurpatroon heeft er dus grote invloed op. Aanvankelijk bestond het voornaamste verschil in sociale status van de seksen in de natuurlijke arbeidsverdeling tussen man en vrouw; de vrouw bracht kinderen ter wereld en voedde hen. Ze zorgde over het algemeen voor de vegetarische voeding en de man door de jacht voor de vleesvoeding, maar dit leidde niet tot een hogere of lagere status. Elke sekse had haar eigen gereedschappen om in het gemeenschappelijk bestaan bij te dragen. De man had wel vanaf het begin een grotere mobiliteit in verband met zijn arbeid, nl. de jacht en de visvangst. Het is dus mogelijk, dat de grotere mobiliteit van de man juist door de jacht en de visvangst hem een economisch belangrijkere status heeft verleend dan aan de vrouw. Nog duidelijker wordt dit verschil van status geaccentueerd in het stadium van de veeteelt.[26] In de patriarchentijd van de joden treedt dit duidelijk aan de dag. Bij Leviticus 27, 2-7 leest men, hoe bij de Israëlieten de mannen hoger worden geschat dan de vrouwen wanneer het er op aan komt beloften in te lossen. Bij de Zoeloes in Zuid-oost-Afrika is de arbeidsverdeling naar de seksen zó ingericht dat alle werkzaamheden in de veeteelt de taak van de man zijn, terwijl de landbouw het terrein is van de vrouw.

3. De *leeftijd* brengt eveneens een bepaalde status mee; de jeugd, de puberteit (de teenagers!), de volwassenheid en de ouderdom verlenen ieder op hun beurt aan de betreffenden een bepaalde plaats in de gemeenschap.[27] Bij de behandeling van de leeftijdsklassen komen we hierop terug.

4. De *gezondheid* of het invalide-zijn kan de plaats van de betreffende persoon in het gezin of de staat bepalen. Een invalide kan bij verschillende gelegenheden op anderen voorrang hebben, een recht op sociale uitkering enz.

5. *Ras* en huidskleur spelen in sommige staten een belangrijke rol bij de status van de burgers. Waar rassendiscriminatie voorkomt, wordt bijv. de neger vanwege zijn ras geweerd uit de geschoolde beroepen en uit sommige hotels en parken.

Tot de *sociale factoren* die de status bepalen behoren:
1. De *opvoeding* die men binnen het gezin en de staat heeft genoten, bijv. een academische opleiding en een doctorstitel.
2. Het *milieu van beschaving* en het eigen karakter van de tijd brengen minstens bepaalde verschuivingen in de status teweeg. Door zijn cultuur is een neger uit het oerwoud voor een andere status bestemd dan een Engelsman door de zijne. De status van de adel heeft in onze landen merkbare veranderingen ondergaan.
3. Het *beroep* dat de mens in zijn dagelijks leven uitoefent, veroorzaakt vele gradaties in de status van het maatschappelijk leven. Bij ons wordt het beroep van kleermaker hoger geclassificeerd dan dat van de gemeentereiniger. Het sterkst op de voorgrond treedt dit wel bij het kastenstelsel in India. Men treft dit standenverschil wel bij alle buiten-Europese volken aan, maar de waardering van een bepaald beroep hangt samen met het cultuurpatroon. De veetelers hebben een zekere afkeer voor de landbouwers. Het smidsvak ondervindt bij sommige stammen veel aanzien; bij andere stammen bijv. bij de Masai in Oost-Afrika behoort een smid tot een lage stand.
4. Het *gehuwd-* of *ongehuwd-zijn* kunnen de status veranderen bijv. in de fabriek en in het leger. Het moederschap zal vooral in de niet-Westerse sociologie aan de vrouw een hogere status verlenen.
5. De *clan*-verhouding (zie hoofdstuk II) kan hier eveneens de status beïnvloeden. Bij de Bataks op Noord-Sumatra heeft de bruidgevende clan (marga) bijv. een maatschappelijk en religieus overwicht op de bruidnemende clan; deze laatste is in de vruchtbaarheid van het gezin, van het land en het vee magisch van de eerste afhankelijk.
6. *Prestige* en aanzien bepalen in sterke mate de status. Prestige heeft in de niet-Westerse samenleving een magische kracht. Als bij de Noord-west-Indianen van Noord-Amerika iemand een potlatch-feest (zie pag. 128) organiseert, doet hij dit namens en met de medewerking van heel zijn clan. Hij nodigt de leden van een andere clan uit en om zijn rijkdom te manifes-

teren, vernietigt hij in hun bijzijn een aantal waardegoederen zoals kano's, koperen platen, vis-olie enz. Hij krijgt daardoor het recht zich bepaalde erfelijke titels toe te eigenen en wint daardoor aanmerkelijk in prestige.[28] In Melanesië zal het prestige van iemand stijgen, als hij grote feesten geeft, daarbij vele varkens slacht en voor de gasten royaal voor de dag komt.[29] Op de Banks-eilanden is aan zulke feesten een promotie in een hogere rang van de mannenbond verbonden. Bij krijgszuchtige stammen zal daarentegen vooral de dapperheid een bijzonder prestige verlenen: het aantal skalpen, dat men kan tonen of het aantal koppen, dat men heeft gesneld.[30]

Een mens kan zijn status in de gemeenschap op twee manieren verkrijgen. R. Linton[31] spreekt van een 'ascribed' en een 'achieved status'.

Een *verleende* (ascribed) status verkrijgt het individu onafhankelijk van zijn persoonlijke aanleg. De stand, de rechten en verplichtingen die eruit voortvloeien, zijn het betrokken individu als het ware aangeboren; men kan zich dan ook vanaf zijn geboorte erop voorbereiden. De sekse is bijv. zulk een medebepalende factor (reference point) van de status die men naderhand in de maatschappij zal verkrijgen. De leeftijd is eveneens een bepalende factor alsook de bloedverwantschap en het behoren tot een bepaalde kaste of adelstand. Zo kan de waardigheid van een stamhoofd erfelijk zijn.

De *bereikte* (achieved) status verkrijgt men alleen op grond van de vereiste hoedanigheden en door persoonlijke inspanning. Deze status is dus uiteindelijk een persoonlijke verworvenheid, bijv. door studie, bekwaamheid, diploma's enz. Bij sommige stammen wordt het hoofd gekozen op grond van zijn kennis van de traditie, zijn moed in de krijg, zijn leidersgaven. Het ambt van voorzitter van een comité wordt gewoonlijk door keuze op grond van zijn persoonlijke eigenschappen bepaald. Bij een bereikte status moet men zijn sociale taak aan kunnen; men moet zich eerst bijv. de nodige kennis verwerven in een of ander vak of wetenschap, vóórdat men er een diploma in kan verwerven dat aanzien of officiële 'bevoegdheid' geeft. Bij een verleende status is het omgekeerd. De stand van de betreffende is verzekerd en wordt door de gemeenschap erkend; zijn sociale taak en verantwoordelijkheid volgt uit zijn status: adel verplicht, zegt het spreekwoord; maar van kindsbeen af behoort men hiertoe.[32]

Het onderscheid tussen de verleende en de bereikte status treft men ook bij de priesterlijke functies bij vele stammen. Een familiehoofd kan vanwege zijn functie sommige offers aan de voorouders moeten opdragen. Een medicijnman daarentegen kan zijn magisch-religieuze invloed op de mensen hebben verkregen en bereikt krachtens zijn persoonlijke begaafdheid, bijv. door zijn kennis van geneeskrachtige kruiden of zijn helderziendheid. Soms gaan beide statussen in elkaar over.

In het dagelijks leven van de niet-Westerse volken speelt de eerste status de voornaamste rol; invloed van het Westen en vooral de democratie zal deze status verzwakken.[33]

In de verschillende vormen van de maatschappelijke status bestaat gewoonlijk een *gradatie*, een zekere hiërarchie. Het motief, de maatstaf, voor hogere of lagere waardering kan zeer verschillend zijn: motieven van economische, politieke, maatschappelijke of religieuze aard. Prestige is een maatschappelijke maatstaf, rijkdom een economische en heiligheid een religieuze maatstaf. In de Westerse sociologie is een bepaalde status gewoonlijk afhankelijk van het karakter van het ambt. De status van een burgemeester is niet allereerst afhankelijk van zijn vroomheid of zijn economische bekwaamheid, maar is vastgelegd door de burgerlijke wetgeving; de status van een professor wordt iemand verleend door koninklijk besluit, die van een priester door zijn bisschoppelijke wijding. De status kan bij deze personen door andere motieven nog een versterking ondergaan, bijv. bij de professor, als hij door zijn wetenschapsbeoefening naam maakt; bij een priester, als hij een ascetisch man is; bij een burgemeester, als hij in stedebouw een kei blijkt te zijn. Maar beslissend voor zijn status zijn deze motieven niet.

In de niet-Westerse sociologie spelen bij de gradatie in de status dikwijls heel andere motieven een rol. De status van een opperhoofd bijv. wordt alleen bepaald door zijn juridische keuze en de volmachten die door het gewoonterecht aan een opperhoofd zijn toegewezen, maar zijn politiek gezag steunt hier in sterke mate op magisch-religieuze motieven: hij staat onder de bijzondere bescherming van de voorouders, hij beschikt over een sterk *mana*, een sacrale macht, waarmee hij de vruchtbaarheid van de mens, de bodem en het vee kan versterken of waarmee hij nadeel aan deze categorieën kan berokkenen. Door zijn invloed kan hij zich bovendien bedienen van priesters en tove-

naars. Ook de status die door rijkdom of ouderdom wordt verkregen, draagt niet alleen een materieel-uitwendig, maar meer nog een religieus-innerlijk karakter. Analoge opvattingen trof men vroeger (en nu nog) bij sommige calvinistische boeren van Zuid-Afrika, die hun superioriteit ten overstaan van de negerbevolking o.a. rechtvaardigden met de opvatting dat hun verkregen welvaart en macht duidelijk een geschenk van de Heer was en dat deze hen daarom voorbestemd had over de zwarte bevolking te heersen; rassengelijkheid zou in strijd zijn met de bijbel.[34]

Wanneer men de gradatie van rang en stand in een maatschappij op het oog heeft, spreekt men van *sociale stratificatie*. Deze stratificatie hangt ten nauwste samen met het aanwezige cultuurpatroon. Ze was in 'l'ancien régime', het Franse regeringsstelsel van vóór de Franse revolutie, heel anders dan in een moderne democratische staat en zo is zij in de niet-Westerse gebieden anders dan in het Westen.

'In een stelsel van *standen* waarvan een feodale samenleving het voorbeeld is, worden de verschillende sociale lagen vooral onderscheiden door hun wettelijke positie ten opzichte van elkaar en ook door verschillen in hun sociale functies en voorrechten en hun gedragswijzen.'[35] Enig standsverschil treft men reeds bij de primitiefste culturen: de groep van de ouderlingen heeft er bepaalde voorrechten. Over 'standen' spreken we later. Als er van een maatschappelijke *klas* sprake is, denkt men meer aan een economische dan aan een sociale stratificatie. Het klassenstelsel is gebaseerd op een ongelijk bezit van de produktieve bestaansbronnen. In het stadium van de zg. grondcultuur, waarbij alle leden van de groep evenveel rechten hebben op de bestaansbronnen, het jachtterrein, de bossen, waarin men vruchten, zaden en planten voor zijn voedsel zoekt, de visplaatsen enz., bestaan er geen klasverschillen. De produktie heeft deze pas doen ontstaan.[36] 'In een klassenstelsel wordt het voornaamste onderscheidende kenmerk gevormd door de economische positie en functie, hoewel klasseverschijnselen ook over een veel wijder gebied worden waargenomen. In een *kastestelsel* is het onderscheidende kenmerk de wijze waarop de verschillen tussen de lagen worden uitgedrukt en gedefinieerd in procedures van uiterst symbolische, zelfs rituele inhoud, zoals bijvoorbeeld in de opvatting over ontreiniging; niettemin wordt ook verschil in economische functie, vooral beroep, er als uiterst

belangrijk beschouwd.'[37] Het behoren tot een kaste is een verleende status; het behoren tot een maatschappelijke klas in een moderne staat is voornamelijk een bereikte status. Praktisch bij alle menselijke gemeenschappen treft men een hiërarchische opbouw, een sociale stratificatie: bij de meeste Bantoe-stammen in Afrika, in Polynesië en bij vele Amerikaanse Indianen-stammen.[38]

Over het algemeen kan men wel zeggen: hoe hoger de status van een persoon is, hoe minder lichamelijke inspanning van hem verwacht wordt. De Chinese geletterden droegen uitzonderlijk lange vingernagels om te laten zien dat ze nooit handenarbeid hadden te verrichten.[39] Elke rang of stand heeft krachtens zijn status bepaalde voorrechten en verplichtingen en moet in het dagelijks leven een bepaald *gedragspatroon* onderhouden. Zulk een gedragspatroon heeft de wet of de gewoonte in een gemeenschap aan een bepaalde status verbonden; soms is het historisch gegroeid uit min of meer rationele gronden. Zo zal een officier in de trein bij ons eerste klas rijden en een kloosterzuster een sluier dragen; men spreekt wel van een status-symbool.

Bij de sociale stratificatie is de graad van sociale *beweeglijkheid* (mobility) van groot belang, nl. de mogelijkheid om van een lagere rang of stand naar een hogere over te gaan.[40] Bij een traditioneel gebonden, statische maatschappij zoals men die bij de schriftloze volken meestal aantreft, is deze 'mobility' gering; de democratie en andere vormen van transculturatie in deze niet-Westerse gebieden forceren in dit opzicht gewoonlijk een doorbraak.[41] Ook bij het Indische kastensysteem is deze overgang naar een hogere rang zeer moeilijk, omdat het behoren tot een bepaalde kaste erfelijk is. Toch is deze overgang niet helemaal onmogelijk, bijv. door reïncarnatie, door een huwelijk, door economische verrijking, door overname van brahmaanse gewoonten en het gebruik van het Sanskriet en tenslotte ook door hindoeïstische propaganda, vooral van sekten als de lingayat en de swaminarayan.[42]

De biologische factoren van de maatschappelijke status, zoals sekse en leeftijd kunnen tegelijk ook sociologische aspecten hebben, die veranderen met het cultuurpatroon en het eigen karakter van de tijd. Voor het lidmaatschap van de Raad van State, van een domkapittel of om overste te worden in een kloostergemeenschap was vroeger feitelijk een bepaalde leeftijd vereist. Onze tijd brengt hier duidelijk verandering in.

Soms is het duidelijk dat de status in een gemeenschap een speciaal karakter draagt, bijv. die van de president van de Ver. Staten. Maar soms heeft een status een *gemengd karakter*, nl. een biologisch én een sociaal aspect: bijv. de status van het vaderschap. Vader wordt men biologisch, doordat men een kind verwekt. De biologische verhouding vader-zoon is echter niet institutioneel, wanneer de zoon niet wettelijk door de vader is erkend. Door deze wettelijke erkenning (aangifte) wordt de betreffende ook sociale vader. Het is mogelijk dat de vader niet de natuurlijke vader is (onwetend), maar wel de sociologische vader, omdat het betreffende kind geboren is uit zijn wettige echtgenote. Is ook dit laatste niet het geval, dan is de sociale verhouding vader-zoon nog mogelijk door adoptie.

De sociale *taak* (role) is het dynamisch aspect van de status: zij is het geheel van menselijke gedragingen, die voortvloeien uit de rechten en plichten die aan de status van de persoon verbonden zijn.[43] Een sociale taak kan actief of latent zijn, d.w.z. ze behoeft niet altijd aan de dag te treden. Wanneer een professor bijv. aan de universiteit college geeft, is hij in zijn sociale taak van professor actief werkzaam; als echter dezelfde professor als gelovige 's zondags in de kerkbanken zit, is zijn sociale taak als professor op dat moment latent aanwezig en zal hij even goed naar de verkondiging van het evangelie moeten luisteren als elke andere gelovige.[44]

De *uitgebreidheid* van deze taak is verschillend in de diverse gemeenschappen. In de sociologie van de niet-Westerse volken zal bijv. de zoon tegenover zijn ouders veel langer de plicht van ondersteuning hebben dan in onze Westerse maatschappij met haar sociale voorzieningen voor de ouderdom; hier kan een zoon na zijn huwelijkssluiting wettelijk niet aansprakelijk worden gesteld voor de economische behoeften van zijn ouders. In de niet-Westerse gebieden heeft hij in zekere zin nog voor de overledenen zijn sociale verplichtingen, want deze blijven tot de gemeenschap behoren waarin ze hebben geleefd. Ze bezitten er een aparte, soms zelfs een belangrijke status; men houdt hen van alle gebeurtenissen op de hoogte en het nageslacht kan door offers hun status in het hiernamaals nog verbeteren.[45]

We zijn in de sociologie van de niet-Westerse volken gedwongen termen uit de Westerse sociologie te gebruiken, willen we ons tenminste verstaanbaar maken zoals we van de bij ons gebruike-

lijke toonladder gebruik maken om buiten-Europese liederen op schrift te brengen, ofschoon de afstand van de verschillende noten verschilt van de onze. Zo is het ook enigermate met de termen die we voor de aanduiding van de niet-Westerse begrippen bezigen. Uit deze inleiding is wel gebleken dat hun begrips-inhoud dikwijls in beide cultuurgebieden verschillend is. Het doel van dit boek is daarom om het specifieke van de maatschappelijke verhoudingen van de niet-Westerse volken uiteen te zetten.

I. HET GEZIN

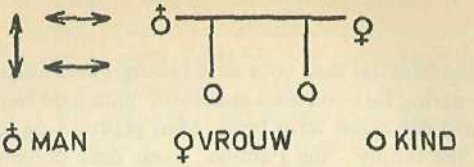
Het is opvallend dat men voor deze belangrijkste maatschappelijke groepering bij bijna geen enkel volk buiten de Nederlandse taaleenheid een eigen term bezit. Men gebruikt de termen 'la famille' 'the family', 'die Familie', maar deze duiden, evenals in het Nederlands 'familie', tevens een ruimer begrip aan dan 'gezin'. Bedoelt men deze engere groepering, dan spreekt men in het Duits wel van 'Kernfamilie'. G. P. Murdock[1] spreekt van 'nuclear family'; R. Lowie[2] gebruikt de term 'individual family' en A. R. Radcliffe-Brown[3] 'elementary family'; E. Adamson Hoebel[4] spreekt van 'conjugal family'. Verder vindt men nog de termen 'primary' en 'limited family'.

Een gezin kan men omschrijven als: een maatschappelijke eenheid die bestaat uit man en vrouw, door een huwelijk verbonden, en de uit dit huwelijk geboren (of in het gezin opgenomen), maar nog niet getrouwde kinderen. Zo omschreven is het gezin enkelvoudig, zoals het in feite gewoonlijk is. Het kan echter ook meervoudig zijn (compound family), wanneer namelijk een weduwnaar opnieuw getrouwd is, of een man meerdere vrouwen heeft en er kinderen zijn van dezelfde vader, maar van verschillende moeders. (Vanzelfsprekend kan ook een weduwe opnieuw trouwen; dan kunnen er kinderen komen van verschillende vaders.) In de niet-Westerse sociologie kan men eveneens van een gezinseenheid spreken, wanneer (in de vorm van de polygamie) een man meerdere vrouwen tegelijk heeft en er eveneens kinderen van meerdere moeders zijn.[5] De kinderen van dezelfde vader en moeder heten in de etnologische literatuur *siblings*.

A. DE CONJUNCTIEVE FACTOR

Elke maatschappelijke groepering heeft een conjunctieve factor die aan de groep haar eenheid en stabiliteit verleent. Soms zijn er meerdere conjunctieve factoren. In het gezin kan men een verticale en een horizontale binding onderscheiden.

De verticale binding is die van de afstamming (lineage); de ouders en de kinderen zijn door de band van bloedverwantschap, die onverbreekbaar is, aan elkaar verbonden. De horizontale binding is tweeërlei, omdat de groep twee generaties



omvat. Tussen de kinderen onderling bestaat wederom de band *van bloedverwantschap; het is een genealogische band in hun* gemeenschappelijke afstamming. Tussen de ouders onderling bestaat deze band niet; bloedverwantschap is gewoonlijk uitgesloten. De band die beiden verbindt, is aanvankelijk psychologisch, nl. de liefde, de wederzijdse aanvulling. De band heeft ook een economisch facet: wederzijdse stoffelijke steun. Als er kinderen uit het huwelijk worden geboren, vormen deze indirect eveneens een binding tussen de gemeenschappelijke ouders. Tussen man en vrouw in het huwelijk zijn echter geen sterke biologische banden, zodat een religieuze gemeenschap die belang heeft bij de stabiliteit van deze eenheid, en eveneens een sibbe of een staat, de eenheid van het gezin door een *sanctionering van de huwelijksband* zullen versterken, nl. de staat door een plechtige huwelijkssluiting op het stadhuis en de inschrijving in de burgerlijke stand en de Kerk door een sacramentele viering, die eveneens de scheiding tegen gaat. Een huwelijk wordt dan een institutionele eenheid, d.w.z. door de gemeenschap als zodanig erkend en gesanctioneerd. In de niet-Westerse sociologie is de gemeenschap er bovendien door het consanguinisch karakter van de huwelijksstructuur (zoals we later bij de behandeling van het huwelijk zullen uiteenzetten) sterk bij betrokken. De bruidsprijs speelt hierbij een voorname rol; bij *een eventuele scheiding van de twee huwelijkspartners zal de* gemeenschap, de familie, de sibbe, zich teweer stellen.

B. DE FUNCTIES

Het gezin is niet alleen een psychologische eenheid met een biologische functie, maar ook een institutionele, maatschappelijke groepering. Uit dit samengestelde karakter kunnen diverse functies worden afgeleid. Men kan echter de specifieke functies

van het gezin niet steeds scherp afgrenzen tegenover die van de familie; dikwijls is het een kwestie van prioriteit in de toewijzing. De functies van het gezin – evenals het gezin zelf – staan niet buiten die van de familie; gedeeltelijk lopen ze ermee parallel, gedeeltelijk gaan ze erin op en soms worden ze meer efficiënt door de familie overgenomen. In de niet-Westerse sociologie is dit sterker het geval dan in onze Westerse samenleving.

a. In *religieus* opzicht bijv. treedt de functie van het familieverband dikwijls meer op de voorgrond, omdat het gezin in de vader en de moeder berust op het beginsel van de affiniteit (aanverwantschap) en niet van de consanguiniteit. Hierdoor heeft de man andere voorouders als de vrouw; religieus heeft dus het gezinsverband niets gemeenschappelijks, wel de familie.

b. In *sociaal* opzicht zal de familie eveneens haar functies handhaven, omdat de gebondenheid van de man en van de vrouw aan hun sibbe of clan ook na hun huwelijk blijft voortbestaan. Daardoor zal bij vele sociale belangen, bijv. in de huwelijkskeuze, de familie een woord meespreken. De status van het individu wordt zelfs meer door de familie bepaald dan door het gezin.

c. In *economisch* opzicht bewaart de familie haar functie, omdat voor bepaalde projecten elk gezin een beroep moet doen op het familieverband zoals bij het bouwen van een woning of bij ontginning en bewerking van de grond. Anderzijds zullen de familieleden soms beslag leggen op de welvaart van de afzonderlijke gezinnen.

Maar al zal bijv. de seksuele functie en zelfs de voortplanting ook buiten gezinsverband mogelijk zijn, toch worden bij alle volken bepaalde functies allereerst aan het gezin toegeschreven. Het zijn vooral de seksuele en creatieve, de opvoedende, de religieuze en de economische functie.[6]

Deze functies zijn grotendeels geregeld en mede bepaald door het geldende cultuurpatroon. Dit uit zich gewoonlijk door zekere algemeen aanvaarde taboes, waarmede de uitoefening van deze functies zijn omgeven. Zelfs de *seksuele omgang* is daardoor aan banden gelegd. Bij sommige stammen is de ongeschondenheid van de bruid een absolute voorwaarde voor een geldig huwelijk. Bij andere stammen is seksuele omgang tussen jonge mensen vóór het huwelijk wel geoorloofd, nl. voor seksuele bevrediging en ook om ervaring in het huwelijksleven op te doen. Bij de inwoners van Samoa bijv. wordt dit verondersteld en

deze vrije omgang behoeft niet tot een huwelijk van de betreffende jongen of het meisje te leiden. Toch gebeurt dit samentreffen meestal clandestien: 's avonds op het strand of in een palmbosje. Eenmaal echter raakt deze romantiek ten einde en maakt ze plaats voor een blijvende huwelijksband tussen één man en één vrouw en dan wordt ook voor hen het overspel een ernstig delict. Ditzelfde is het geval voor de jonge krijgers bij de Masai, nl. in de jaren dat ze hun militaire training krijgen in een kamp, de manyatta. Seksuele omgang is dan toegestaan; een huwelijk mogen ze pas sluiten na deze diensttijd; dan zijn ze ongeveer 28 jaar.[7]

Zijn man en vrouw eenmaal getrouwd, dan is niet alleen met derden de geslachtsomgang voortaan verboden, maar kan deze ook tussen de twee huwelijkspartners zelf krachtens het geldende cultuurpatroon aan bepaalde beperkingen onderhevig zijn. 'Wanneer bij de Baloeba in Katanga de man een zeer gewichtig werk moet ondernemen, dan onthoudt hij zich de nacht te voren en gewoonlijk al de tijd dat hij aan dit werk verbonden is;... vóór de jacht brengt het dorpshoofd de nacht door op zijn land en "slaapt met zijn beschermgeest", een jager slaapt met zijn jachtgeest, d.i. hij onthoudt zich. Bij het ijzersmelten moeten alle deelnemers zich onthouden. Na de geboorte van een kind is onthouding verplicht, als een waarzegger een consultatie voorbereidt. Dit alles wijst op een zekere schroom voor het geslachtelijke. Het beroert immers het geheim van het leven zelf. De vrouwenschoot is een geheim en boezemt de man een gevoel van vrees en onzekerheid in.'[8] Bij de Zoeloes in Zuidoost-Afrika moet degene die een offer brengt, de nacht te voren zich van huwelijksomgang onthouden.[9] Op Madagascar bijv. mogen de ouders bij de meeste stammen na de geboorte van een jongen gedurende zes maanden en na de geboorte van een meisje gedurende drie maanden geen huwelijksomgang hebben.[10] Bij vele andere stammen in Afrika hangt dit samen met de lactatieperiode. In Tanganjika bijv. voedt de moeder haar kind tot twee jaren met de borst. Een vader zou zich schamen binnen deze tijd geslachtelijke omgang met zijn vrouw te hebben en door een nieuwe zwangerschap te riskeren dat de borstvoeding van zijn vrouw zou ophouden. Liever gaat hij dan nog naar een andere vrouw. Uit de doopboeken van de parochie kan men aflezen, hoe het ene kind gewoonlijk pas twee jaren na het andere geboren is. Bij de meeste agrarische culturen in Afrika is de sek-

suele omgang tussen de jongen en het meisje reeds toegestaan vanaf het moment dat de ouders overeenstemming hebben bereikt omtrent de te betalen bruidsprijs en de jongen voor werkzaamheden al vast voor enige tijd komt inwonen in de nederzetting van zijn toekomstige schoonouders. Bij de joden was dit geoorloofd vanaf de officiële verloving. In de mohammedaanse wetgeving wordt de coïtus 'het doel van het huwelijk' genoemd; dit is zeker niet het geval bij het autochtone Afrikaanse huwelijk. De voortplanting staat hier op de voorgrond, want voortplanting betekent voortleven in een volgende generatie. Maar dan komt er wel déze belangrijke beperking bij: 'in zover de voortplanting leidt tot het sociale vaderschap'. Het sociale vaderschap, waardoor men institutioneel als vader van het kind erkend wordt, is voor de Afrikaan belangrijker dan het biologisch vaderschap.[11] Door de creatieve functie van zijn gezin kan de vader trots gaan op een groot nageslacht. Bij het zg. *cicisbeïsme* maakt de vorst zelfs alleen aanspraak op het sociale vaderschap; hij weet immers dat het kind van een van zijn vrouwen biologisch van een andere man afkomstig is. Wanneer volgens de christelijke huwelijkswetgeving de coïtus de 'voltooiing' van het huwelijk tot stand brengt, dan mag men hieruit nog niet besluiten dat de geslachtsgemeenschap als doel van het huwelijk wordt beschouwd. Dit is veel meer historisch te verklaren. Dat de eerste coïtus als de 'consummatio matrimonii' wordt beschouwd, herinnert aan de tijd dat de ongeschondenheid van de bruid een speciale waardering vond; door de daad van de eerste geslachtsgemeenschap nam de man bezit van zijn bruid, die tot dan toe nog aan geen enkele man had toebehoord. Meerdere stammen met nomadische herdersculturr, bijv. ook de Semieten, beschouwden de ongeschondenheid van de bruid als een huwelijksvoorwaarde: als de man in de eerste huwelijksnacht bemerkte dat zijn bruid haar maagdelijkheid al had verloren, kon hij haar wegzenden en de betaalde bruidsprijs terugeisen.[12]

De *opvoeding* van de kinderen is in de eerste plaats een functie van het gezin, maar voor bepaalde tijden wordt ze door de gemeenschap overgenomen. De toepassing van de puberteitsriten bijv. komt aan de gemeenschap toe; het is een geméénschapsbelang dat op het spel staat. De jeugd wordt verantwoordelijkheid voor de groep bijgebracht en omdat dit dikwijls verbonden is met zware lichamelijke training, kunnen vreemden dit beter

doen dan de eigen ouders. Het gezin heeft ook de functie om de kinderen religieus in contact te brengen met de voorouders. Sterk treedt dit op de voorgrond bijv. bij de Chinezen.

Vanzelfsprekend hebben de ouders allereerst te zorgen voor de *bestaansmogelijkheid* van hun eigen kroost. In het stadium van verzamelen en primitieve jacht is een economische arbeidsverdeling tussen man en vrouw onmisbaar. Ook in de cultuur van de landbouw heeft zoals we hierna zullen zien, elk gezin zijn economische verantwoordelijkheid. Verder heeft het gezin de zorg voor zijn zieke en bejaarde leden. Wel berust de bron voor het levensonderhoud (de grond) hier grotendeels in handen van de vrouw; deze zorgt normaal voor haar man en kinderen. Komen deze mensen echter in aanraking met de Europese geldhuishouding, dan ondergaat de economische functie van het gezin een opmerkelijke verandering. De man zal eveneens produkten gaan planten, nl. die geld opbrengen voor de export. Van dit geld zal hij wel nu en dan iets voor het huishouden (bijv. kleren voor zijn vrouw) aanschaffen, maar zelden zal hij zonder meer zijn verdiensten aan zijn vrouw afdragen. Daardoor wordt de vrouw eveneens aangespoord om door het planten van uitvoerprodukten over geld te kunnen beschikken.[13]

C. DE BETEKENIS

Ofschoon bij de behandeling van de functies van het gezin de betekenis ervan reeds gebleken is, willen we er toch nog nadrukkelijker op ingaan. R. Linton[14] bagatelliseert namelijk bij de behandeling van het consanguinisch karakter, dat het niet-Westerse huwelijk eigen is, de betekenis van het gezinsverband; hij beschouwt de echtgenoten van 'slechts bijkomstig belang'; hij meent, dat het gezin alleen 'een onbetekenende rol in het leven van vele gemeenschappen' speelt. G. Murdock[15] ontkent dit categorisch. 'Nergens vinden we een serieuze volkenkundige die ofwel het bestaan ofwel het belang van deze elementaire sociale groepering ontkent... Wat voor ruimere familievormen er ook mogen bestaan en in hoever deze grotere gemeenschappen sommige taken van het gezin ook mogen overnemen, toch is het gezin steeds herkenbaar en steeds heeft het zijn onderscheidingsteken en bewaart het zijn vitale-seksuele, economische, creatieve en educatieve functies.[16] 'Instanties en groeperingen buiten het gezin mogen al hun bijdrage leveren in de uit-

oefening van een van deze functies, ze verdringen nooit het gezin.'[17]

Slechts bij hoge uitzondering is er van een gezinsverband niet of nauwelijks sprake en dan is er een bijzondere verklaring voor. Zo schijnt het bij de Nayar aan de Malabar-kust van India vanwege de stamveten moeilijk geweest te zijn om gezinnen te vormen. De man kwam slechts nu en dan het huis van zijn vrouw bezoeken (een vorm van matrilokaat; ook wel 'bezoekhuwelijk' genoemd); meestal verbleef hij in het huis van zijn moeder. Het was bij deze stam geoorloofd dat de vrouw er meerdere minnaars op nahield. De leden van de matrilineale familiegroep woonden bij elkaar in een joint family ('taravad'), waarvan de oudste vrouw de leiding had; het huis, het land en verdere eigendommen werden echter beheerd door haar oudste broer.[18]

Van de andere kant zijn er ook stammen die in hun organisatie praktisch niet boven het gezinsverband uit komen, bijv. de Eskimo's. In het harde bestaan van hun arctisch gebied is een concentratie van de bevolking niet mogelijk. Elk gezin leidt een nomadisch leven. In de winter echter, als het rondtrekken niet mogelijk is, zoeken enige (hoogstens 7-8) gezinnen elkaar op en vormen ze samen een nederzetting; hun band is evenwel minder die van verwantschap en meer die van kameraadschap.[19]

Zowel bij de genoemde Nayar als bij de Eskimo's is er echter sprake van een extreem geval. Omdat het gezinsverband in de niet-Westerse sociologie zelden de geslotenheid kent die in onze gemeenschap overheerst, en het familieverband ongetwijfeld meer op de voorgrond treedt – dit vormt niet alleen een genealogische, maar meestal ook een territoriale eenheid –, is de functie van het gezin door meerdere etnologen alleen minder opgemerkt en dus ook minder door hen beschreven. Maar dit verhindert niet dat het gezinsverband ook bij de niet-Westerse gemeenschappen van grote betekenis is.

Wat *Indonesië* betreft, heeft B. Ter Haar[20] het belang van het gezin in zijn boek over het adatrecht apart besproken. In de *Pandecten van het adatrecht*[21] behandelt band 8 het recht inzake gezinsleven en huwelijksontbinding.[22] H. Th. Fischer heeft aan dit aspect van het maatschappelijk leven in Indonesië een artikel gewijd[23]; hij wijst op de economische, religieuze en sociale functie van het gezin. We willen dit aan enige voorbeelden illustreren.

Wanneer de gemeenschap in Indonesië het ladangterrein

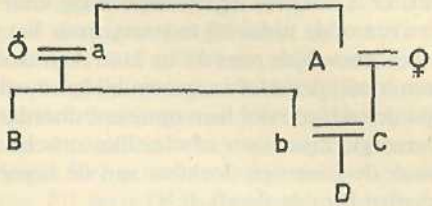
heeft bepaald, gaat ieder gezinshoofd zijn eigen akker afperken en bij alle samenwerking die er gedurende het werk op de akker valt waar te nemen, gebeurt dit toch steeds ten behoeve van bepaalde gezinnen. Ditzelfde is ook op ander terrein te constateren. De opbrengst van de jacht en de visvangst komt speciaal het gezin van de jager of visser ten goede. De in samenwerking verworven buit wordt onder de gezinnen verdeeld. De huismoeder is aansprakelijk voor de voedselbereiding ten behoeve van haar gezinsleden. Wanneer zij weeft of uit boombast kleren maakt, doet ze dit wederom voor haar gezin.[24] Elk gezin heeft zijn eigen ladang. Wanneer in Midden-Celebes de dorpsgemeenschap de dorpsgronden verdeelt, bakent elk gezinshoofd zijn eigen ladang af door middel van enige stuwen, een dammetje of enkele in de grond gestoken stokken. De omstandigheden brengen mee dat men lang te midden van de padi-velden in de tuinhutten woont, en dan betrekt de man met vrouw en kinderen de tijdelijke kleine hutten. Dit is ook het geval bij nieuwe ontginningen. Elk gezin heeft zijn eigen bergplaats voor de rijst, al heeft men elkaar bij de oogst geholpen. Wel profiteren vele ooms en tantes, neven en nichten soms van de welstand van de familie en omgekeerd kan men in geval van nood zijn toevlucht nemen tot de 'joint family', maar elk gezin is toch een aparte economische eenheid. Bij de *Baloeba* in Katanga is de 'kifoeko', de woning, het particuliere heiligdom van het gezin; rond de hut ligt het erf, de 'loebanza'; daar speelt zich het dagelijks leven van het gezin af, omdat de mensen meestal alleen in hun hut verblijven om er te slapen. Een omheinde hof heet 'loepango'. Het huisgezin, die gans bijzondere, biologische, sociale eenheid, is de grondslag, de oorsprong der generaties. Elke man droomt ervan zijn loebanza of loepango te stichten... Op zijn erf is de 'pater familias' zijn eigen hoofdman. Daar heeft niemand hem te bevelen.[24a]

De *sociale status van de kinderen* wordt ook in een unilaterale verwantschapsverhouding door die van beide ouders bepaald. De Minangkabauers op West-Sumatra bijv. zijn wel matrilineaal, maar de stand van het kind wordt mede door die van de vader bepaald; het kind uit een vrije vrouw en een slaaf wordt zelf ook slaaf. Wanneer de vader van mindere stand is, wordt dit aan de kinderen verweten. De zorg van beide ouders begint al vóór de geboorte. De Minangkabauwse vader moet gedurende de zwangerschap van zijn vrouw verschillende ta-

boes onderhouden; hij mag dan o.a. geen dieren slachten, omdat anders zijn kind dood of gebrekkig ter wereld zal komen, en vooral mag hij geen zonde doen, omdat dit de bevalling zou benadelen. Bij de *Ashanti* (Goudkust) heeft de vader weliswaar geen wettelijke macht over zijn kinderen vanwege het matrilineaat, maar ritueel bestaat er een innige verhouding tussen beiden. De vader toont een grote zorg voor hen. Hij kan aan hen niet erven, maar hij geeft hen dikwijls schenkingen in land en geld tijdens zijn leven. Zijn vader te beledigen of tegen hem op te staan, wordt als een zwaar delict beschouwd, dat met ongeluk wordt gestraft. Er is wel geen legale verplichting voor een zoon of dochter om een oude vader bij te staan, maar het wordt als een schande beschouwd als men dit na laat. Aan beide ouders zal men bij een huwelijk verlof vragen en bij het overlijden van de vader blijkt de eerbied voor hem opnieuw, doordat men zijn begrafenis verzorgt. Zijn eigen of classificatorische zoons en dochters alsook de zonen en dochters van de broer van zijn vrouw verschaffen hem de doodkist.[25]

De waardering van het gezinsverband blijkt verder uit de onderwaardering voor het *buitenechtelijk kind*, omdat het geen sociale vader heeft. Al neemt men het niet zo nauw met het voorechtelijk geslachtsverkeer, toch heeft men een afkeer voor een ongehuwde moeder. De Toradja's noemen spottend een buitenechtelijk kind 'aan de neus gegroeid' of 'door de wind aangebracht'. Tenslotte blijkt de betekenis van het gezinsverband nog uit de zg. *teknonymie*: het gebruik dat de kinderen niet naar hun ouders worden genoemd, maar de ouders naar hun kinderen: vader van NN of moeder van NN. Dit gebruik vindt men o.a. bij de matrilineale Minangkabauers. Elke man voelt hier in zijn hart meer voor zijn eigen kinderen dan voor die van zijn zuster.[26] Ook in de matrilineale gemeenschappen van Afrika zal de vader uit genegenheid dikwijls zijn eigen kinderen het een of ander schenken, ofschoon volgens het gewoonterecht alleen de kinderen van zijn zuster op zijn erfenis recht kunnen doen gelden. Ditzelfde is het geval bij de matrilineale bewoners van de *Trobriand-eilanden* (ten oosten van Nieuw-Guinea), wier cultuur zo uitstekend door B. Malinowski[27] is beschreven. Hier moet de man van zijn oogst een groot gedeelte van de yamsknollen aan de man van zijn zuster cadeau doen (de urigubu-gift). Het hoofden-ambt gaat eveneens over naar de zoon van de zuster van het hoofd. Nu zal hier een hoofd

soms toch trachten zijn eigen zoon te bevoordelen en wel op de volgende manier: hij (A) verlooft zijn zoon (C) met een dochter (b) van zijn zuster (a). De zoon (B) van zijn zuster is zijn wettige opvolger en erft ook zijn bezittingen, maar hij zal volgens het urigubu-systeem voortdurend aan C geschenken moeten geven. Bovendien zal zijn kleinzoon (D) waarschijnlijk na B hoofd worden als zoon van zijn zuster, zodat dit ambt na een generatie weer in de clan van A terugkeert. R. Piddington [28] geeft hiervan het volgende schema:



Een belangrijke aanvulling op de beschouwingen van B. Malinowski is het artikel van Marg. Robinson[29], waarin ze de natuurlijke gezinseenheid ook in de matrilineale gemeenschap van de Trobiand-eilanden benadrukt en speciaal de wederzijdse verhouding van de vader en zijn kinderen naar voren brengt. Ook in een primitieve matrilineale maatschappij komt de invloed van de vader ondanks die van moeders-broer toch gewoonlijk duidelijk naar voren, o.a. door zijn gezag in huishoudelijke dingen, zijn taak bij de opvoeding van de kinderen, het wettelijk bezit van de kinderen in geval van echtscheiding of opheffing van het huwelijk, de macht om het huwelijk van de kinderen te regelen of zijn aandeel bij te dragen tot hun bruidsprijs en in het algemeen door de wederzijdse verplichting van vader tot zoon.[30]

In verband met de waardering voor de gezinseenheid zouden we tenslotte nog kunnen wijzen op het leviraat, waarbij een broer of naaste verwant van een overleden man met de weduwe trouwt, als de man geen kinderen heeft nagelaten, om voor de overledene nog kinderen te verwekken. Ook in de niet-Westerse gemeenschap is het bezit van een eigen gezin immers van grote betekenis.

II. HET GENEALOGISCH VERBAND

Ofschoon het gezin ook in het buiten-Europese gemeenschapsleven een belangrijke en fundamentele eenheid vormt, treedt hier toch het familieverband sterker op de voorgrond. Het gezin beschouwt A. R. Radcliffe-Brown[1] als 'the basis unit of kinship structure', want, zo wordt gesteld, alle verwantschap en aanverwantschap is verbonden aan een gezinseenheid. De verwantschap begint echter niet met man en vrouw, in een huwelijk verbonden, maar met het vaderschap en/of moederschap, m.a.w. met de afstamming. Na het gezin mogen we dus de genealogie beschouwen als een van de meest belangrijke maatschappelijke verschijnselen; uit de afstamming ontstaat immers de verwantschap. In zijn bekende boek over sociale structuren in de niet-Westerse sociologie[2] schrijft G. P. Murdock: 'One of the most definite conclusions of the present work is that kin groups are the primary determinants of both kinship terminology and marriage rule.'

Het genealogisch beginsel vormt de basis voor diverse groeperingen; allereerst leidt het tot de uitgebreide familie, die men in de etnologie de 'extended' of de 'joint family' noemt; vervolgens tot de sibbe, de clan en de stam.

A. DE STRUCTUUR

1. De joint family

De 'joint family' bestaat uit een aantal gezinnen die genealogisch met elkaar zijn verbonden en die een lokale, economische en sociale eenheid vormen. De aangetrouwde leden worden er eveneens toe gerekend. Bij de joint family behoren dus ook de aangetrouwde vrouwen[3]. Bij het begrip 'lineage' rekent G. P. Murdock[4] niet de aangetrouwde vrouwen; dit is alleen het geval voor de 'lineage' in strikte zin nl. de genealogische verbindingslijn van de ene generatie naar de andere. Een joint family kan naar de zijde van de man (patrilineaal) of naar de zijde van de vrouw (matrilineaal) zijn opgebouwd. Dit zal zich dikwijls openbaren in de structuur van de nederzetting, die patri- of matrilokaal kan zijn. Bij de Bemba in Noord-Rhodesië is de joint family bijv. matrilineaal: de groep bestaat uit de man en de

vrouw met hun dochters en de mannen en kinderen van deze dochters[5]. Een voorbeeld van een patrilineale joint family vindt men bij R. Linton[6] voor de *Tanala* op Madagascar, waar ze de belangrijkste sociale groepering is. Dit type begint met een conjugale groep: man, vrouw en kinderen. Als de zonen trouwen, brengen ze hun vrouwen naar het ouderlijk huis en bouwen voor hun gezinnen een huis naast dat van hun vader. De dochters verlaten weliswaar hun ouderlijk huis, maar niet ver omdat het huwelijk gewoonlijk binnen het dorp wordt gesloten. De vader heeft het toezicht over zijn getrouwde zonen en hun kinderen; ook over zijn getrouwde dochters, die hem meestal meer gehoorzamen dan hun eigen mannen. Over de kinderen van zijn dochters heeft hij echter geen gezag, want deze behoren tot de joint family van hun vaders. Alle mannelijke leden van de familie werken samen op de rijstvelden en de opbrengst komt toe aan de vader, die aan de zonen zoveel toedeelt als hun gezinnen nodig hebben. De rest houdt de vader in bewaring en hij ontvangt ook het bedrag voor hetgeen verkocht wordt. Gewoonlijk wordt het kapitaal in vee omgezet. Als de vader sterft, neemt de oudste zoon de rechten en plichten van de vader over; hij krijgt ook het grootste deel van vaders erfenis en moet zijn broers helpen als deze in nood zijn. Maar zijn rechten zijn beperkt, want elke broer heeft de volledige patriarchale rechten over zijn eigen kinderen en kan ook beginnen zichzelf te verrijken, omdat hij niet verplicht is het overschot van zijn oogst aan zijn broer af te geven. De samenwerking in de joint family wordt gehandhaafd, maar de joint family kan zich splitsen als ze een te grote omvang aanneemt en de afzonderlijke groepen een grote rijkdom hebben verworven. Als de groep te groot wordt, heeft ze immers geen bestaansmogelijkheid meer vanwege de 'shifting cultivation' (roofbouw) van de grond en zo gebeurt het dat de meest ondernemende groep een nieuw dorp gaat stichten en er een nieuwe joint family ontstaat.

Een patrilineale joint family bij de *Ibo* (Nigeria) beschrijft Charles K. Meek.[7] Elk gehucht wordt hier bewoond door enige verwante gezinnen en wordt 'umunna' genoemd. Elke joint family is exogaam en wordt bestuurd door de raad van gezinshoofden, geleid door een van de oudsten, die de sacrale stok als symbool van zijn waardigheid in bewaring heeft. Een dergelijk patriarchaal systeem treft men verder bij de Haussa, waar de zonen in de nederzetting van de vader blijven wonen totdat

deze gestorven is. Samen met hem en onder zijn leiding bewerken ze de grond en de vader voorziet in de behoeften van heel de genealogische groep.[8]

In *Pakistan* heet de joint family 'kumbah'; ze is patrilineaal. Zelfs in Karachi treft men zulke joint families bijeen in één huis; dan wonen de ouders gewoonlijk in de laagste verdieping en naar gelang de generatie wonen de andere gezinnen een verdieping hoger, zodat de jongste gezinnen het hoogst wonen. Maar alle mannen dragen hun loon af om de gemeenschappelijke huishouding door de ouders te laten leiden.[9]

De stichters van een joint family zullen steeds in de *dodenverering* herdacht worden en op den duur zullen ze zelfs in verering toenemen en tot de rang van de geesten worden verheven. De andere gestorvenen zullen door hun zoons en kleinkinderen wel herdacht, maar spoedig ook vergeten worden. De begraafplaats van de stichter van een joint family blijft gewoonlijk het centrum van de dodenverering.

Behalve de grond heeft meestal ieder gezin zijn eigendom (bijv. zijn eigen woning); maar omdat de arbeid gemeenschappelijk is en deze de voornaamste bron van inkomsten vormt, eist men voor kleine prestaties geen betaling of vergoeding van elkaar.

Een *uitstoting* uit de groep en daardoor een onteigening van het gemeenschappelijk grondbezit is dan ook een van de zwaarste straffen, want hierdoor wordt de betreffende een lichamelijk en geestelijk eenzaam mens, afgescheiden zelfs van zijn voorouders.[10]

Op het wereldcongres van het Universele Christelijke Humanisme op 27-28 mei 1958 te Brussel sprak P. Jerome D'Sousa SJ over de ziel van *India*; hij wees erop dat 'kaste en een buitengewoon sterke familieband samengaan.' Zij vormen een van de kentekenen van de Indische beschaving en zijn een typische manifestatie van de ziel van India. Er is een wederkerig oorzakelijk verband tussen beide. Gevoel voor bloedverwantschap is in India zeer sterk ontwikkeld. Daardoor is het gezamenlijk familiesysteem ontstaan, waarin het bezit niet verdeeld of verspreid wordt of overgegeven aan de oudste zoon, maar familiebezit blijft van alle broers en hun kinderen die, samenlevend onder één dak, zich laten leiden door het oudste lid van de familie. Kinderen van broers en zusters noemen zichzelf broers en zusters. De Indische talen kennen het woord 'neef' niet.'[11] Toch dient hierbij opgemerkt te worden, dat ook in India de samen-

hang van de joint family inboet bij de verstedelijking zoals Atleen D. Ross[12] voor Bangalore in Zuid-India heeft aangetoond.

De joint family heeft dus een belangrijke functie in het gemeenschapsleven. Het is een actueel presente groep, een bestaande groep verbonden in het levende familiehoofd met een gemeenschappelijk bezit en gemeenschappelijke sociale belangen en met een lokaal karakter. R. L. Beals en H. Hoyer[13] wijzen bovendien op de economische achtergrond van de joint family. Sterft het familiehoofd, dan zal de joint family zich gemakkelijk splitsen in meerdere familiegroeperingen, bijv. om economische redenen: eigen bezitsvorming, te zware economische druk vanwege te grote omvang, enz.

2. De sibbe

Meerdere joint families zijn verbonden in de natuurlijke bloedverwantschap van de *sibbe*; ze heeft een grotere omvang dan de joint family en de gemeenschappelijke voorouder van de sibbe is niet meer in leven. De sibbe blijft echter bestaan, al zou de joint family zich splitsen, omdat het sibbe-verband op zich *geen lokaal karakter* draagt. Overigens heeft de sibbe dezelfde *sociale functies*: gemeenschappelijk jachtterrein, zeggingsmacht in huwelijkszaken, exogaam karakter (ofschoon minder sterk dan bij de joint family), gemeenschappelijke cultus enz. Omdat de lineage, de verbinding tussen de afzonderlijke generaties, uitgebreider is, betekent dit een verzwakking aan onderlinge gehechtheid. In de Engelse literatuur wordt een sibbe als geheel ook dikwijls *lineage* genoemd.[14]

De schriftloze volken kennen maar weinig of geen maatschappelijke groeperingen die zuiver op nuttigheidsoverwegingen gebaseerd zijn; hun groepsleven is territoriaal, genealogisch of religieus. De sibbe is een maatschappelijke groepering die de leden onderling genealogisch verbindt, die dus berust op een gemeenschappelijke afstamming. De gemeenschappelijke afstamming is een belangrijke factor in het leven van de schriftloze volken. Van de Baloeba in Katanga schrijft Th. Theuws[14a]: 'Zijn verbondenheid met het voorgeslacht is hem een voortdurende werkelijkheid en noodzakelijkheid.' De invloed van het voorgeslacht op zijn persoonlijk bestaan voelt hij als een permanente noodzaak. Zoals een gestudeerde mij eens zei: "c'est presque un bien physique". Bij een vervloeking zal een vader

plechtig affirmeren dat hij zijn zoon met zijn eigen lichaam gebaard heeft. Hij trekt zijn levensinvloed terug, spuwt op de grond en levert zijn zoon aan de vergankelijkheid over, d.i. die zoon zal vergaan, koeuzimina. Men kan het zich bijna voorstellen als een "creatio continua"...' Wat tot dezelfde sibbe behoort, neemt deel aan dezelfde "moesoekoe": navelstreng. De eenheid van de sibbe geeft daarom aan deze mensen een gevoel van zekerheid en geborgenheid. Het is een band niet alleen in sociaal en religieus, maar ook in economisch opzicht. In tijden van nood kan men altijd op zijn sibbe-leden een beroep doen en deze mogen iemand nooit hun hulp weigeren. Dat zou een belediging zijn en 'wat op de boog zit, kan men niet schieten' zeggen de Baloeba.

De afstamming van dezelfde sibbe steunt echter op *traditie*, want een sibbe wordt afgeleid van een wel bekende, maar niet meer levende voorouder. Een sibbe omvat hoogstens 5 tot 6 generaties. Wordt een sibbe nog verder in het verleden teruggevoerd, dan kan de gemeenschappelijke voorouder nauwelijks nog als een historische persoonlijkheid worden beschouwd. Vanwege de uitbreiding vormt een sibbe gewoonlijk geen lokale eenheid meer.

In horizontale lijn is een sibbe *bilateraal*: zowel mannen als vrouwen behoren ertoe; deze laatsten blijven er ook nog toe behoren als ze getrouwd zijn. De aangetrouwde vrouwen behoren er niet toe, omdat het een zuiver genealogische groep is.[15]

In verticale lijn, dus wat de afstamming betreft, is ook een sibbe *unilateraal*, omdat de verbindingslijn die de ene generatie met de andere verbindt, noodzakelijk ofwel de lijn van vadergrootvader ofwel de lijn van moeder-grootmoeder moet volgen. 'Van overgrootouders tot achterkleinkinderen zijn wij allen slechts knopen in een touw'.[16] R. Lowie[17] merkt op, dat een lineage alle unilaterale afstammelingen van een traditioneel bekende, maar niet meer presente voorvader of voormoeder omvat. Zijn de bloedverwantschap en de afstamming echter niet meer uit de traditie bekend en bewijsbaar, dan spreekt hij van een 'kin'. In *Primitive Society*[18] omschreef Rob. Lowie de sibbe nog als een unilaterale verwantengroep in tegenstelling tot de familie. In zijn latere werk *Social Organization*[19] heeft hij dit teruggetrokken; volgens hem kan men de term sibbe het beste reserveren voor familiegroeperingen, waarbij niet uitsluitend rekening wordt gehouden met een unilaterale afstamming.[20] Ik

geloof dat men de moeilijkheid kan oplossen in het onderscheid tussen de verticale en de horizontale rangschikking.

Sommige, vooral oudere Amerikaanse etnologen gebruiken de term *clan* voor een matrilineale verwantengroep of sibbe, in tegenstelling tot de patrilineale verwantengroep die ze *gens* noemen. Dit onderscheid is evenwel overbodig. Engelse etnologen gebruiken de term *clan* voor elke unilaterale verwantengroep. De inhoud ervan valt dan ongeveer samen met het begrip 'sibbe', ofschoon deze in zeker opzicht bilateraal kan zijn.[21] Hier zij er reeds op gewezen dat men het begrip sibbe eigenlijk van het begrip clan moet onderscheiden. Een clan is in elk opzicht unilateraal, maar is ruimer gedacht en omvat niet steeds biologische bloedverwantschap, omdat er ook vreemdelingen in kunnen worden opgenomen.[22] Een clan heeft meer sociologische en organisatorische functies, vooral als zich het totemisme ermee verbonden heeft. Wel hebben de leden in de gemeenschappelijke levenskracht een zekere genealogische samenhang en vormen ze een exogame huwelijksklas. Deze gemeenschap in dezelfde levenskracht wordt immers als bloedverwantschap aangevoeld en de leden van dezelfde clan hebben een gemeenschappelijke stamvader. Wanneer een clan door splitsing haar lokale eenheid heeft opgegeven, heeft ze op haar leden geen economische invloed meer; een sibbe blijft steeds als economische eenheid functioneren.[23] Omdat vele auteurs in hun beschrijving van de schriftloze volken geen onderscheid tussen sibbe en clan maken en omdat naast het onderscheid dat er nu en dan tussen beide begrippen bestaat, er ongetwijfeld vele overeenkomsten bestaan, is de hier volgende uiteenzetting ook grotendeels toepasselijk op het clan-begrip.

Een sibbe is dus een reëel-genealogische groepering van meerdere gezinnen in verticale en horizontale lijn. De *belangen van de sibbe-eenheid* kunnen die van het gezin doorkruisen en zeker die van het individu; vooral is dit het geval bij het ruil-huwelijk. Heel de samenleving van de Turkse en Mongoolse nomaden is op de sibbe gebouwd; ook in China, waar de sibbe, ofschoon patrilineaal, toch sterke matrilineale kenmerken draagt, is dit het geval. Hier, evenals in de grondcultuur, is de sibbe steeds exogaam. Bij de Giljaken (aan de monding van de Amoer) is ze endogaam; hun woord voor sibbe betekent letterlijk 'voetzak'; het is de gemeenschappelijke warmte, waaraan allen gelijkelijk deelnemen.[24]

Een kleine nederzetting bestaat dikwijls uit één sibbe, maar in een dorp zijn meestal meerdere sibben vertegenwoordigd. Bij de *Mongo* in het westelijke Congo-gebied zullen bijv. de familiehoofden, die een gemeenschappelijke stamvader hebben, een afzonderlijke wijk in het dorp gaan bewonen, met het gevolg dat elk dorp er uit drie, vier of meer wijken bestaat. Het dorp wordt bestuurd door de landbeheerder; hij heeft het beschikkingsrecht over de gronden die aan het dorp toebehoren; elk jaar verdeelt hij de nodige oppervlakten voor de landbouw aan de diverse familiehoofden. Om de beperktheid van de gronden kan een dorp hoogstens 200 personen tellen; grotere dorpen hebben geen economische bestaansmogelijkheid meer en moeten zich splitsen. De dorpen die zo ontstaan, houden echter contact met elkaar en zo groeit het stamverband.[25]

De sibbe schakelt de familie niet uit, maar overkoepelt de afzonderlijke families. De Eskimo's bijv. kennen geen stam-, maar alleen sibbehoofden.[26] Ditzelfde vindt men bij de zuidelijke Yahgan en Alakaloef in de vuurlanden; de enige autoriteit wordt gevormd door een raad van ouderlingen of familiehoofden.[27] Bij de Patagoniërs en de Pampasstammen gaf een man van aanzien voor elke horde de marsrichting aan en deze leidde de jacht.[28] Zeker treft men bij deze culturen geen onafhankelijk opperhoofd, dat zich aan de gewone maatschappelijke verplichtingen en speciaal aan de arbeidsplicht onttrekt, autonoom zijn bevelen geeft en zijn macht aan zijn nageslacht doet overerven. Als er zulk een opperhoofd al bestaat, zal hij toch in belangrijke kwesties van de vergadering van de ouderlingen, d.w.z. van de oudste leden van de sibben, afhankelijk zijn.

Men vindt sibbe-groepering in heel *verschillende cultuurvormen*, bijv. bij de Pygmeeën, maar ook bij de veetelende nomaden. Hier is het sibbe-hoofdschap gewoonlijk erfelijk. Bij de veetelende Toda's in Zuid-India hebben de sibben nog bepaalde religieuze rechten in verband met het hoeden en het melken van het vee.[29] Bij de uitgesproken jachtculturen treden dikwijls andere sociale verbindingen, bijv. die van het totemisme, meer op de voorgrond dan die van de afstamming. Bij de agrarische culturen is praktisch overal het sibbe-verband bewaard gebleven. Bij de *Wandamba* (Tanganjika), die ik in 1959 onderzocht, een hoofdzakelijk agrarische stam, is het sibbe-verband nog zeer hecht. Een sibbe wordt er 'oekoo' (meervoud 'koo') genoemd en het sibbe-hoofd is de 'mtwa'; hij wordt gekozen, maar meest-

al komt hiervoor de oudste zoon van de vorige in aanmerking. Josef Haekel[30] benadrukt bij de beschrijving van de Bhilala vooral de sibbe. De *Bhilala* zijn een agrarische stam in de Centraal-Indische staten Gujarat en Madhya Pradesh. Hun voornaamste maatschappelijke groepering is ongetwijfeld de sibbe; deze is patrilineaal. Elk individu draagt behalve zijn persoonlijke naam gewoonlijk nog die van zijn vader en die van zijn sibbe. Als de dochter trouwt, behoudt ze haar sibbe-naam. Een sibbe is er over meerdere dorpen verdeeld. Een jongen trouwt meestal in de nederzetting van zijn vader (patrilokaat). Hij kan echter gaan inwonen in de nederzetting van zijn schoonvader als deze geen zonen heeft of als hij mannelijke hulp nodig heeft, of als zijn eigen vader geen bruidsprijs heeft kunnen opbrengen. In dit geval duurt het dienhuwelijk gewoonlijk zeven jaar; daarna kan de man met zijn vrouw en kinderen een eigen nederzetting kiezen. Een sibbe is vanzelfsprekend exogaam. Van alle verwanten wordt vaders oudste broer het meest geëerbiedigd, zelfs meer dan de eigen vader. Elke sibbe heeft haar eigen bescherm-godheid; haar cultusplaats is de keuken, bij de haard, zodat hier geen vreemden worden toegelaten.

Uit dit alles blijkt dat het instituut van *sibbe-oudste* een zeer oorspronkelijke instelling is. In Australië vindt men bij verschillende stammen wel een stamhoofd, maar zijn status is nog niet erfelijk en hangt af van zijn persoonlijke eigenschappen. Wanneer hij door ouderdom deze kwaliteiten verliest, kan hij veelal ook geen opperhoofd meer blijven. Hij treedt op bij feesten, rechtszittingen enz. en vertegenwoordigt de stam naar buiten. Hij moet goed kunnen praten. In zijn beslissingen is hij echter sterk afhankelijk van de raad van ouderlingen en sibbe-oudsten; deze bezitten tenslotte de hoogste regeringsmacht.[31]

Het is dan ook niet te verwonderen dat in de grondcultuur van de *Bamboeti-pygmeeën* aan de Itoeri (oostelijk Congo- gebied) de sibbe nog een voorname rol speelt; zij zorgt voor de gezinsvorming en de voeding van haar leden. De sibbe-oudste beslist over de plaats en de duur van hun kamp, al zal de afzonderlijke familie voor het inrichten van de eigen woning zorgen en elke vrouw voor haar eigen huishouding. De plantenvoeding, die de vrouwen bijeen brengen, wordt gewoonlijk ook niet onder de sibbe-leden verdeeld, omdat ze gemeenschappelijk op zoek gaan en hetzelfde naar huis brengen, maar ook omdat de vrouwen onderling tot verschillende sibben behoren en daarom niet

die gehechtheid tegenover elkaar hebben als de mannen. De sibbe-oudste of zijn familie zorgt gewoonlijk ook voor de verweesde en zieke kinderen.

De mannen echter brengen de jachtbuit en de wilde honing naar huis en bij de verdeling ervan wordt wel rekening met de sibbe gehouden. Het is op de eerste plaats de oudste van de sibbe die aan elke familie haar deel toewijst; de jagers zelf zitten daarbij rustig toe te zien, omdat deze sibbe-oudste alle vertrouwen geniet. Het eerste recht op de jachtbuit heeft de sibbe-oudste zelf, dan degenen die aan de jacht hebben deelgenomen, vooral degene die het wild heeft gedood en verder alle leden van de sibben die verhinderd waren aan de jacht deel te nemen. Luie mensen worden op de duur bij de verdeling voorbijgegaan.

De rechten komen aan de sibbe-oudste toe krachtens zijn *ouderdom*. De miskenning van zijn autoriteit is een zedelijk delict. De sibbeoudste heeft de leiding bij de offers, de dans en de rechtspraak, zowel binnen de sibbe zelf als bij onenigheid met de omwonende negers. Uiterlijk heeft hij echter niet, zoals de neger-opperhoofden, bijzondere onderscheidingstekens. Sterft hij, dan neemt de daarop volgende oudste man van de sibbe zijn plaats in. Terwijl de familieband vooral steunt op de liefde van de moeder, steunt de sibbe meer op zakelijke overwegingen en is ze een aangelegenheid van de mannen.[32] Bij de Baloeba in Katanga heeft de sibbe-oudste een patriarchaal gezag over de leden van zijn sibbe. De verschillende sibbe-oudsten vormen samen de notabelen die het dorpshoofd in zijn bestuur en rechtspraak bijstaan. Onenigheden binnen de sibbe worden aan het oordeel van de sibbe-oudste onderworpen en door hem bijgelegd. Zijn uitspraak is evenwel slechts adviserend; het is een oordeel van barmhartigheid, zegt men. Wordt zijn uitspraak niet aanvaard, maar verworpen, dan gaat het geding naar het tribunaal van het dorpshoofd of van het stamhoofd; hier wordt het oordeel van de gestrengheid geveld, waartegen men niet in beroep kan gaan.[32a]

Een sibbe kan zich in meerdere sibben verdelen, die gewoonlijk onderling contact met elkaar houden. De sibbe-eenheid bij de *Bamboeti-pygmeeën* is patrilineaal en exogaam. In verband met het bestaande ruil-huwelijk zijn echter zowel de vader- als de moeder-sibben van belang, want beide hebben hun meisjes uitgewisseld. Dit is echter niet zó te verstaan dat alleen deze twee sibben hun meisjes uitwisselen; men staat, wat de

huwelijken betreft, gewoonlijk met meerdere sibben in ruilverkeer. De op deze wijze aanverwante sibben staan dichter tot elkaar dan de niet-aanverwante sibben, al behoren deze tot dezelfde clan. Wanneer dan ook de vader-sibbe in haar plichten tegenover de leden tekortschiet, kunnen deze een beroep doen op hun moeder-sibbe, die voor de rechten van haar neefjes en nichtjes zal opkomen. Alle zusters en nichten van de moeder zijn voor hun neef (adaro) als het ware ook moeders.[33]

Een sibbe kan zowel *mannelijk* als *vrouwelijk* zijn opgebouwd. In matrilineale verhoudingen is ze vanzelfsprekend vrouwelijk. Bij de matrilineale *Bayombe* (Congo-gebied) heet zulk een sibbe 'voemoe' (schoot). Ze omvat vooral de afstammelingen langs de vrouwelijke lijn (zowel mannen als vrouwen, maar de kinderen van de zoons behoren tot de 'schoot' van hun moeder) van de stichteres van de groep en omvat meerdere generaties. Ze vormen meestal één dorp. Het sibbe-hoofd is echter een man en wordt hier *k'azi* genoemd. Hij had vroeger een machtige invloed. Meerdere sibben vormen een matrilineale clan.[34]

Een patrilineale sibbe beschrijft Jean La Fontaine[35] met betrekking tot de *Gisoe*, een Bantoe-stam ca. 50 mijl ten noorden van het Victoriameer. Zulk een groep noemt hij een 'minimal lineage'. Elke sibbe telt 30—50 mannelijke leden die genealogisch verbonden zijn in een gemeenschappelijke voorouder. Een sibbe omvat 3—5 generaties, teruggerekend van de oudste levende generatie. De sibbe beheert het land, waar men zijn gierst-velden en zijn bananenaanplantingen aanlegt en geen lid mag land verpachten of verkopen aan een niet-sibbe-lid zonder verlof van de gemeenschap. Ze zijn verplicht elkaar steeds behulpzaam te zijn. Vanzelfsprekend is de sibbe exogaam.

Een sibbe is slechts bij hoge uitzondering niet exogaam. Zulk een uitzondering vinden we bij de mohammedaanse *Arabieren*, waar een man het recht heeft om te trouwen met de dochter van vaders broer, dus met een zg. 'parallel cousin'. Als hij van zijn recht afstand doet, kan hij een ruime betaling vragen. Als deze nicht zonder zijn verlof met een andere man trouwt, heeft hij het recht haar te doden en als vaders broer, dus zijn oom, dit onwettige huwelijk heeft gearrangeerd, kan dit hem eveneens het leven kosten. Men verklaart deze uitzondering op de sibbe-exogamie uit de segmentaire organisatie van deze nomaden die vanwege hun geïsoleerd woestijnleven niet uitgaat boven de bloedverwante groep van de sibbe; met andere sibben leeft men

dikwijls op voet van oorlog. Daarom trouwt men ook binnen de eigen sibbe. Waar grotere politieke organisaties ontstaan of waar, zoals in de steden, het sibbe-verband verzwakt, wordt deze sibbe-endogamie dan ook minder gehandhaafd.[36]

3. De clan

Na de behandeling van de sibbe past een uiteenzetting over de clan, omdat deze met de sibbe zoveel overeenkomst vertoont dat vele, vooral Engelse, etnologen tussen beide termen geen onderscheid maken. Als oudste genealogische groepering kan ongetwijfeld de sibbe gelden en de clan is eruit voortgekomen. Nu echter heeft de clan een aantal eigen kenmerken gekregen, waardoor een onderscheid tussen beide termen en begrippen verantwoord is.

a. Begrip en benaming

Men kan de clan definiëren als een unilaterale exogame verwantengroep. Zij is een groepering van personen die genealogisch met elkaar zijn verbonden en wel in unilaterale lijn, d.w.z. patrilineaal of matrilineaal. Evenals bij de sibbe is het afstammingsbeginsel nog wel aanwezig, maar het wordt soms teruggedrongen door een sterke sociologische integratie. De verwantengroep is bovendien uitgebreider dan die van de sibbe, zodat de gemeenschappelijke clan-voorouder een mythologische figuur is; dikwijls wordt deze gelijkgesteld met een totem; men spreekt dan van een totem-clan. Tot een clan rekent men ook de overledenen, wat minder gebeurt bij een sibbe.

In het stadium van de grondcultuur, bij verzamelaars en primitieve jagers, bijv. bij de Pygmeeën, wordt tussen sibbe en clan een duidelijk onderscheid gemaakt, maar het clan-begrip is er maar zwak ontwikkeld (behalve bij de Australiërs). De natuurlijke verwantschap van de familie komt hier op bevredigende wijze tegemoet aan de wederzijdse verplichtingen en het gemeenschapsgevoel dat de leden van de groep voor elkaar koesteren. Daarom menen we dat andere maatschappelijke groeperingen zoals het gezin, de joint family, de arbeidsgemeenschap volgens de sekse en de gemeenschappelijke nederzetting, oudere beginselen van gemeenschapsvorming zijn dan de clan.[37] Wel is de clan waarschijnlijk de oudste unilaterale groepering.[38] Het beginsel tot het ontstaan van unilaterale gemeenschappen vermoedt men allereerst in de nederzetting (patrilokaat of ma-

trilokaat) en vervolgens, hiermede verbonden, in het erfrecht.[39]

G. P. Murdock[40] verbindt aan het clan-begrip drie voorwaarden:

a. De clan is expliciet gebaseerd op een unilaterale afstamming, waardoor de leden met elkaar zijn verbonden.

b. De groep van de clan moet een territoriale eenheid vormen. Hiertegen kan men evenwel bezwaar laten gelden, bijv. wanneer de nederzetting patrilokaal, maar de verwantschap matrilineaal is. Het begrip van de 'residential unity' bij de clan is een idee van Murdock dat weinig etnologen hebben overgenomen. Bij de Bamboeti-pygmeeën kan een clan in elk geval zich over meerdere nederzettingen uitstrekken. Oorspronkelijk vormde een clan wel een lokale eenheid, maar in vele gebieden heeft er zich een clan-splitsing voorgedaan[41], waardoor sommige eigenschappen, bijv. de politieke en culturele eenheid, verloren zijn gegaan. Er vormde zich dan een nieuwe eenheid: het dorp met een eigen, soms erfelijk, dorpshoofd. Een zekere territoriale eenheid is in zover steeds aanwezig, als de leden van dezelfde clan toch altijd binnen een bepaald rayon worden aangetroffen. Hoe dichter ze bij elkaar wonen, hoe effectiever de clan-eenheid zal werken. Bij de Kota in Zuid-India was elk stamdorp in drie huizenrijen verdeeld en elke huizenrij vormde een clan. De clan was hier patrilokaal, zodat hij een hechte eenheid vormde. Ook in Noord-China vormden de clans nog een territoriale eenheid met eigen landbezit en een eigen tempel voor de voorouders. De armere leden werden door de rijkere gesteund.[42]

c. De groepering van de clan legt in haar gemeenschappelijke activiteiten zoals inwijdingsriten, feesten, bestuur van het clanhoofd, handelsrelaties, onderlinge uithuwelijking, enz. een sociale integratie aan de dag. Deze gaat bij het clan-verband soms zo ver, dat de leden elkaar broer en zuster noemen en een lid van vaders clan soms eveneens 'vader' wordt genoemd. Men ontvangt hulp van elkaar (bijv. het bijeenbrengen van de bruidsprijs) en bescherming (bijv. bij de bloedwraak). Daarom moet elk clan-lid zich ook volgens de normen die in de clan gelden, gedragen. De clan heeft een grotere continuïteit dan het gezin dat met elke generatie opnieuw moet worden opgebouwd, zodat in de clan de tradities beter worden bewaard.

Erhard Schlesier[43] noemt als wezenlijke kenmerken van de clan de volgende eigenschappen:

a. ze is unilateraal (patri- of matrilineaal);

b. alle leden beschouwen zich als verwanten;
c. de verwantschap is gebaseerd op de mythen, dus een meer sociologische dan biologische verwantschap;
d. clan-exogamie is regel;
e. de clan is een onderdeel van de stam. De clan moet deel uitmaken van een grotere eenheid, omdat ze vanwege de exogamie, de handel, wederzijds hulpbetoon enz. niet op zichzelf, maar op andere groepen (clans) is aangewezen. Gemeenschappelijke nederzetting, politieke organisatie, totemisme noemt hij niet-wezenlijke kenmerken.[44]

Volgens V. Gelders[45] is een clan een sociale groepering, steunende op het bewustzijn van een gemeenschappelijke afstamming van eenzelfde voorouder, hetzij langs de mannelijke, hetzij langs de vrouwelijke lijn. Bij de Asjanti bijv. is de clan matrilineaal; alle leden beschouwen zich als afstammelingen van één vrouwelijke voorouder die echter een mythologisch karakter draagt.[46] Zowel de zonen als de dochters van de moeder behoren ertoe; maar de zonen kunnen deze 'bloed'-verwantschap van de clan niet doorgeven aan hun kinderen (deze behoren dus tot de clan van hun moeder), wel de dochters.[47]

Een clan bestaat uit twee groepen: die van de *levenden* en die van de *overledenen.* De cultus richt zich tot de overleden generatie van de clan. Deze voorouders verzekeren het welzijn van de levenden, maar ze sanctioneren ook de rechtsorde. De macht van de voorouders leeft voort in de levende generatie en wel door het clanhoofd, dat de trait d'union is tussen de levenden en de overledenen, dat het dichtst bij de voorouders staat en dat hun gezag heeft overgeërfd. Zijn gezag is dus van religieuze aard. De voorouders vormen eigenlijk het voornaamste gedeelte van de clan, want zij bezitten de hoogste macht: zij zijn eigenaars van de grond, zij verlenen er vruchtbaarheid aan. Maar ze geven evengoed vruchtbaarheid aan de vrouwen; zij doen de kudden gedijen en verzekeren de resultaten van de jacht en de visvangst. K. Dittmer, die geen onderscheid maakt tussen sibbe en clan, schrijft: 'Sibbe- en clan-oudsten genieten overal in de plantersculturen, maar ook bij vroege veetelers en boeren, een bijzondere autoriteit, omdat in hen in sterke mate de levenskracht van de grondlegger van de sibbe, geërfd in de opeenvolging van voorouders, aanwezig is, die hun pas de werkelijke bekwaamheid voor de uitoefening van hun ambt verleent. Zij zijn, als belichaming van de voorouders, de bemiddelaars tus-

sen het volk en deze voorouders en de godheid, die het lot der levenden beïnvloeden. Daarom hebben zij ook bijna steeds cultus-functies, moeten zij offers brengen, voor regen en vruchtbaarheid zorgen enz.'[48] De belangen van de overige sociale groeperingen, bijv. van het gezin en de familie, worden dikwijls dienstbaar gemaakt aan de magische invloedssfeer van de clan.

Een clan heeft dus een grote *overeenkomst met de sibbe*; het zwaartepunt ligt bij de clan evenwel niet op de genealogische samenhang, maar op de sociale functie. Zoals gezegd verstaan vele etnologen uit het Engelse taalgebied onder een clan alleen een matrilineale verwantengroep; een patrilineale groep noemen ze dan 'gens' en de term 'lineage' valt zowel met het sibbe- als het clanbegrip samen. Inderdaad hebben de matrilineale stammen zoals de Pueblo-indianen[49] en de Irokezen in de Ver. Staten een clan-organisatie. De *Irokezen* wonen in de noordelijke water- en bosrijke streek van de staat New York; ze leven van tuinbouw, jacht, visvangst en verzamelen. Vanwege de vruchtbaarheid van de bodem is er een betrekkelijk grote bevolkingsdichtheid mogelijk. De zes stammen zijn gewoonlijk verdeeld in acht matrilineale clans of sibben, die telkens twee exogame huwelijksklassen vormen. Elke matrilineale clan bestaat uit enige joint-families die elk een z.g. langhuis bewonen. Binnen het territorium van de stam heeft elke clan haar eigen grondgebied voor de landbouw; de jachtgronden en de visplaatsen zijn gemeenschappelijk. Soms heeft een nederzetting als zodanig nog een stuk grond dat aan alle daar wonende joint-families tesamen behoort; het levert de produkten voor de feesten die heel de nederzetting samen viert. Op haar land erkent de groep de leiding van de hoofdvrouw van de clan, want de clan is op vrouwelijke verwantschap opgebouwd. De mannen die uit verschillende vreemde clans afkomstig zijn, verrichten op de velden van hun vrouwen wel het zwaardere werk zoals de ontginning, het wieden en de oogst, maar hun politieke en religieuze belangstelling gaat toch meer uit naar de nederzetting van hun moeder, omdat ze tot haar clan behoren.[50]

Evenals matrilineale clans heeft men ook patrilineale clanverbanden. We wezen hiervoor reeds op de Bataks op Noord-Sumatra. Er zijn echter andere stammen, waar men tussen clan en sibbe onderscheid moet maken, bijv. bij de Bamboeti-pygmeeën. Een jongen kan bij hen overgaan tot de sibbe van zijn bruid, maar zijn clan-verwantschap en clan-verplichtingen mag

hij daardoor niet opgeven, ofschoon economisch zijn jachtprestaties ten gunste van de sibbe van zijn vrouw komen.[51] Bij de Bamboeti liggen de begrippen sibbe en clan echter dicht bij elkaar, omdat de clan zich waarschijnlijk uit de sibbe heeft ontwikkeld en, wat de uitgestrektheid betreft, menige clan met de sibbe samenvalt. Wanneer een clan uit meerdere sibben bestaat, kunnen deze sibben op verre afstand van elkaar wonen; in hun bewustzijn vormen ze dan nog wel een groep, omdat ze verbonden zijn in één totem. Overigens hebben ze weinig relatie met elkaar. Een clan die uit meerdere sibben bestaat, heeft bij deze Pygmeeën geen gemeenschappelijk clan-hoofd. Bevinden zich de sibben van één clan in ver uiteenliggende gebieden, dan vervalt bovendien de clan-exogamie, terwijl de sibbe-exogamie gehandhaafd blijft.[52] Overigens is veel van hetgeen hier gezegd wordt over de clan, vooral omtrent haar functies, eveneens van toepassing op de sibbe.

Als de clans samen slechts twee groeperingen vormen, spreekt men bij voorkeur van *moieties*, stamhelften zoals bijv. bij de boven genoemde Irokezen. Vormen ze meerdere groeperingen, dan noemt men deze phratries. Omdat ook deze evenals de sibbe of de clan exogaam zijn, komen we hierop terug bij de behandeling van de huwelijksklassen (zie hoofdstuk x).

Een clan wordt soms in meerdere *sub-clans* ingedeeld; bij een verdere indeling raakt men de joint-family. *K. E. Read*[53] geeft een voorbeeld van de *Gahuku-Gama* in de centrale Asaro-vallei op Nieuw-Guinea.

De stam heeft verschillende segmenten:

a. De clan. Elke stam heeft hier diverse exogame patrilineale clans. Deze clans zijn lokale groepen, d.w.z. alle mannelijke leden ervan treft men aan binnen een begrensd gebied. Een nederzetting is een patrilokale groep, waarvan de leden elkaar als classificatorische broers en zusters beschouwen. Ze menen dat ze een gemeenschappelijke oorsprong hebben, maar ze kennen hun gemeenschappelijke voorvader niet en het is dus geen strikt genealogische groep. Hun eenheid komt tot uitdrukking in de plicht tot gemeenschappelijk hulpbetoon en ze mogen elkaar niet bevechten. Gemeenschappelijke belangen hebben ze verder in het bezit van hun land en de vrouwen.

b. Sub-clans zijn genealogisch-gestructureerde groepen die echter niet één lokale groep vormen, maar verdeeld zijn over diverse dorpen. Ze stammen af van een gemeenschappelijke man-

nelijke voorouder en beschouwen elkaar als verwanten in het vlak van broers en zusters. Ook hun voorvader is meestal slechts een mythologische figuur. Er heeft bij de sub-clans een clan-dislocatie plaats gehad; een gedeelte van de clan (de sub-clan) woont dan nog in dezelfde nederzetting. Ook zij hebben gemeenschappelijke belangen in hun land, in het huwelijk van hun vrouwen en in de bloedwraak voor elk lid van hun groep dat gedood wordt. Elke sub-clan heeft in de kunst soms haar eigen symbolen.

c. De joint-family (lineage). Elke sub-clan heeft twee of meer kleinere segmenten, nl. patrilineale joint-families. Elke joint-family heeft gewoonlijk minder dan tien leden, mannen en vrouwen, die samen van eenzelfde groot- of overgrootvader afstammen. Een man kan kiezen tot welke lineage hij wil behoren. De joint-family wordt gewoonlijk genoemd naar de oudste man van de groep. Het is een zuiver genealogische groep die in dezelfde residentie woont. Er is echter een hiërarchie tussen oudere en jongere broers en er bestaat een zekere rivaliteit tussen de 'siblings' van de verschillende vaders; maar allen voelen zich toch ten overstaan van elkaar verantwoordelijk. Noch de stam noch haar segmenten hebben een gespecialiseerde bestuursvorm en zeker heeft niemand gezag over heel de clan of stam.[54]

b. De functies van de clan

Reeds meerdere malen zijn de functies van een clan in het cultuurleven van de schriftloze volken ter sprake gekomen. Voor een beter overzicht willen we deze gaan classificeren.

1) *Maatschappelijke functies.* De volgende functies zijn wel de voornaamste:

(*a*) De *solidariteit.* Als verwantengroep zorgt de clan voor haar leden, want een alleenstaand individu zou voortdurend in zijn bestaansmogelijkheid bedreigd worden; vooral de zwakke leden, zoals zieken, bejaarden, alleenstaande vrouwen en kinderen, ondervinden bijzondere bescherming. Wanneer de neger in het Congo-gebied op doorreis zich 's avonds rond het haardvuur zet en hij de naam van zijn clan mededeelt, zullen zijn clangenoten die in het dorp wonen, hem nieuwsgierig uitvragen omtrent hun clan-leden die ze al zo lang niet meer gezien hebben. Zij zullen hem bij het vertrek extra met goede gaven uitrusten.[55]

(*b*) De clan komt op voor het *prestige* van de groep. Vandaar zijn de zg. potlatch-feesten bij de Noordwest-indianen van

Noord-Amerika allereerst een zorg van de clan; ook naar buiten zal de clan de belangen van de groep behartigen. Omgekeerd wordt ze aansprakelijk gesteld voor de delicten die eventueel een van haar leden heeft begaan. Volgens het beginsel van de collectieve solidariteit is het bij een moord toegestaan dat wraak genomen wordt op de clan waaruit de moordenaar stamt en dat in plaats van de moordenaar bijv. zijn broer of een ander lid van de clan wordt gedood.[56] De clan moet zich inspannen het morele en religieuze peil van de leden in stand te houden.

(*c*) De clan heeft verder een *economische* verantwoordelijkheid. Zij geldt dikwijls als de bezitster van de grond of het jachtterrein. Binnen de clan wordt het eigendom overgeërfd. Soms heeft ze haar eigen gemeenschapshuis en haar eigen cultus-gereedschappen. Bij de Hopi-indianen in het Zuidwesten van de Ver. Staten treft men een groot aantal exogame matrilineale clans, gegroepeerd in twaalf eveneens exogame phratries. Deze clans verdelen zich over zes autonome dorpen. Rond het dorp heeft een clangemeenschap eigen grond zoals ze ook haar eigen voorraadkamers (kiva's) voor de oogst bezit. Bovendien heeft de clan haar eigen cultusgereedschappen (bijv. maskers) en haar eigen ceremoniële plechtigheden. Zo heeft bijv. de slangenclan haar eigen dansen om de regen op te wekken in dit regenarme gebied. De leiding hierbij heeft het clan-hoofd dat hierdoor een functie heeft in de voorspoed van heel het dorp. Men tracht deze regen over het land te verkrijgen door de kachinas, overledenen van de clan, die in de dans-maskers optreden.[57] In het Congo-gebied treden vooral de voorouders van de clan op als de eigenlijke bezitters van de grond; de clan-leden kunnen over het nodige gedeelte beschikken.[58] In het geval dat de clan patrilineaal is, wil dit niet zeggen dat de man geen betrekkingen onderhoudt met de matrilineale stam van zijn moeder. Zelfs zijn er soms nog betrekkingen met de matrilineale clan van moedersmoeder. Maar het is te ingewikkeld om deze betrekkingen na te gaan en bovendien worden ze slechts bij enkele stammen aangetroffen. [59] In Afrika vormt een clan door dislokatie gewoonlijk geen aaneengesloten groep meer; de leden wonen verspreid over meerdere dorpen. Dan is er van gemeenschappelijk eigendom, bestuur en gemeenschappelijke riten van de clan meestal geen sprake.[60] Bij sommige stammen daarentegen heeft de clan nog een sterk territoriaal karakter, o.a. bij de (matrilineale) clans van de Asjanti in West-Afrika. Meyer Fortes[61] merkt

hieromtrent op: 'Verspreiding berooft de leden van een verwantengroep (d.i. de clan) niet van hun status, van hun rechten om in een ambt op te volgen, van hun eigendomsrechten die aan de groep zijn verbonden of van hun betrekkingen tot de voorouders en de godheden van de groep. Zo is tegenwoordig een van de meest op prijsgestelde rechten van het lidmaatschap om vrij maagdelijk woudgebied in bezit te nemen en te gaan bewerken binnen het territorium van het hoofd, waarmee de clan verbindingen heeft. Het gebeurt heden ten dage dikwijls dat nakomelingen van vrouwen die in de oorlog gevangen genomen waren, terugkeren tot hun voorvaderlijk gebied en om deze reden grond opeisen. Zelfs als een bestuursfunctie (gesymboliseerd in een 'stoel') vrij komt, gebeurt het dikwijls, dat een lid van een verwantengroep die al meerdere generaties buiten zijn geboortestreek heeft gewoond, wordt uitgenodigd om dit ambt op zich te nemen.'

Het is gewoonlijk de clan die met andere groepen handelsrelaties onderhoudt.

(*d*) De clan regelt de *rechtspraak* voor haar leden en treedt ook als juridische instantie op naar buiten.[62]

(*e*) De clan heeft een eigen *bestuursvorm* in de functie van het clanhoofd.[63] De Azteken hadden 20 clans (in 4 phratries gegroepeerd), elk met een eigen clan-hoofd ('spreker' genaamd); deze clan-hoofden vormden samen de stamraad, beslisten over oorlog en vrede en kozen de koning. Ook bij de Hopi-indianen (Pueblo-gebied) wordt een dorp bestuurd door een raad van clan-hoofden. Bij sommige stammen, o.a. bij de inwoners van de Trobriand-eilanden, wordt het hoofd steeds uit een bepaalde clan genomen. Bij de Baganda in Oost-Afrika zijn er 36 exogame patrilineale clans met eigen clan-namen zoals van de leeuw, luipaard, aap, otter enz. Zoals elke clan haar eigen ritme bij het gebruik van de trommen heeft, zo heeft ze ook haar eigen namen. Het betreffende dier mag men niet eten. Elke clan heeft zijn hoofd dat de naam draagt van de gemeenschappelijke voorouder.[64] Bij de Sioux-stammen in de Ver. Staten stelden diverse clans even zovele functionarissen voor de afzonderlijke takken van dienst.

Terwijl een sibbe-hoofd zijn waardigheid dikwijls erft, wordt het hoofd van de clan meestal gekozen. Bij de Asjanti wordt het hoofd bij overeenstemming van alle leden van beide seksen gekozen uit de levende mannelijke clan-leden (ofschoon de

lineage matrilineaal is) zonder onderscheid van leeftijd of generatie. Praktisch wordt het natuurlijk een van de oudere leden, want persoonlijke eigenschappen van tact, leiderschap, inzicht, en kennis van zaken geven bij de keuze de doorslag.[65]

(*f*) Tenslotte heeft de clan een belangrijke functie in *huwelijkszaken* en in *religieus* opzicht. Hierover spreken we dadelijk.

2) *Verbinding met het totemisme.* Dikwijls, niet altijd, is het totemisme met het clan-verband verbonden en dan is het een van de gronden voor de sociale integratie van de clangemeenschap.

P. W. Schmidt[66] meende dat de primitiefste mensen, levend in de zg. grondcultuur van verzamelen en primitieve jacht, nog geen totemisme kenden. P. Schebesta heeft echter vastgesteld[67] dat de Bamboeti-pygmeeën ongetwijfeld totemisten waren; ze hebben het zg. parallel-totemisme (niet het afstammingstotemisme; vgl. onder de par. 'het totemisme'), d.w.z. totemdier en mens stammen van een gemeenschappelijke voorvader af. Het is waarschijnlijk, dat alle Pygmeeën in Afrika het totemisme kennen. P. Schumacher[68] heeft het geconstateerd voor de Batwa in Roeanda, P. Trilles[69] voor de Pygmeeën van Gaboen en P. Schebesta dus voor de Bamboeti-Pygmeeën aan de Itoeri-rivier. Onderling hebben ze in hun totemisme zoveel overeenkomst, dat P. Schebesta meent – in tegenstelling tot W. Schmidt – dat het totemisme van de Bamboeti niet overgenomen is van de omwonende bosnegers, waarmee ze im symbiose leven. Dit totemisme dat met een jagerscultuur verbonden is, is wellicht een der oudste cultuurlagen van Afrika. Deze cultuur is nog het zuiverste door de Pygmeeën bewaard, en heeft zich over een uitgestrekt gebied van Afrika verspreid, feitelijk over heel de negerbevolking vanaf de Soedan naar het Zuiden, terwijl de negers van huis uit eigenlijk niet totemistisch, maar manistisch (vooroudersvereerders) zijn.[70]

E. Schlesier wijst erop dat de voornaamste kenmerken van het clansysteem ook zonder totemisme worden aangetroffen. Hij vermoedt dat er in het stadium van primitieve jacht en verzamelen oorspronkelijk zelfs geen clan-verband bestond. De behoeftige economische situatie liet niet toe dat zich onder deze mensen een blijvende gemeenschap van een grotere groep mensen vormde.[71] Hoe het historisch geweest is, is moeilijk uit te maken. Bij de tegenwoordige Bamboeti-pygmeeën in Midden-Afrika vindt men in elk geval zowel clan-systeem als totemisme

De totems zijn meestal dieren van allerlei soort; bij de Bamboeti vooral de luipaard (of panter) en de chimpansee, verder de slang, de antilope, de mier, enz. De man ontziet het totemdier van de clan waartoe zijn vrouw behoort, minstens in haar tegenwoordigheid. De vrouw onderhoudt *taboes* ten overstaan van het totem-dier van haar eigen clan en bovendien van dat van de clan waarin ze woont (van haar man). Wanneer de kinderen in de vader-sibbe wonen, verplicht hen alleen de taboe ten overstaan van de totem van de vader-sibbe. De totem is voor de Bamboeti steeds taboe, d.w.z. men mag er niet van eten. Soms mag men het totemdier wel doden en mogen vrouwen en kinderen die nog geen initiatie hebben doorgemaakt, het ook eten. Meestal is al een aanraking van de totem voldoende om ziek te worden en dit ongeluk treft dan niet alleen de overtreder maar ook alle clan-leden.[72] De tekens waardoor de diverse clans onderscheiden worden, zijn dikwijls afbeeldingen van hun totem.

Voor Micronesië geeft Bernhard Stillfried[73] de volgende verbindingen tussen clan en totemisme aan:

(*a*) een mythologische relatie wat de verwantschap betreft, tussen de leden van een clan en een dier of plant;

(*b*) de clan wordt naar de totem genoemd;

(*c*) spijzentaboes met betrekking tot het totemdier;

(*d*) rouw om het gedode totemdier.

(*e*) clan-exogamie;

(*f*)matrilineale overerving van de totem;

(*g*) afstamming van de clangroep van de totem; Deze verbindingen zijn echter niet overal bij andere stammen in de volkenkunde aanwezig. De clans bij de Indianen aan de Noordwestkust van de Ver. Staten bijv. kennen geen afstamming van een totem-voorouder noch onderhouden ze ceremoniële riten ten overstaan van zulk een voorouder of van zijn levende totemistische afstammelingen.[74]

3) *Huwelijksregeling*. Een van de meest in het oog springende functies van het clan-verband is de regeling van de huwelijken der leden. Het clanhoofd heeft een grote zeggingsmacht omtrent het bepalen van de bruidsprijs en de scheiding van een huwelijk.[75]

Bijna altijd is een clan exogaam; een enkele maal slechts endogaam.[76] Reeds vroeg worden de jongens en meisjes in Micronesië van elkaar gescheiden, want het samen wonen van clan-leden van verschillend geslacht is verboden.[77] Ofschoon

de clan op zich unilateraal is, komt het toch wel voor dat de exogamie *bilateraal* is, d.w.z. als de clan bijv. patrilineaal gestructureerd is, is het toch ook verboden een lid van de moederlijke clan te huwen.[78]

De huwelijksverhouding tussen twee clans kan zowel *symmetrisch* als *asymmetrisch* zijn. Bij de Siane in de oostelijke hoogvlakte van Nieuw-Guinea is elk dorp een patrilineale en patrilokale clan van ca. 250 personen; op twee mijlen afstand liggen andere dorpen. De stam vormt slechts een zwak verband en bestaat uit 2—9 clans. Dit verband heeft dikwijls een sociaal-religieuze functie in zoverre dat bijv. binnen het rayon geen sneltocht ondernomen mag worden. De verwantschap (binnen de clan) kan van belang zijn voor de erfenis, het grondbezit enz., maar zij bepaalt niet het huwelijk. Dit wordt bepaald door de clan-verhouding. Dit uithuwelijken tussen een paar clans is bij voorkeur wederkerig, dus symmetrisch.[79] Maar deze clans kunnen samen een 'moiety' vormen.

De clan-exogamie, verbonden met het totemisme, heeft zich waarschijnlijk uit de sibbe-exogamie ontwikkeld. G. P. Murdock[80] meent dat de clan ouder is dan de sibbe: 'In actuality, the clan is almost universally the first to make its appearance, and gives rise to the lineage or sib, rather than vice versa.' Omdat de sibbe een natuurlijke bloedverbonden gemeenschap is en de clan een sterkere sociale indicatie heeft, kan echter de eerste op een grotere ouderdom aanspraak maken; ook het cultuurhistorisch onderzoek wijst in deze richting. De Semang bijv. kennen wel een sibbe-, echter geen totemistische clan-exogamie; de Bamboeti daarentegen kennen beide. Maar de clan-exogamie wordt al opgegeven, als het over sibben van dezelfde clan gaat, die ver van elkaar verwijderd wonen; dan geldt alleen de lokale (of sibbe-) exogamie.[81]

4) *Religieuze functie*. Soms worden de *priesters* uit een bepaalde clan genomen. Bij de Hopi-indianen (Pueblo-gebied) stamden de mannen die de riten voltrokken, uit daarvoor aangewezen clans. Ook bij de joden werden immers de priesters uit de stam (clan) van Levi gerecruteerd. Bij de Australiërs hadden leden van de Kangeroe-clan de opdracht voor de plechtigheden te zorgen die de hoeveelheid kangeroes in het stamgebied in stand moesten houden, maar ze mochten zelf geen kangeroevlees eten.[82]

De solidariteit vindt wel altijd een versterking in het religieu-

ze vlak, want elke clan heeft haar eigen *voorouders*, waarmee de leden zich door tussenkomst van hun hoofd verbonden voelen. Vandaar zullen ze zo mogelijk gemeenschappelijk aan de begrafenisriten deelnemen. Het *manisme*, de voorouder-cultus, is de grondslag van de clan-eenheid en daardoor van het maatschappelijk leven. In zijn artikel over 'L'aspect social du manisme bantou'[83a] komt Herm. Hochegger tot de volgende conclusie: 'Vanaf zijn kindsheid plant men in elk lid van de clan de traditionele geloofsovertuiging en het begrip voor zijn collectieve en individuele bestemming. Door deel te nemen aan de familieplechtigheden voor de gestorvenen en aan de jaarlijkse publieke feesten ter ere van de grote voorouders van de clan leert de jeugd het belang en de omvang van de verwantschap die de grenzen van de zichtbare gemeenschap overschrijdt. Vandaar ontstaat bovendien het begrip voor eenheid en solidariteit en als de jongens op de leeftijd van de puberteit hun initiatie-riten hebben meegemaakt, hebben ze reeds onbewust de grondslag van de hiërarchische structuur van de clan in zich opgenomen. Daarin vinden ze hun plaats, ieder volgens de rangorde van zijn leeftijd. Ze weten dat deze hiërarchie een piramide vormt, waarvan de top uitloopt in de onzichtbare wereld van de voorouders. Alleen door de plaats in te nemen die iedereen hierin toekomt, zal men in het leven slagen. Men ondervindt de gunstige invloed van de voorouders slechts door het traditionele gewoonterecht te onderhouden. Men kan zich het leven slechts voorstellen in de schoot van de gemeenschap, waarin de mens geboren, opgegroeid en krachtig is geworden en waarin hij ook alleen zich kan voortplanten. Die geen plaats vindt in deze gemeenschap (van de clan: P. Greg.), kan niet verder leven. Men is immers vast overtuigd van een leven na de dood. Vanuit dit gezichtspunt, waarop geen uitzonderingen zijn, kan het leven na de dood ook alleen zich realiseren door voortdurende deelname aan de gemeenschap van de levenden. Daaruit ontspruit de gedachte en het hevig verlangen om zich zo diep mogelijk in deze gemeenschap van de levenden te wortelen door een talrijke nakomelingschap die de naam (d.i. een deel van zijn wezen) zal dragen van degene die hen heeft voortgebracht. De consequenties die hieruit voortvloeien voor de sociale verhoudingen, zijn belangrijk en het lijkt ons dat de voorouderverering ten grondslag ligt aan het begrijpen van de maatschappelijke functies van deze volken.' Zonder clan-begrip is geen voor-

oudervereering denkbaar.

Elke clan bezit zo mogelijk haar eigen *mythologie* of minstens varianten erop; binnen de clan worden deze opvattingen traditioneel doorgegeven.[83] Het clan-hoofd vervult meestal de priesterlijke functies binnen het clan-verband en is de bemiddelaar tussen de levende clanleden en de overledenen.[84]

Een speciaal socio-religieus verschijnsel in het clan-totemisme is de *metempsychose*. Dit is de opvatting dat men na zijn dood in het totemdier van de clan zal veranderen. Dit staat wel in verband met de opvatting, dat de voorouders van een totemdier afstammen of ermee geïdentificeerd worden. Alle leden van dezelfde totem-groep delen in de gelijke levenskracht; deze keert aldus na de dood tot de levensbron terug.

De Bamboeti-pygmeeën geloven eveneens in zulk een levenskracht, *megbe* geheten. Deze kracht is in het clan-hoofd het sterkst aanwezig, maar ook alle leden van de clan bezitten daardoor hun vitaliteit; alle leden nemen immers aan deze kracht deel; zij gaat van vader op kinderen over. Er zijn ook dieren die deze levenskracht bezitten. Omdat deze opvatting zo sterk herinnert aan het *mana*-begrip van het Austronesische cultuurgebied, mag men de idee van de levenskracht wel niet te eng aan het totemisme verbinden.[85] Het grote verschil tussen de levenskracht van de Austronesiërs (en ook van de negers) en de levenskracht van de Pygmeeën is, dat bij deze laatsten de *megbe* de grondslag vormt voor hun totemistische levensbeschouwing, terwijl de levenskracht bij de Austronesiërs en de negers veeleer manistisch wordt gedacht en in verband met de voorouders wordt gebracht. Bij hen heeft de metempsychose plaats in hun nageslacht en niet in hun totem.

Zoals we boven reeds opmerkten, zijn er patrilineale en matrilineale clans; in Australië worden bijv. beide aangetroffen. Er zijn etnologen die de matrilineale clans als oorspronkelijker beschouwden dan de patrilineale en men meent in de cultuurhistorie een tendens waar te nemen, waarbij de eerste soort steeds meer verandert in de tweede. Bij de *sociaal-economische verandering* in vele ontwikkelingslanden zal wel elke clan-gemeenschap verzwakken.[86]

In Zuid-Tanganjika heeft men in verband met de toenemende bevolking op het Makonde-plateau het voornemen de Roevoema-vallei mechanisch te ontginnen voor de rijstbouw. Als het regenwoud met bulldozers is gerooid en het land met tractors

is omgeploegd, zal men zeker een aantal energieke jonge mannen aantrekken, want er is in de beginperiode met de rijstbouw veel geld te verdienen. Het individualisme wordt hierdoor in beginsel ingevoerd in een gemeenschap die het clan-systeem tot nu toe kende en wel het matrilineale. Deze matrilineale clans waren de grondeigenaars en het grondeigendom werd langs moederszijde overgeërfd. U. R. Ehrenfels[86a] wijst op meerdere bezwaren en nadelen die het Westerse systeem voor de Wamakonde-stam tot gevolg zal hebben. Het clan-systeem had men immers bij de ontginningsplannen kunnen inschakelen.

In het autochtone maatschappelijke leven van Afrika was tot voor kort de clan na het gezinsverband de voornaamste gemeenschapsfactor; de clan vertegenwoordigde bij vele stammen in hun gevoelsleven zonder meer de gemeenschap. Dit is zeker ten dele nog het geval. In haar psychologisch onderzoek van het kind bij de Bakongo komt Marie-Thérèse Knapen[87] tot deze conclusie: 'Een van de meest fundamentele trekken in de ontwikkeling van de persoonlijkheid in de bestudeerde groep (de schrijfster verbleef negen maanden in het dorp Kimuenza bij Leopoldstad, een dorp dat al onder invloed van de urbanisatie van de nabijgelegen hoofdstad staat: P. Greg.) is de steeds toenemende toeëigening van de kennis, de gewoonten, de waarde-oordelen, de motiveringen en sentimenten, die samen betekenen de persoonlijke inzet voor het welzijn van de clan en de taak voor de gemeenschap, die men met een optimale dienstbaarheid op zich neemt. Het schijnt evenwel dat deze oriëntatie, ofschoon niet geheel gerealiseerd, al totaal gefixeerd is op een leeftijd van 5–6 jaar.' De clan-gemeenschap is dus voor een Afrikaan wel een levende werkelijkheid. In de kring van oud-ambtenaren en missionarissen van het vroegere Belgisch Kongo was echter soms een heftige discussie over de vraag of men de clan niet beter kon onderdrukken. Zo meent zelfs N. de Cleene in zijn overigens waardevolle studie[88] dat de (matrilineale) clan in wezen van een religieuze, sociale en economische organisatie afhankelijk is, die onvermijdelijk moet verdwijnen. Men is er blijkbaar niet in geslaagd het clan-besef in de Afrikaanse mentaliteit uit te wissen. P. J. van Wing, zelf oud-missionaris, die een groot gezag heeft bij vroegere koloniale ambtenaren en bij de missionarissen, meent echter dat men het inheemse clanverband zou kunnen reconstrueren op christelijke basis tot

'groupes de famille indépendantes, liées par des liens de parenté et solidarisées par la communauté d'intérêts moraux, sociaux et économiques.'[89]

4. De stam

De stam is een ruimere, maar in beginsel genealogische groepering van meerdere sibben met een eigen maatschappelijke integratie. Deze sibben hebben oorspronkelijk wel een gemeenschappelijke stamvader gehad, maar door de numerieke uitbreiding en het historisch verleden wordt de genealogische samenhang niet meer aangevoeld noch beleefd. *Sociologische motieven* zoals taaleenheid, gemeenschappelijk overleg onder een stamhoofd, dezelfde belangen bij een aanval van buiten, centrale rechtspraak, gemeenschappelijke beschaving of dezelfde koloniale overheersing zullen de eenheid tot stand brengen. De genealogie is niet meer te controleren.[90]

Een stamgroep is altijd tweevoudig of *bilateraal* opgebouwd. Ze kent immers een *huwelijksendogamie*: men trouwt binnen stamverband, zodat zowel de sibbe van vader als die van moeder ertoe behoren. Een stam is een *territoriale eenheid*, zij het dan van grotere uitgestrektheid dan die van de sibbe, waaruit ze door splitsing langzamerhand is gegroeid. Ook is ze niet zo homogeen als de sibbe, want groeperingen met vreemde culturen kunnen zich erbij aansluiten en zich op de duur in de stameenheid integreren. Door haar territoriale uitgestrektheid en haar geringere innerlijke binding staat ze meer aan de invloed van vreemde culturen bloot; elke stam zal minstens marginale acculturatie-verschijnselen vertonen in zijn grensgebied, maar zal dikwijls ook in interculturele communicatie staan met andere stammen.

Aan haar leden geeft de stameenheid vooral een *gevoel van zekerheid*; men is tegenover stamvreemden vijandelijker dan tegenover stamleden.[91] Een voorname functie van de stam is verder de *handhaving van de traditionele cultuur*. Als een gedeelte de territoriale eenheid van de stam verbreekt, zal de saamhorigheid in het bewustzijn en ook in de beschaving zelf langzamerhand verdwijnen. Zo waren de Shoshones en de Comanches in het zuidwesten van de Ver. Staten waarschijnlijk voor 1600 nog samen één stam - met de stamnaam van de Shoshones: hun taaleenheid o.a. wijst erop. Daarop hebben ze zich gesplitst en ontstonden er twee stammen; de eersten wonen noordelijk van

de Snake-river, de anderen zuidelijk van de Colorado.

Stam-exogamie komt hoogst zelden voor. Dit is enerzijds begrijpelijk door de geografische uitgestrektheid van de stamgroep, anderzijds door het taalverschil en niet het minst door de psychologische afstand, want iedereen buiten de vertrouwde groep van de stam wordt gewoonlijk als vijandig beschouwd. Aan de bovenloop van de Amazone wordt wel van stam-exogamie gesproken en ook bij de Quinault, een Salishstam in Noord-Californië; alleen bij kleine stameenheden is zulk een exogamie denkbaar.

Door het natuurlijke genealogische verband groeit bij verdere uitbreiding in zekere zin automatisch een stameenheid, maar deze stameenheid is men zich nauwelijks bewust. Wil ze invloed uitoefenen en een bewuste eenheid worden, dan heeft de stam een *centraal gezag* en een georganiseerd verband nodig.[92] De centralisering van het gezag openbaart zich o.a. in de rechtspraak. Bij de Asjanti in Ghana bijv. zal de koning of het opperhoofd (dat de sacrale 'stoel', het symbool van de macht, bezet) rechtspreken over de publieke delicten. Openbare misdaden worden met een inheemse term aangeduid: 'dingen, die verachtelijk zijn voor god'. Het zijn doodslag, zelfmoord, zekere seksuele overtredingen zoals incest tussen afstammelingen of naaste bloedverwanten, zekere vormen van zware belediging of lichamelijk letsel, diefstal, vervloeking van een waardigheidsbekleder, verraad, lafheid, hekserij, schending van algemeen erkende stam-taboes en verbreking van een bevel van het centrale gezag, onder eed bekrachtigd enz. Volgens de opvatting van de Asjanti zijn deze delicten beledigingen tegen de godheid, waarvan de stam afhangt. Daarom moet de schuldige gestraft worden, voor zware misdaden zelfs met onthoofding. De veroordeelde of zijn bloedverwanten echter kunnen soms de straf afkopen.[93]

In verband met de geografische uitgestrektheid is het mogelijk dat zich binnen een stam een hiërarchische *stratificatie* voltrekt, doordat de ene sibbe machtiger wordt door uitgebreidheid, rijkdom en macht dan de andere. Er is dan de basis gelegd voor de ontwikkeling van een centraal gezag, zelfs van het koningschap met staatsvorming. In feite zal echter een ontwikkeling van binnenuit hiertoe niet voldoende zijn en zullen invloeden van buiten (zoals we nog zullen zien) de doorslag geven.

Het type waarbij de bestuursfunctie alleen door het hoofd

van een verwantengroep wordt uitgeoefend, onderscheidt zich echter opmerkelijk van het type met het gecentraliseerd gezag van stamhoofd, vorst of koning. Reeds Em. Durkheim[94] sprak van *segmentaire* en *organische solidariteit*. Dit onderscheid ligt eveneens ten grondslag aan de classificatie die M. Fortes en E. Evans-Pritchard[95] voor Afrika hebben toegepast. Ze maken nl. onderscheid tussen gemeenschappen, waarin het politiek en sociaal gezag wordt uitgeoefend door de ritueel gesanctioneerde leiders van een verwantengroep (deze verwantengroepen vormen slechts segmenten van de stam) en het politiek en sociaal gecentraliseerde hoofdenschap met eveneens rituele sancties. De structuur ligt bij beiden principieel geheel anders.[96] Bij het gecentraliseerde bestuur vindt men een stamhoofd of een vorstenbestuur met hofhouding. Hier is niet alleen het gezagsbeginsel in bestuur en rechtspraak gecentraliseerd, maar wordt heel de cultuureenheid versterkt en geïntegreerd. Daardoor worden diverse functies in het maatschappelijk leven geaccentueerd en invloedrijker.

In vele buiten-Europese gebieden treft men binnen een stamgebied slechts segmenten aan: sibben en clans, die naast elkaar bestaan en niet gecentraliseerd zijn in een organisatievorm die heel het gebied omvat. Men spreekt daarom van een segmentaire bestuursvorm. Men kan ook spreken van een *micro-* en *macro-structuur*. Micro-structuren zijn het gezin, de joint family, de sibbe en de clan. Het grondbeginsel steunt minder op de macht en sterker op het beginsel van de afstamming en de vruchtbaarheid. Dit is allereerst verpersoonlijkt in het hoofd; hierop steunt eveneens zijn gezag. Verder bestaat er een sterk gemeenschapsgevoel. Dit vertraagt maar al te dikwijls de maatschappelijke ontwikkeling en maakt de gemeenschap statischer. Het initiatief van het individu (de salaris-inbreng van iemand die ondernemend is in de handel of van een onderwijzer) komt immers ook ten goede aan de gemeenschap. Men maakt daar misbruik van en niemand kan dit aan zijn verwantengroep weigeren.

Bij het gecentraliseerd bestuur of de macro-structuur zullen de economische, politieke en zelfs religieuze krachten binnen de stam meer gebundeld zijn en zal de stam zich ook tegen '*verwesterlijking*' van buiten te weer stellen, meer dan dit bij enkel sibbe-verband het geval zal zijn. Georges Balandier[97] heeft enige jaren geleden dit duidelijk aangetoond bij zijn sociografische studie over de Ba-Kongo en de Fang, waarvan de eersten een

koningschap hebben ontwikkeld, de tweeden niet boven het sibbe-verband zijn uitgegroeid. Ditzelfde werd door A. J.F. Köbben[98] aangetoond voor de Agni in het gebied van de Ivoorkust; deze kennen een koningschap. Ofschoon ze sterk verwesteren, tonen ze toch meer weerstand tegen desintegratie-verschijnselen dan de Bété. Deze ondergaan wel minder Westerse invloed, maar hebben zich niet boven het sibbe-verband ontwikkeld.

Staatsvorming ontstaat dus alleen in een macro-structuur. De gezagsconcentratie kan steunen op de uitgestrektheid van het jachtterrein, de kudden en het grondeigendom, verder op het handelsmonopolie en vooral op de gebiedsverovering. Bij overheersing moet immers een systeem zich sterk organiseren om de onderworpen groep van het veroverde gebied aan zich dienstbaar te maken. Het numerieke overwicht van de overwinnaars tegenover de overwonnenen geeft op zich niet de doorslag; de Watoetsi in Roeanda-Oeroendi vormden tegenover de Wahoetoe slechts een minderheid; toch oefenden de eersten de heerschappij uit. Door de cultuur van hun veeteelt en hun gecentraliseerd vorstenbestuur hadden zij overwicht. Wanneer de ene stam de andere gaat overheersen, kan het evenwel gebeuren dat de eerste het systeem van bestuur van de tweede overneemt; dit deden bijv. de Mongolen, toen zij de Chinese koninkrijken veroverden; bij de verovering hadden in staatsvorm de Chinezen het verder gebracht dan de Mongolen.[99] Op taalgebied hebben de Watoetsi de Bantoe-taal van de door hen onderworpen groep overgenomen. Trouwens dit hebben ook de Germaanse Franken gedaan, toen zij Gallië binnentrokken.

Bij een macro-structuur is het dus gewoonlijk een bepaalde maatschappelijke groep die de leiding aan zich trekt, die *feodaal* het gebied bestuurt en organiseert, zoals de Watoetsi in Roeanda-Oeroendi ten overstaan van de agrarische Wahoetoe, die numeriek in de meerderheid zijn. Lange tijd hebben deze laatsten het vanzelfsprekend gevonden dat de Watoetsi op grond van hun economisch overwicht de politieke macht uitoefenden en toonden zij een zekere aangeboren loyaliteit. In Latijns-Amerika wordt de macht uitgeoefend door een betrekkelijk kleine groep van grootgrondbezitters, die niet alleen cultureel, maar ook economisch (grond en industrie) en politiek (door het leger en de verkiezingscampagne) de leiding aan zich getrokken heeft.

De massa vormt grotendeels een land- en industrie-proletariaat. In de mohammedaanse wereld treft men machtige sjeiks die met hun familie een absolute heerschappij uitoefenen. In India hebben ondanks het democratische beginsel van de Congrespartij nog steeds de hoogste kasten de leiding.

De natuurlijke verhoudingen van de micro-structuur, waarin het hoofd een *verleende (ascribed) status* heeft en hem het gezag structureel vanzelf toekomt, werken ook nog door bij de macro-structuur zodat de leidende groep een feodaal bestuur kan uitoefenen en de massa een loyale houding aan de dag legt. Ze vindt het vanzelfsprekend dat deze regerende minderheid de leiding heeft en voor alles het initiatief neemt. Zelf toont ze een verregaande inertie voor vooruitgang.

Door de Westerse invloed komt hierin echter verandering; de democratie eist gelijkheid en een grote medezeggingschap. De vóór-koloniale politieke structuur kende echter geen democratie, zodat het feodale karakter in de jonge staten nog alle kansen krijgt. Ook de islam is in zijn structuur allesbehalve democratisch, maar theocratisch. De kalief vertegenwoordigde het gezag van Allah. Ook de tegenwoordige hoofden van de mohammedaanse staten trachten op dit gezagsbeginsel hun dictatuur te verstevigen zoals Nasser in Egypte.

B. HET GEMEENSCHAPSBESEF VAN DE NIET-WESTERSE VOLKEN

De grondslag van het gemeenschapsleven in de niet-Westerse sociologie is gelegen in de meest natuurlijke binding die de mens kent: zijn genealogische betrekkingen met de groep van zijn verwanten. Het is kenmerkend voor de Westerse mens dat juist deze betrekkingen vanaf de gemeenschap van zijn gezin tot die van zijn volk op de achtergrond gedrongen worden ten gunste van andere sociologische bindingen die uit nuttigheidsoverwegingen zijn ontstaan. In een artikel over 'Sippe und christliche Familie bei den Bantu'[100] schrijft P. Alkuin Bundschuh OSB ondermeer: 'Die ganze soziale struktur und Ordnung ist aufgebaut auf die Sippe. Es handelt sich dabei um eine einzigartige naturhafte und blutverbundene soziale Ordnung in gegenseitiger Hilfeleistung wie kaum bei einem andern Volk. Sie garantiert allen eine Lebensmöglichkeit, erleichtert jedem die Gründung und Erhaltung einer Familie und lässt keinen verhungern oder im Elend. Eine Zerstörung der Sippe müsste zu völligem

Chaos führen. Der einzelne würde seine soziale Sicherheit verlieren, ohne dass wir ihm einen Ersatz dafür bieten könnten.' Dit kan men praktisch van alle niet-Westerse volken beweren. De overal voorkomende Westerse penetratie zet echter deze belangrijke gemeenschapsfactor op de helling en tracht voor dit verdwijnend cultuurbezit in de nieuwe organisatievormen van sociaal-economische, politieke en religieuze aard 'einen Ersatz' te leveren. Zal men hierin slagen? We kunnen het probleem stellen zonder een adequate oplossing aan de hand te doen.

1. De niet-Westerse mens is een gemeenschapsmens

Ondanks de rechtmatige kritiek op de 'représentations collectives' van L. Lévy-Bruhl staat het vast dat de niet-Westerse mens meer dan wij een collectiviteitsmens is. De mentaliteit van de Afrikanen is uit eigen ervaring op uitstekende wijze beschreven door Joseph Thiam uit Senegal in: 'Du clan tribal à la communauté chrétienne'[101]: 'De sleutel van de neger-gemeenschap, de verklaring voor het gedrag van de Afrikaan, ligt in de meeste gevallen in het min of meer uitgesproken terugtreden van het individu voor de collectiviteit. De neger wordt inderdaad niet zozeer bepaald door zijn individualiteit, maar veel meer door zijn verhouding tegenover het sociale milieu. Voor hem is bestaan: leven in de groep, zelfs voor de groep. Zijn handelingen, zijn verbintenissen staan in voortdurende correlatie met de collectiviteit... Duizend verborgen vezels hechten hem vast aan zijn clan.'[102] Na een schildering van het dagelijks leven schrijft hij: 'Zo verloopt het leven van de neger in de traditionele maatschappij, een leven a.h.w. vastgesoldeerd aan de clan, aan de stam.'[103] 'Zijn familie? Wachten we ons aan dit woord een Westerse betekenis te geven. De familie strekt zich hier soms uit tot een heel dorp of tot meerdere... Een bewonderenswaardige geest van broederschap bezielt neven en nichten tot een graad, waar het Europees geheugen geen verwantschap meer erkent. En allen zijn evenzeer aan de eer van de familie gehecht als onderworpen aan de richtlijnen van de ouden.'[104] De Afrikaan heeft zich in de korte tijd dat hij kennis maakte met het Westen, nog niet kunnen integreren in het individualisme van de Westerse sociologie en evenmin in de persoonlijkheidscultuur van de christelijke ethiek. 'De bekeerde neger vindt in het christendom niet voldoende morele kracht; hij heeft zijn evenwicht

nog niet teruggevonden. Het vooruitzicht van eschatologische sancties, die bovendien nog verzacht worden door de efficiency van de biecht, imponeren hem niet zo als zijn vroegere sociale bindingen.'[105] De Westerse geest heeft alleen desintegrerend gewerkt. 'De overgang tot het christendom betekent voor de neger: meer vrijheid, gelijkstelling met de blanke, vooruitgang, een breuk met de tradities, twijfel aan de oude morele waarden. Van het ene heidendom valt hij gemakkelijk in een nieuw heidendom!'[106]

Wat verwacht de Afrikaan dan van het christendom? Het christendom is wel openbaring, maar niet alleen openbaring. Het is een ontmoeting van God met de mens, de concrete mens in de ruimte en tijd, d.w.z. in de concrete geografische, historische en psychologische situatie. Het wordt niet alleen van boven opgebouwd en van onder slechts vanaf het nulpunt opgetrokken! Het vraagt een basis in het natuurlijk bestaande gewoonterecht.[107] Het christendom betekent een emancipatie van de menselijke persoon tot het kindschap van God, maar zonder daardoor de mens te plaatsen buiten zijn natuurlijke groepsverband.[108]

Door het consanguinische gezinstype blijft de niet-Westerse mens ook na zijn huwelijkssluiting in de genealogische samenhang van zijn familie en zijn clan. Is het nodig om terwille van het christelijk huwelijksbegrip te breken met de autochtone gemeenschapsvormen, met name de natuurlijke bloedverwantschap van de familie? Is het conjugale gezinstype typisch Westers of inherent aan de christelijke ethiek? We menen dit laatste te mogen ontkennen en te kunnen verdedigen dat de waarde van het *conjugale gezinstype* maar *betrekkelijk* en *niet natuurrechtelijk* is. Men wil het ook in de buiten-Europese gebieden met de verkondiging van het christendom invoeren, omdat dit alleen een vrije huwelijkskeuze zou garanderen. Maar ook het consanguinische gezinstype geeft minstens een beperkte vrijheid. Als men zich toch vrijwillig schikt in het cultuurpatroon van de gemeenschap, kan men dan wel van dwang spreken? Is bij ons een huwelijk van een ongehuwde moeder zonder meer gedwongen, omdat ons cultuurpatroon een buitenechtelijk moederschap veroordeelt? Zijn de bruidegom die bij ons zwart draagt (de kleur van de rouw!) en de bruid die wit gekleed gaat, niet vrij om dit te doen? Toch is het moreel onmogelijk dat de bruidegom wit en zijn bruid zwart gekleed zouden gaan!

We zouden nog verder kunnen vragen: is het wel volgens het natuurrecht, dat het *persoonsbeginsel* in onze christelijke gemeenschapsleer aan de spits staat? Is het niet eigenlijk een vóórsociaal grondbeginsel en behoort niet eigenlijk de familie tot de grondbeginselen van de christelijke gemeenschapsleer? We noemen zo gemakkelijk tegen het natuurrecht, wat niet in onze Westerse denkcategorieën past. Als de natuurlijke familiegemeenschap voor het mensdom natuurrechtelijk is, dan is ze in het christendom ook 'heilsgeschichtlich'.[109]

Maar zoals sommige missionarissen en zendelingen te pessimistisch staan tegenover de inheemse gemeenschapsvormen, zo hebben sommige etnologen er een te optimistische visie op. De waarheid ligt ook hier in het midden. Zoals het christendom Westerse gemeenschapsvormen gunstig heeft beïnvloed, zo is het wegens de innige samenhang van godsdienst en gemeenschap a priori te verwachten dat de niet-christelijke gemeenschapsvormen gecorrigeerd dienen te worden. De hulp die bij hen de sibbe verschaft, leidt gemakkelijk tot een *gebrekkig ontwikkeld verantwoordelijkheidsbesef*, een rem ook op de stoffelijke ontwikkeling bij gebrek aan concurrentie, het kweken van luiaards, die parasiteren op een werkzame 'rijke' in de familie.

In feite is de druk van de familie soms te groot op de persoonlijke verhouding van man tot vrouw zowel bij de huwelijkskeuze als in het huwelijk zelf. Jean-Marie Habig[110] schrijft: 'Het inheemse huwelijk is een heterogene verbinding van twee krachtlijnen die elkaar raken, zeer zelden door de wilsbeschikking van de verbondenen en meestal door de wilsbeschikking van de clans.' Het huwelijk wordt allereerst gearrangeerd door de gemeenschap, waartoe de huwelijkspartner behoort. Elk individu ligt in de vertikale krachtlijn van de afstamming en de nakomelingschap. In de afstamming zijn beide partners heterogeen; in de nakomelingschap worden ze homogeen verwant. 'In Roeanda ziet men man en vrouw nooit samen wandelen als ze bijv. naar de kerk gaan; de man gaat aan de ene kant van de weg, de vrouw aan de andere kant. Als de kinderen wat groter zijn, doen ze hetzelfde.'[111] De unilaterale verwantschapsgroepering is kenmerkend voor de meeste Afrikaanse stammen; deze gaat samen met het clan-verband. De leidende figuur is daarbij het clan-hoofd, soms bijgestaan door een raad van ouderlingen. Ook bij matrilineale verhoudingen is het gezagsbeginsel gelegen bij de man, maar dan vooral bij moeders-broer. Het clan-

hoofd is de familiale en juridische band van alle clan-belangen; zijn gezag ontleent hij aan zijn intermediaire functie tussen de voorouders en de nog levende generatie van de clanleden.[112]

Op het congres van Leopoldstad in 1955 over de godsdienstige vorming bracht sr. Marie-André in dit verband twee bezwaren naar voren.

1. De inheemse familiestructuur beknot de menselijke persoonlijkheid in haar ontwikkeling; ze benadrukt het gezag van de gemeenschap ten koste van dat van de persoonlijkheid. Vooral is dit gemakkelijk het geval bij de vrouw zowel in haar huwelijkskeuze als in haar huwelijksbeleving.

2. De inheemse familiestructuur brengt het christelijk gezinsleven te weinig tot ontwikkeling, omdat het clan-leven domineert. De huisgezinnen hebben voor de opvoeding van de kinderen en voor de wederzijdse verhouding van man tot vrouw een eigen woning nodig; het gebruikelijke gemeenschapsleven komt daarin te kort. De belangen van de familiegroep kunnen bij onvruchtbaarheid van de vrouw aansturen op een polygaam huwelijk. De familie van man of vrouw – en niet de ouders zelf – hebben de eerste rechten op de kinderen. De ouders kunnen slechts in geringe mate beschikken over een eigen bezit en dit niet zonder meer aan hun eigen kinderen overerven. De ouderlijke macht is bij de unilaterale familiestructuur niet gelijkelijk verdeeld over vader én moeder.

Vooral bij de *matrilineale verhoudingen* komt er gemakkelijk conflict met de christelijke zedenwet. De kinderen staan hier meer onder het gezag van moeders-broer dan van de natuurlijke vader. Het erfrecht is eveneens matrilineaal opgebouwd. Het sterkst komt het inheemse gewoonterecht wellicht met de rechten van de ouders in conflict bij het matrilokale huwelijk. De man trouwt in bij de nederzetting van zijn vrouw. De kinderen behoren tot de clan van de moeder. Als deze sterft, moet de vader dikwijls het dorp verlaten, d.w.z. zijn plantages en zijn woning achterlaten en afstand doen van zijn kinderen; zo was het bijv. in Zuid-Nyassaland. In het begin van 1955 heeft de provinciale raad op initiatief van de stamhoofden een wettelijke vernieuwing van het gewoonterecht ingevoerd: de bezittingen van de overleden man komen voortaan aan de weduwe en de kinderen; als de vrouw sterft, behoudt de man het recht op de kinderen en kan hij in zijn woning blijven. De inheemse rechtbanken moeten hun rechtspraak aan deze nieuwe decisie aan-

passen[113]. Meestal is het consanguinisch huwelijk evenwel niet eenvoudig unilateraal, maar dubbel-unilateraal (double descent: vgl. de verwantschapsverhoudingen), waarbij er een functie-verdeling plaats heeft tussen de familiebetrekkingen van de man en die van de vrouw, een functie-verdeling die binnen het gezin ook de kinderen onderhouden ten overstaan van de familieleden zowel van hun vader als van hun moeder.

2. De genealogische structuur in het acculturatie-proces

Vele buiten-Europese gebieden verkeren heden in een stadium van acculturatie of zelfs transculturatie, wat zich niet het minst op het gebied van de maatschappelijke verhoudingen openbaart. Door de doorbraak van de Westerse ideologie ontstaat er een desintegratie van het vroegere cultuurbeeld, waarbij het gewoonterecht zijn sancties verliest en de nieuwe ethische normen nog niet zijn doorgedrongen.

In verband met het sociografisch onderzoek van de godsdienstige situatie van de 'jonge kerken', dat het International Missionary Council heeft geëntameerd, behandelt John V. Taylor dit probleem voor *Oeganda*. Vele christelijke huwelijken ondergaan een crisis door de overgang van het clansysteem naar het patroon van het individuele Westerse huwelijk. In het clan-systeem was het individuale huwelijk sterk verbonden aan de solidariteit van de joint family. Sommigen van de meest ontwikkelde christelijke leiders beweren steeds meer, dat het clan-systeem volledig moet verdwijnen, vóórdat het nieuwe begrip van partnership in het huwelijk zich kan ontwikkelen. Zij leggen er de nadruk op dat tegenwoordig man en vrouw ieder voor zich meer verbonden zijn aan hun clan dan aan elkaar. Het eigendom van beiden behoort tot resp. zijn of haar clan; niets wordt gedeeld. Het huwelijk is slechts zó hecht als het wisselvallige contact tussen beide clans bestaat. Bij gebrek aan de oude sancties en solidariteit laat het gemakkelijk los. Daarom moet men noodzakelijk en volkomen breken met hetgeen van het clan-systeem is overgebleven om man en vrouw meer met elkaar in het huwelijk te kunnen verbinden. Zulke argumenten kunnen gedeeltelijk worden aangemoedigd door het natuurlijk ongeduld van de rijkere jonge ontwikkelden, omdat hun verwanten onredelijke eisen aan hen stellen.[114]

Eenzelfde proces van transculturatie heeft door de Europese bestuursvorming plaats in het *politieke* vlak. A. Lloyd Fallers

heeft voor Oeganda dit kort geleden aangetoond. Het autochtone gezag lag in handen van het clan-hoofd of de koning. Deze eisten belasting van hun onderdanen; de familiepolitiek speelde daarbij een voorname rol. Nu ontstond de ambtenarenstaat. Het gezag werd onder het Engelse bestuur door de 'indirect rule' zoveel mogelijk in handen gelegd van de inheemsen. De Afrikaanse gezagsdragers oefenden nu hun gezag evenwel uit, niet krachtens hun afstamming, maar krachtens hun ambt (dus een bereikte of achieved status). Ook zij moesten de belasting innen. Besteedden zij echter de gelden voor hun familie, dan heette het nu 'corruptie'. Wanneer de nieuwe gezagsdragers dezelfde personen waren die vroeger de leiding hadden, kwamen ze dikwijls in een crisis-situatie. Vooral was dit het geval, als zij maatregelen moesten uitvoeren die tegen het gewoonterecht indruisten. A. L. Fallers meent dat de oplossing alleen gevonden had kunnen worden als de Westerse regering de vroegere politieke organisaties had opgeruimd en met nieuwe gezagsdragers voor de dag was gekomen.[115] Maar ook in de post-koloniale periode blijken de traditionele oligarchieën hun invloed voort te zetten en feodaal te blijven regeren. Waar aanvankelijk democratische partijen bestonden, is meestal één eenheidspartij overgebleven met een dictatoriale leider. De leider handhaaft zich niet vanwege zijn programma, maar vanwege een vaak emotioneel prestige dat soms een zekere religieuze achtergrond heeft. Nkroemah in Ghana bijv. dient zich bij het volk aan als een soort 'verlosser'; men zou van 'charismatische' leiders kunnen spreken. Een totale afbraak van het bestaande gemeenschapsbesef is wel de eenvoudigste, maar niet de meest verantwoorde oplossing, omdat daardoor waardevolle cultuurelementen worden uitgeschakeld. Door missie en zending wordt bijv. het patrilineaat met patrilokaat gepropageerd; het geldt als modern, Europees en meer conform aan het christendom. Ook de invloed van de islam werkt in deze richting. Tenslotte wordt deze overgang bevorderd, doordat de jonge mannen (bijv. om voor de bruidsprijs te sparen) buiten hun dorp gaan werken en in de industrie, de plantage of de stad geld gaan verdienen. Het economisch zwaartepunt in een gezin wordt dan van de vrouw (vanwege de landbouw en het matrilineaat) naar de man verplaatst en als gevolg hiervan bepaalt de man voortaan de residentie. De regering eist gewoonlijk schoolgeld van de vader voor zijn kinderen en niet van moeders-broer.[115a]

Bij elk *sociaal* werk bijv. in Afrika dient men van andere premissen uit te gaan. In 1962 kwam een vertegenwoordiging van de jeugd van Ghana naar Duitsland om er het jeugdwerk en de organisaties voor de jeugd te leren kennen. Aan het einde van hun rondreis werd de leden van de delegatie naar hun indrukken gevraagd. Met een zekere terughoudendheid meenden deze Afrikaanse jongens: 'Wat we gezien hebben, past niet voor ons; we hebben een andere "background"'. Toen men hun vroeg wat ze hiermee bedoelden, verklaarden ze: We hebben nog een grotere eerbied!' Ze hadden bemerkt dat in Duitsland de jeugdvorming steunde op het beginsel: jeugd moet vooral door jeugd worden opgevoed. In Afrika bestaat nog een sterker gevoel voor de hiërarchie van de ouderdom; het leidersbeginsel steunt er op een andere status, nl. meestal niet op de bereikte status van het diploma of het geld (dingen die democratisch te verwerven zijn), maar op de verleende status, hetzij op grond van ouderdom, sekse of adel, enz. Daarom is het onverstandig de ontwikkeling uitsluitend in de handen te leggen van de groep die de minste invloed uitoefent, nl. de jeugd zoals dit vooral in het onderwijs en de jeugdvorming gebeurt. Daardoor immers brengt men deze groep in een voortdurende stemming van opstandigheid, omdat het proces van de transculturatie te grote afstanden moet nemen en het doorgeven van nieuwe cultuurwaarden niet van de oudere naar de jongere generatie moet gebeuren (zoals dit in het autochtone cultuurpatroon past) maar in tegengestelde richting.[116]

Op een bisschopsconferentie in Afrika werd over de zorg voor wezen gesproken. De Afrikaanse bisschoppen meenden dat deze kwestie voor Afrika niet actueel was. Een Afrikaanse bisschop bracht dit aldus onder woorden: 'Bij ons wordt het weeskind in de geborgenheid van de sibbe opgenomen. Men behoeft niet te bepalen wie voor het weeskind moet zorgen, maar men vecht erom wie het opnemen mag.'

Het Europese socialisme kon ontstaan op de voedingsbodem van het liberalisme; door het groeiende individualisme ging de mens zich eenzaam voelen en zocht hij naar een 'socius' om hierdoor bescherming te vinden. De Afrikaanse mens heeft deze vereenzaming door het liberalisme nooit doorgemaakt. Hij heeft nog contact met zijn medemens. Het is dus verkeerd in de sociale actie hier de mensen heel de ontwikkeling van de Europese mens op sociaal gebied in verkorte vorm te laten doorlopen

Men heeft hier een totaal ander uitgangspunt. Een van de Afrikaanse leiders zei daarom: 'We willen wel democratie; maar de democratie in Afrika bepalen we zelf!' Julius Nyerere, de schrandere ministerpresident van Tanganjika, heeft daarom de idee van het 'Afrikaans socialisme' gelanceerd, dat op het aangeboren gemeenschapsbesef van de Afrikaan is gebaseerd.

3. De houding van de christelijke kerken

Elk proces van christianisering is een vorm van acculturatie en dit niet alleen op het gebied van de godsdienst. Vooral ten overstaan van de maatschappelijke verhoudingen zal men zijn standpunt moeten bepalen. We moeten helaas vaststellen dat de praktische beoordeling van het inheemse gewoonterecht vanuit missionair standpunt sterk uiteenloopt. Sommige kringen van missie en zending staan afwijzend tegenover inheemse gemeenschapsvormen, omdat ze deze en gros als onchristelijk beschouwen. Naar aanleiding van een interview van de KRO op 7 jan. 1958 over het probleem van de 'ontmoeting van de Westerse kerk en cultuur met de religies en culturen van andere werelddelen' verklaarde een overste van een missie-congregatie die hoofdzakelijk in West-Afrika werkzaam is, onomwonden: 'Door het matriarchaat heeft de moeder in West-Afrika een dusdanige invloed dat de katholieke kerk met het inheemse huwelijksrecht niets kan doen. De vrouw kan praktisch de katholieke zedenwet niet onderhouden. Het inheemse huwelijksleven is totaal scheef getrokken en moet geheel veranderen.' Bij de discussie na een inleiding van sr. Marie-André over de inheemse sociale structuur in Afrika in het licht van het christendom, gehouden op de studieweek van Leopoldstad (22-27 aug. 1955) meende abbé Malula (die later bisschop is geworden), dat men zich niet behoefde bezig te houden met het probleem om de christelijke familie- en huwelijksgedachte aan het clan-systeem te verbinden. Hij verklaarde ronduit: 'Il faut savoir casser les carreaux!' Dit lokte evenwel het protest uit van een andere Afrikaanse priester die de mening van abbé Malula toch te categorisch noemde.[117]

Er zijn echter missie-instanties die een meer positief standpunt innemen. J. Kruyt[118] bespreekt de Bare'e-sprekende Toradja's. Hier bestaat het zg. parentale stelsel met matrilokaat. Men heeft er een aparte term voor het gezin, nl. sombóri en een term voor het familieverband, nl. dja'i. Bij de huwelijkskeuze

bestaat dus geen clan-exogamie zoals dit bij de unilaterale groeperingen het geval is. Er is een zekere voorkeur voor iemand van dezelfde familie, als de huwelijkspartner maar niet uit de enge bloedverwantschap wordt genomen en niet tot een andere generatie behoort, bijv. als de man behoort tot de generatie van de vader van de bruid. Huwelijken zijn allereerst familieaangelegenheden; ze moeten functioneel in de familiegemeenschap geïntegreerd worden, willen ze een blijvend karakter bezitten.[119]

De integratie van het christendom in inheemse gemeenschapsvormen hangt natuurlijk af van het feit in hoeverre deze laatste nog aanwezig en vitaal zijn. Toen de christelijke zending halverwege de vorige eeuw haar werk in de Batak-landen begon, was daar de indeling in sibben (marga's) met het sibbe-hoofd nog volledig intact. De zendelingen hebben het autoriteitsbeginsel van het sibbe-hoofd geïntegreerd in de opbouw van hun christelijke gemeente. Naderhand heeft de regering een eigen gezagsvertegenwoordiger benoemd en van de zending kregen de onderwijzers en de catechisten meer verantwoordelijkheid toebedeeld. De sibbe-oudste verloor daardoor tegenover zijn christelijke onderdanen aan gezag en de inculturatie van het christendom in de autochtone gemeenschapsstructuur werd doorbroken.[120]

Bij de Dagari (die verspreid wonen, gedeeltelijk in de Haute Volta en het noorden van de Goudkust) heeft een massa-bekering plaats gehad: in 1934 waren er nog maar enkele honderden in 1949 al 50.000 christenen. Deze overgang heeft echter de inheemse sociale structuur onveranderd gelaten. De Dagari zijn gegroepeerd gebleven onder de maatschappelijke en economische autoriteit van hun clan-hoofden. Ze bebouwen gezamenlijk hun familiegronden en verdelen na de oogst de produkten. Natuurlijk zijn er vanuit het inheemse gewoonterecht voor de christelijke moraal ook wel eens moeilijkheden ontstaan; in 1949 bijv. meenden sommige ouders dat ze hun getrouwde dochters konden terugeisen, als de man niet zijn volledige bruidsprijs betaalde[121]; maar dit is geen reden om de inheemse sociale structuur te onderdrukken, omdat dan de individualiserende tendensen desintegrerend gaan werken.

Studie en waardering van autochtone vormen en een kritische houding ten overstaan van onze Westerse levenshouding zijn hiervoor een noodzakelijke voorwaarde. Op Flores in Indonesië heeft de sibbe-indeling nog grote invloed. In de kampongs

van Ngada (Midden-Flores) richt men overal een 'peo', een offerpaal op, waaraan de karbouw wordt geslacht. Hij is het symbool, het centrum van de sibbe. De missie heeft hier en daar dit rituele symbool laten staan, maar de paal van een kruisteken voorzien. Verder heeft men veelal een 'mbaga', een gebedshuisje ter ere van de stammoeder; een symbool van saamhorigheid. In de kampong Were staat een mbaga met christelijke emblemen. Op het kampongplein heeft men dolmens en menhirs geplaatst (we zijn hier in het verbreidingsgebied van de megalithen-cultuur). Op de dolmens dalen de geesten van de voorouders neer bij de vergaderingen. In Toda heeft men enige dolmens opnieuw gerangschikt en ze bestemd tot een altaar in de openlucht.[122]

Ook al heeft de uitwendige sociale structuur door de acculturatie van het Westen veel geleden, het gemeenschapsbesef in de ideologie, in de opvatting van het volk hieromtrent, is nog niet verdwenen en nog bruikbaar voor de *geloofsprediking*. Daardoor toont men kennis van en waardering te bezitten voor het autochtone gemeenschapsleven. Onder de 'pierres d'attente' voor de uitleg van het vierde gebod rekent sr. Marie-André de status van de sibbe-oudste en als deze rechtvaardig zijn ambt heeft uitgeoefend, kan men hieraan zelfs de goddelijke voorzienigheid illustreren. Bij de Mossi (in de westelijke Soedan ten noorden van Togo) kiest een nieuw clan-hoofd, wanneer hij zijn ambt aanvaardt, een nieuwe naam die zijn functie symboliseert. Voortaan mag niemand hem nog met zijn oude naam noemen; men mag zijn nieuwe naam slechts met eerbied uitspreken. Zo mogen de christenen ook de naam van God niet ijdel gebruiken. En zoals de clan-leden gehecht zijn aan hun clan-gemeenschap, zo moeten de christenen gehecht zijn aan hun Moeder, de Kerk. De onderlinge band met de gemeenschap, het gemeenschappelijk recht op de grond en de onderlinge hulpverlening kunnen gesublimeerd worden in de onderlinge christelijke broederschap van de 'gemeenschap der heiligen'.[123]

In de christelijke wereldbeschouwing is de dood in de wereld een van de gevolgen van de zonde van de grote voorouder. God strafte heel het mensdom om de zonde van de stamvader. God beloofde en geeft echter verlossing aan heel de patriarchale familie van de mensheid. In Christus heeft God menselijke gestalte aangenomen. Deze mensgeworden God bracht het grote verzoeningsoffer van zijn eigen leven. De dood van de eerst-

geborene van God, de Heer, maar ook de 'eerstgeborene van vele broeders' (Paulus), heeft alle familieleden in de gemeenschap van de mensen het genadeleven voor hun ziel teruggegeven. Zoals de Heer een menselijk lichaam koos, heeft Hij zich ook een moeder gekozen. In het Magnificat bezingt Maria vol dankbaarheid haar moederschap als een weldaad aan haar volk bewezen: 'Hij heeft zich over Israël, zijn dienaar, ontfermd, zijn barmhartigheid eeuwig indachtig jegens Abraham en zijn geslacht, zoals Hij had gezegd tot onze vaderen.'

In de verlossing door Christus, de nieuwe Adam, vormen alle christenen de eenheid van zijn mystiek lichaam, de sibbe van de Kerk. Deze levenseenheid met Christus beleven de roomskatholieke christenen door de heilige riten en symbolen van de sacramenten, vooral door het offer en de maaltijd van de eucharistie. In hun zondigheid beleven zij een universeel schuldbewustzijn; zij belijden dit en ondergaan de bevrijding ervan in het sacrament van de biecht. Zoals Christus in Zijn menselijk bestaan niet kwam om de wet op te heffen, zo is het evenmin de taak van missie en zending om de bestaande sociale orde te verbreken; integendeel: het gemeenschapsleven van deze volken vormt het natuurlijke en providentiële kader van de evangelieverkondiging. Evenals de joden zijn ook deze volken in een adventssituatie voor de 'gemeenschap van de heiligen' in het christendom.[134]

Wij menen uit het voorgaande deze conclusies te mogen trekken: men moge

1. de bestaande maatschappelijke structuur, in zover ze niet duidelijk met het natuurrecht in strijd is, intact laten;

2. deze inbouwen, integreren in de christelijke levensopvatting;

3. de individualiserende en desintegrerende invloeden van het Westen trachten tegen te gaan, ook al hebben deze zich verbonden met het Westerse karakter van de christelijke geloofsverkondiging.

III. DE VERWANTSCHAP

De afstamming brengt ons vanzelf op het begrip van de verwantschap, want verwantschap ontstaat uit directe (bijv. vader-zoon) of indirecte (bijv. twee broers) afstamming. In de sociologie wordt alleen met de sociale (of institutionele, d.w.z. door de gemeenschap erkende) afstamming rekening gehouden en niet met de biologische afstamming: een onecht kind bijv. is een afstammeling van een vrouw, die niet met een man getrouwd is. Wil de natuurlijke of biologische vader zijn afstammeling in dit geval als zijn kind beschouwen, dan zal hij als vader officieel of institutioneel erkend moeten worden.[1]

Raymond Firth[2] noemt de verwantschap een heel belangrijk beginsel voor de sociale groepering. 'Dit kan gedefinieerd worden als: de banden van bloed en huwelijk, of meer nauwkeurig, het stelsel van sociale banden dat gegrondvest is op de erkenning van genealogische verhoudingen, d.w.z. die welke voortvloeien uit wettelijk erkende geslachtelijke vereniging en het voortbrengen van kinderen. De opvatting dat verwantschap een voorname band is, vindt uitdrukking op een aantal manieren. Veel soorten sociale groepen kennen dit als hun verbindende factor. Andere groepen van economische of politieke aard berusten vaak voor hun doelmatigheid in hoge mate op een verwantschap, en uit verwantschapsverhoudingen komen morele waarden voort van zeer intensieve aard. Moederliefde, een verwantschapsgevoelen, is hiervan het duidelijkste voorbeeld.'

De verwantschapsverhoudingen zijn in de niet-Westerse sociologie, zo mag men wel beweren, belangrijker dan in de Westerse sociologie, wat ongetwijfeld samenhangt met het weinig gedifferentieerde karakter van de niet-Westerse maatschappij. In de Westerse maatschappij vormen standen, beroepen, diploma's een heel belangrijk beginsel van maatschappelijke groepering. In een niet-Westerse maatschappij daarentegen zijn leeftijd en verwantschap belangrijker. Vandaar bestaat er hier ook een andere classificatie van verwantschapsverhoudingen.

A. CLASSIFICATIE

Reeds Lewis H. Morgan[3] heeft op de aanwezigheid van *classificatorische* termen gewezen in tegenstelling tot de *descriptieve*

termen. Met de laatste wordt slechts één persoon aangeduid zoals in ons taalgebruik met de term 'vader' of 'moeder'. Met classificatorische termen worden meerdere personen aangeduid, zoals bij ons met de term 'oom' waarmee zowel de broer van vader als die van moeder en bovendien de man van vaderszuster en van moederszuster worden aangesproken. Nog verder gaan we met de term 'neef': van de Ego uit gerekend noemen we neven de kinderen van vadersbroer, vaderszuster, moedersbroer en moederszuster, maar bovendien ook nog de kinderen van Ego's broer of zuster. Slechts weinig volken gaan zo ver, dat ze zelfs een generatieverschil verwaarlozen, zoals wij in dit geval doen. Verwantschapsverhoudingen liggen blijkbaar niet diep in onze belangstelling!

In de niet-Westerse sociologie heeft men meer classificatorische dan descriptieve termen. De verwantschapsterminologie is daarom belangrijk in de culturele antropologie, omdat het gebruik van specifieke verwantschapstermen duidelijk aangeeft het *karakteristieke* in de verwantschapsverhoudingen. Bij vele Bantoe-stammen bijv. is de term voor moedersbroer 'oemaloeme', dat mannelijke moeder betekent (oema is moeder en loeme is mannelijk); dit duidt op een bepaald karakter dat deze persoon eigen is. Zo wordt vaderszuster wel vrouwelijke vader genoemd.[4] De functie van beide 'siblings' (broer en zuster) komt sterk met elkaar overeen. Van de Walenge in Gazaland (Zuidoost-Afrika) wordt verhaald dat men bij ziekte van een kind een offer brengt voor zijn genezing; dit komt toe aan de vader of vadersbroer; maar bij hun afwezigheid mag dit offer ook door vaderszuster worden gebracht.[5] Bij de Nyakyusa (Nyassaland) gebruikt men de term 'vader' (tata) behalve voor de vader ook voor zijn broers, halfbroers en voor de zonen van vadersvadersbroers.[6] Op de Fidzjieilanden betekent 'tama' niet enkel 'vader', maar ook vadersbroer en grootvadersbroerszonen; het zijn dus de verwanten die behoren tot de generatie van ascendenten die onmiddellijk komen boven die van de Ego, maar bovendien zijn het alleen de verwanten in de mannelijke lijn. De verwanten in de vrouwelijke (moederlijke) lijn hebben een andere term en ook zij die van dezelfde generatie zijn als de Ego. Behoren ze tot dezelfde generatie, dan krijgen ze soms nog een andere term naar gelang ze ouder of jonger zijn dan de Ego.[7]

G. Oosterwal[8] vertelt van de Papoea's uit het Sarmi-gebied

aan de noordkust van Nieuw-Guinea, dat bijna alle stammen slecht één term gebruiken voor de siblings, nl. broers en zusters. Omtrent de samenhang tussen verwantschapsverhoudingen en verwantschapstermen schrijft hij: 'Men mag in grote lijnen wel aannemen, dat er verband bestaat tussen het gedrag jegens bepaalde familieleden en de term waarmee men hen aanduidt. Wanneer ik bijv. als man de vrouw van mijn oudere broer streng moet mijden, terwijl ik mag schertsen en stoeien met de vrouw van mijn jongere broer, dan blijkt steeds weer opnieuw, dat ik die beide schoonzusjes niet met dezelfde verwantschapsterm aanduid. Omgekeerd, wanneer een vrouw zich tegenover de oudere broer van haar man precies zó moet gedragen als tegenover haar schoonvader, dan zal dat ook blijken uit de termen, waarmee zij die twee familieleden aanduidt. In dit geval gebruikt ze voor die twee verschillende verwanten één en dezelfde term...

Zo blijkt er hier overal slechts één term te bestaan voor mijn vader en de (jongste) broer van mijn vader: "owa", terwijl de broer van mijn moeder met een heel andere term wordt aangeduid: "memme". Maar ik gedraag me tegenover de laatste dan ook heel anders.' Omdat men zich tegenover een oudere broer anders gedraagt dan tegenover een jongere, gebruikt men ook een afzonderlijke term. Wij gebruiken meestal een aparte term al naar gelang van de sekse: oom en tante, neef en nicht, zwager en schoonzuster. De Engelsen gebruiken voor neef en nicht: 'cousin', de Papoea's doen dikwijls hetzelfde (vgl. boven). Sommige Papoea-stammen hechten echter veel waarde aan het verschil van sekse, o.a. de Mander en Foja; deze maken zelfs onderscheid in de sekse van de spreker. 'Dus als ik een jongen ben, zeg ik tegen mijn oudere broer: "aja", maar mijn zusje zegt tegen diezelfde oudere broer: "iestènne". Een jongen noemt zijn jongere zuster: "somoer", maar een meisje noemt datzelfde jongere zusje: "koestaneh". De verhouding tussen twee broers of twee zusters is nu eenmaal helemaal anders dan de verhouding tussen een broer en een zuster.'[9]

In Australië wordt een kind met een aparte term aangeduid door zijn vader, vadersbroer en vaderszuster en met een andere term door moeder, moedersbroer en moederszuster. Ten opzichte van beide groepen heeft het kind immers een andere verhouding in acht te nemen, omdat men hier met unilaterale verwantschapsverhoudingen te maken heeft.

Ook de verhouding tussen de verschillende generaties kan anders zijn dan bij ons. Bij de Masai (Niloten) is bijv. de houding van de ouders tegenover de kinderen autoritair, de houding van de grootouders echter zeer vertrouwelijk: een kind betitelt zijn grootvader dan ook als 'oudste broer', omdat zijn verhouding ten opzichte van zijn grootvader gelijk mag zijn aan die ten opzichte van zijn oudste broer.

Deze vertrouwelijke verhouding tegenover de grootouders komt in Afrika veelvuldig voor. Als een kind meent dat het door zijn vader te streng behandeld wordt, neemt het zijn toevlucht tot zijn grootvader; grootmoeder bemiddelt dikwijls bij onenigheid tussen moeder en dochter. Een kind mag in tegenwoordigheid van zijn grootouders schertsen, wat niet in tegenwoordigheid van zijn ouders geoorloofd is. Bij sommige stammen noemt een grootvader zijn kleindochter zelfs met een term, waarmee anders de 'echtgenote' wordt aangeduid en een grootmoeder haar kleinzoon met een term, die overeenkomt met 'echtgenoot'. Bij de Baloeba in Katanga bijv. worden sommige vrouwelijke verwanten met dergelijke termen van vertrouwelijkheid aangeduid. Ze wijzen op de zg. 'joking relationship', d.w.z. dat tussen de Ego en de betreffende verwanten bepaalde familiariteiten zijn toegestaan. Men lacht en stoeit met hen en plaagt hen, maar alleen in het openbaar; seksuele betrekkingen zijn verboden. Zulke relaties heeft hier de Ego bijv. met vaderszuster; ook haar man draagt een term van vertrouwelijkheid. Zulk een term geeft hij als grootvader verder aan de man van zijn kleindochter en de vrouw van zijn kleinzoon noemt hij zelfs 'mijn vrouw om ermee te spelen of te stoeien.'[9a] Deze vertrouwelijkheid hangt samen met de veel voorkomende opvatting, dat het kleinkind, wat de generatie betreft, zijn grootvader opvolgt: deze is pas gestorven, maar zijn geest leeft verder in zijn kleinkind.[10] John V. Taylor[11] schrijft dat kinderen in Buganda (Oeganda), vooral de dochters, hun vader in een brief gevoelig aanspreken met 'my dearest child', omdat zij de geest van hun vader zich voorstellen in hun eigen kind. Het vlees dat bij de Nyakusa (Nyassaland) aan een pas overleden hoofd is geofferd, wordt te eten gegeven aan zijn jongste kleinkinderen. In Rhodesië hoorde deze auteur een oude vrouw na een begrafenis met een zekere dankbaarheid zeggen: 'mijn grootvader is toch nog altijd bij me', terwijl ze wees op een kleine jongen aan haar zijde![12]

Een verwantschapsterm kan *symmetrisch* zijn, als nl. beide personen elkaar met dezelfde term aanduiden, bijv. broers, ofwel *asymmetrisch*, als beide personen elkaar met een verschillende term aanspreken, bijv. vader-zoon. Een asymmetrische term wijst op verschil van status: de vader heeft een andere status dan de zoon.[13]

Tenslotte kan men nog onderscheid maken tussen de *referentie*-term en de *aanspreek*term, bijv. moeder-mama. Wegens de grote differentiatie van verwantschapsverhoudingen in de niet-Westerse gemeenschappen onderzoeken de etnologen meestal alleen de eerste termen (bijv. het onderscheid in de verhouding met de moeder en de schoonmoeder). Men heeft aan dit onderzoek al de handen vol. Toch vindt men in de aanspreekterm meestal een betere aanwijzing voor de concrete verhouding en de rol van de betreffende relatie. Bij ons zal men bijv. zijn schoonmoeder ook met de naam van 'moeder' aanspreken en niet met 'schoonmoeder'.[14]

Om ondanks de grote differentiatie toch een overzicht te krijgen in de uiteenlopende verwantschapsverhoudingen, hebben R. H. Lowie [15] en P. Kirchhoff[16] op grond van de voorkomende termen de volgende *classificatie* in de verwantschapsverhoudingen voorgesteld; zij steunt op de vier manieren die mogelijk zijn om onder één benaming de vader, vadersbroer en moedersbroer samen te vatten of door verschillende benamingen deze relaties juist te onderscheiden. Corresponderende termen groeperen of scheiden dan ook de moeder, moederszuster en vaderszuster.

1. De eerste groep vat onder dezelfde term de drie personen samen, nl. vader, vadersbroer en moedersbroer; deze drie liggen trouwens in hetzelfde horizontale vlak, behoren tot dezelfde generatie. Men spreekt daarom wel van 'generation type'. Voor generatie-verschil bijv. vader-grootvader, heeft men aparte termen. Onder één term vat men ook samen: moeder, moederszuster en vaderszuster; dit zijn allen 'moeders'. Men noemt dit het Hawaï-systeem. Men treft het o.a. ook in Micronesië.[17] Dit verwantschapssysteem is meestal bilateraal.

2. Bij de tweede groep gebruikt men drie onderscheidende termen om vader, vadersbroer en moedersbroer aan te duiden en eveneens drie termen voor moeder, moederszuster en vaderszuster.

3. De derde groep kent twee termen: de eerste voor de vader

en de tweede voor vadersbroer en moedersbroer, nl. 'oom'. Ditzelfde is gebruikelijk voor de moeder enerzijds en de 'tantes' anderzijds. Dit is het gebruikelijke systeem van het Westen.

4. De vierde groep gebruikt ook twee termen; met de eerste worden echter de vader en vadersbroer aangeduid en met de tweede alleen moedersbroer. Twee corresponderende termen geven de moeder en moederszuster ofwel vaderszuster aan. Deze indeling wordt het meest in de niet-Westerse sociologie aangetroffen: in Melanesië, Indonesië en vooral in Afrika. Over het algemeen is ze frequent bij unilaterale verhoudingen. Bij de Bataks op Noord-Sumatra wordt bijv. met de term 'ama' de vader en vadersbroer, met de term 'tulang' moedersbroer aangeduid.

Bij unilaterale verhoudingen staat de Ego ook anders ten opzichte van de kinderen van vadersbroer dan ten opzichte van die van vaderszuster. Kinderen van twee broers of zusters (dus kinderen van vadersbroer of moederszuster ten opzichte van de Ego) worden '*parallel-cousins*' genoemd; zij beschouwen elkaar gewoonlijk als broers en zusters en noemen elkaar ook zo. Zo wordt bijv. deze term in het evangelie gebruikt in verband met de naaste bloedverwanten van Christus. Tussen deze neven en nichten bestaat een huwelijksverbod (exogamie), omdat ze zonen en dochters zijn van dezelfde classificatorische 'vader' of 'moeder'. De kinderen van broer en zuster (dus ten overstaan van de Ego de kinderen van moedersbroer of vaderszuster) worden '*cross-cousins*' genoemd. Zij zullen zich geen broers of zusters noemen en onder deze neven en nichten bestaat dikwijls juist een voorkeurhuwelijk. We komen hierop terug bij de behandeling van 'neven en nichten'.

De aangegeven classificatie treft men echter niet in heel Afrika. In Noord-Nigeria en in Guinea bijv. worden broer, cross-cousin en parallel-cousin met dezelfde term genoemd. In Midden- en Oost-Soedan daarentegen, o.a. bij de Azande, Shilloek, Dinka enz., vindt men een aparte term (dus een descriptieve terminologie) zowel voor broer, cross-cousin en parallel-cousin.[19]

In het gebied van Sarmi (noordkust van Nieuw-Guinea) gebruikt men voor de parallel-cousins van vaderszijde dezelfde term als voor de eigen siblings, een aparte term voor de parallel-cousins van moederszijde en een voor de cross-cousins (zonder onderscheid tussen die van vaders- of moeders-zijde.[18]

Het komt voor dat men diverse generaties van dezelfde lineage met dezelfde term aanduidt; men noemt dit het *omaha*-type. De Ego noemt dan niet alleen de broer van zijn moeder 'moedersbroer', maar ook diens zoon en kleinzoon; de eenheid van deze verwantengroep als geheel in haar verhouding tot de Ego komt zo wel duidelijk tot uitdrukking.[20] Ditzelfde is het geval bij de stammen van de Shona in Zuid-Afrika, waar een man alle mannen en vrouwen uit de diverse generaties in de verwantengroep van zijn vadersmoeder en van zijn moedersmoeder 'grootvader', eventueel 'grootmoeder' noemt.[21] Hetzelfde systeem heeft men ook ontdekt bij sommige stammen in Assam en Nieuw-Guinea.[22]

B. HET BILATERALE KARAKTER

Steunt de familiestructuur op het conjugale type, waarbij de nadruk ligt op de huwelijkssluiting tussen de individuele man en vrouw, dan heeft men als vanzelfsprekend het bilaterale karakter in de verwantschapsverhoudingen, d.w.z. de verwanten van vaderszijde zijn gelijk aan die van moederszijde. Men spreekt dan ook wel van 'ouderrecht', van een parentaal stelsel of van een cognatisch huwelijk. (Deze laatste term gebruikt o.a. A.R. Radcliffe-Brown). Men treft het bilaterale karakter echter ook bij de consanguinische familiestructuur. In de Austronesische cultuur bijv. schijnt de bilaterale verwantschap oorspronkelijk sterk vertegenwoordigd te zijn geweest.[23]

De *Toradja's* op Celebes hebben nu nog zulk een bilateraal stelsel. Elk dorp bestaat uit sibbe-genoten en binnen deze groep wordt het huwelijk gesloten: dorpsendogamie. Er bestaat ook een exogamie, maar deze heeft betrekking op naaste bloedverwanten en vervolgens op verwanten die tot verschillende generaties behoren, bijv. de Ego ten opzichte van vadersnicht, bijv. de dochter van vadersvaderszuster. Deze dorpsendogamie staat waarschijnlijk in verband met de geringe bevolkingsdichtheid. Midden-Celebes (evenals Borneo, waar men bij de Daya's ook in sterke mate het bilaterale stelsel vindt) heeft een geringe bevolkingsdichtheid: van ten hoogste 10 inwoners per km^2. Bovendien is een gebied met een geringe bevolkingsdichtheid nog onregelmatig oewoond en liggen dus meerdere streken zelfs onder het gemiddelde bevolkingscijfer. De verschillende stammen wonen niet dooreen zoals in dichte bevolkingsstreken, want

grote gebieden zijn bijna onbewoond. De stammen komen dan ook weinig met elkaar in aanraking en blijven tegenover elkaar vreemd, d.w.z. vijandig. De geringe bevolkingsdichtheid, verbonden met het agrarische karakter van de autochtone bevolking, heeft ertoe geleid dat de dorpen binnen het stamverband autonome eenheden vormden, autonoom in politiek opzicht (bestuurd door een niet-erfelijk dorpshoofd, gewoonlijk bijgestaan door een raad van ouderlingen die wel een erfelijk karakter bezitten), in economisch opzicht (met eigen grond, bossen en visplaatsen), in godsdienstig opzicht (in de verering van de voorouders en de religieuze plechtigheden voor de landbouw) en ook in sociaal opzicht door de endogamie. Deze eenheid gaat gewoonlijk terug op de stichter van het dorp.[24]

De endogamie is een dorpsendogamie. Het normale huwelijk wordt er dus binnen de dorpsgemeenschap gesloten en niet tussen leden van dorpen die tot verschillende stammen behoren, want met vreemde stammen wordt geen relatie onderhouden. Omdat het huwelijk matrilokaal is, zou de man in geval van dorpsexogamie in een vreemd dorp moeten gaan wonen; dit betekent dat de vader praktisch geen rechten op zijn kinderen kan doen gelden; ook voor de dorpsgemeenschap zelf zou dit een aanzienlijk verlies betekenen.

Bij een huwelijk in een bilaterale gemeenschap echter kan de man dikwijls zelf bepalen bij welke verwantschapsgroep hij wil gaan wonen: bij die van zijn vader of die van zijn moeder.[25]

Het bilaterale stelsel versterkt allereerst het sibbe-verband en groeit vervolgens uit tot stamverband, want dit is een bilaterale groep van personen die zich als gezamenlijke afstammelingen beschouwen van een mythisch voorouderpaar; de sociale verbinding bestaat vooral in de gemeenschappelijke taal en hetzelfde gewoonterecht. Een stamhoofd is als bestuursvorm daarbij niet altijd aanwezig (vgl. de uiteenzetting over de 'stam'). Volledige cognatische of zuiver parentale systemen, waarin dus vadersbroer en moedersbroer, vaderszuster en moederszuster evenveel familie zijn, komen zelden voor. Alleen unilaterale groeperingen verdelen de gemeenschap in georganiseerde verwantengroepen.[26]

C. HET UNILATERALE KARAKTER

De afstamming is uiteraard bilateraal, d.w.z. uitgaande van

een man en een vrouw, beiden in een huwelijk verbonden, maar de verwantschap die erop steunt, kan door de sekse unilateraal, d.w.z. mannelijk of vrouwelijk begrensd worden.

1. Patrilineaat of matrilineaat

Bij de consanguinische huwelijksstructuur (dus niet bij de conjugale, vgl. boven) wordt de verwantschap gewoonlijk unilateraal bepaald.

Als de verwantschap langs de mannelijke lijn wordt bepaald, spreekt men van '*patrilineaal*'; sommige auteurs gebruiken in overeenstemming met het Romeinse recht de term 'agnatisch'.[27] Het patrilineaat treft men bijv. bij de Semieten: vandaar de bij de Joden dikwijls voorkomende aanduiding van Jacob, de zoon van Isaak, de zoon van Abraham. Bij Mattheüs 1:16 wordt zelfs voor Christus de mannelijke afstammingslijn aangegeven met de woorden: 'Jacob won Joseph, de man van Maria, uit wie Jesus geboren is, die Christus genoemd wordt.' De vrouwelijke nakomelingen van het Britse koningshuis verwerven bij het aangaan van een huwelijk de rang en naam van hun echtgenoten; zij bepalen dus niet de rang van hun nageslacht, maar hun mannen doen dit. Trouwens ook bij ons is het gebruik dat de vrouw bij een huwelijk de naam aanneemt van haar man en de kinderen de naam aannemen van hun vader, nog een survival van een vroeger bestaand patrilineaat.

Zulk een patrilineale familiegroep heeft een sterk sociale en economische functie. Zij sanctioneert de sociale rechten van haar leden op het jachtterrein, de weiden, de bronnen, de gronden, enz. De groepering gaat verder dan het leven; ze omvat ook de overledenen, ze heeft haar eigen cultus. Buiten deze groep is men een eenzaam mens.[28]

In het *matrilineaat* wordt de verwantschap van de kinderen naar de afstammingslijn (lineage) van de moeder bepaald en ook het erfrecht verloopt gewoonlijk in de vrouwelijke lijn. Verdere aanwijzingen voor matrilineale kenmerken zijn: de nadruk op de matrilineale verwantschapsterminologie, bijzondere positie van moedersbroer, matrilokaat, dienhuwelijk, de maatschappelijke voorrang van de vrouw en de plaats van de vrouw in mythologie en cultus. Deze kenmerken kunnen echter tegelijk met patrilineale verhoudingen aanwezig zijn.[29]

Als voorbeeld van matrilineale verhoudingen kan de maatschappij van de *Pueblo's* in Zuidwest-Amerika gelden. Ruth

Benedict[30] schrijft over de Zoeni's: 'Het huis en de daarin opgeslagen maïs behoort aan de vrouwen van het gezin, de grootmoeders, haar zuster, haar dochters en de dochters van deze dochters. Wat er ook van de huwelijken wordt, de vrouwen van het huishouden blijven hun leven lang in het huis. Zij vormen een stevig front... Hun mannen zijn buitenstaanders en het zijn hun broers (de broers van deze vrouwen, P. Greg.), die nu ingehuwd zijn in de huizen van andere clans, die bij het huishouden behoren als er beslissingen te nemen zijn... Een man begeeft zich altijd voor alle belangrijke kwesties naar het huis van zijn moeder, dat na haar dood het huis van zijn zuster wordt en als zijn huwelijk spaak loopt, keert hij naar ditzelfde bolwerk terug.' Elk stamlid behoort dus tot de clan van zijn moeder en moet, daar de clan exogaam is, zijn vrouw kiezen buiten deze groep. De vrouw is de rechtmatige bezitster van huis en hof; haar dochters alleen erven deze goederen.[31] Men heeft wel geen vrouwelijke opperhoofden en priesters, maar in deze cultuur zal de vrouw toch ook in het politieke en religieuze leven een *voorname rol vervullen.*

De vrouwen hebben dus hun eigen clan, waartoe ze eveneens na hun huwelijkssluiting blijven behoren. De mannen hebben een relatie tot twee clans; zij zijn echtgenoot in de ene en broer in de andere clan, waartoe ze nl. krachtens hun afstamming behoren. Ook in de matrilineale gemeenschappen van Afrika speelt moedersbroer ongeveer dezelfde rol die men bij ons aan de vader toewijst.[32]

Een unilaterale familie-groepering wordt dikwijls (zoals we boven zagen) een clan genoemd of ook wel een 'lineage'. Bij een clan valt echter de nadruk op het sociologische, bij een 'lineage' op het genealogische verband van de unilaterale groep.[33a]

In *Indonesië* treft men het patrilineaat o.a. bij de Bataks en de Gajo's op Sumatra (bij de Bataks wordt een patrilineale groep een 'marga' genoemd[33a]. Het matrilineaat vindt men o.a. bij de Minangkabauers op West-Sumatra en op Enggano. Men kende hier oorspronkelijk vier matrilineale clans; elk dorp werd gewoonlijk bewoond door geslachten van twee clans die wederzijds hun meisjes aan elkaar ten huwelijk gaven (symmetrisch connubium) en voor elkaar in het dagelijks leven een steun vormden.[34]

Dikwijls vermengen zich patrilineale met matrilineale verhoudingen. De Ila (Centrale Bantoes) hebben bijv. een *gemengd*

systeem; ze zijn wel patrilineaal, maar hebben matrilineale clans en nog andere matrilineale kenmerken. De Ngoeni-stammen (vertegenwoordigd in Swazi en Zoeloes) zijn eveneens patrilineaal, vooral vanwege de bruidsprijs: 'Vee doet kinderen krijgen!' zeggen ze. De vrouw krijgt echter een koe bij haar huwelijk mee, zodat ze in het begin melk kan drinken van een koe uit eigen lineage. De man krijgt een stier mee. Deze dieren zijn voor man en vrouw de verbinding met hun eigen kraal en hun vooroudergeesten. Beiden doen een beroep op de geesten van hun eigen verwantengroep. De moeder zorgt in ziekte voor de bescherming van haar kleine kinderen door uit de haren van de staart van haar koe voor hen een halssnoer te maken. Pas bij de adolescentie sluiten zich de jongens en de meisjes aan bij hun vaderlijke verwantengroep. De Zoeloes zijn een voorbeeld van patrilineaat, maar ook hier vormt de moeder (polygamie) met haar kinderen een eigen gemeenschap met eigen woning en voedselvoorziening. In een streng patrilineale structuur is dit niet het geval.[35] De Baloeba in Katanga zijn patrilineaal en na zijn huwelijk blijft de man wonen in de nederzetting van zijn ouders (patrilokaat). Men draagt echter behalve de naam van vaders clan ook die van de moeder. 'Wanneer men bijv. de naam van een Moeloeba (enkelvoud van Baloeba: P. Greg.) op de seintrommel slaat, voegt men er, om hem te onderscheiden van de vele mogelijke Iloenga's of Kasongo's steeds de naam van zijn moeder aan toe: Iloenga wa Lenge. Een vrouw hoort men roepen: 'Ina Kasongo! Moeder van Kasongo. De Baloeba hebben dus tevens matrilineale kenmerken.[35a]

Bernard Schlesier[36] tracht uit de cultuur van Melanesië duidelijk te maken, dat er een tendens bestaat om het matrilineaat in een patrilineaat te veranderen en wel door endogene factoren. Het eerst zal het ecologisch aspect (de nederzetting) en daarna het erfrecht patrilineaal worden.

2. Ambilineaat

Gedeeltelijk bilateraal en gedeeltelijk unilateraal is de ambilineale of ambilaterale groepering. Een lid van de groep behoort potentieel tot de groep van zijn vader én van zijn moeder, maar manifest wordt deze verwantschap bepaald door het *domicilie* dat de vader kiest. Deze kan nl. gaan wonen in de nederzetting van zijn ouders of in die van zijn vrouw. Raymond Firth heeft dit bijv. aangetoond voor de Maori. Wanneer de man de neder-

zetting van zijn vrouw heeft gekozen, kunnen zijn kinderen toch terugkeren tot de oorspronkelijke nederzetting van de vader en daarmee tot de verwantengroep van hun vader. De rechten die een bepaalde verwantengroep op de grond uitoefent, zijn dikwijls doorslaggevend; is de grond waarop de familie van zijn vrouw woont, van een betere kwaliteit, dan is de man gemakkelijk genegen om eveneens daar te gaan wonen.

J. Pouwer heeft de ambilineale verwantenstructuur ook aangetroffen in de Oostelijke Vogelkop van Westelijk Nieuw-Guinea. 'Het uitgangspunt van dit stelsel is bilateraal, d.w.z. zowel verwanten van vaders- als moederszijde kunnen in dit systeem structureel betekenis hebben... (In het ambilineale stelsel) worden die afstammelingen welke zich elders vestigen, nog wel tot de verwantengroep gerekend, maar hun aldaar gevestigde kinderen niet meer...' De keuze van het domicilie bepaalt dus de verwantengroep. 'Bij een dergelijk stelsel geldt ambilokaliteit van het huwelijk als ideaal patroon: iemand kan zich na zijn huwelijk óf vestigen in de woonplaats dan wel in het huis van zijn verwanten óf bij zijn vrouw intrekken.'[37]

3. Het dubbel-unilaterale verwantschapsstelsel

De unilaterale verwantschap kent op grond van de afstamming die, zoals we zagen, perse bilateraal is, heel dikwijls tegelijk een dubbel aspect, nl. een mannelijk èn een vrouwelijk verwantschapsstelsel. In de Engelse literatuur spreekt men van een 'double descent society'. Het is niet de verhouding van de bruidnemende tegenover de bruidgevende groep bij een consanguinisch huwelijk, want in dit geval is zowel de sibbe of clan van de man als die van de vrouw bijv. patrilineaal opgebouwd. Bij het dubbel-unilaterale systeem is echter de ene verwantengroep patrilineaal (nl. die naar vaderszijde) en de andere groep matrilineaal (nl. die naar moederszijde) opgebouwd; elke groep heeft dan haar eigen groeperingsbeginsel en haar eigen functie.[38]

Het systeem is volgens de Franse etnologen geen 'filiation indifferenciée', maar een 'filiation bilatérale', d.w.z. er zijn twee unilaterale verwantschapsverhoudingen, nl. een naar vaderszijde (patrilineaal) en een naar moederszijde (matrilineaal) gerichte afstammingslijn. Omdat beide unilateraal zijn, ontstaat hier een genealogie die afwijkt van het parentale stelsel. Hier 'heeft iemand in de tweede generatie van zijn directe as-

cendenten vier personen (beide ouders zowel van vaders- als van moederszijde); bij een dubbel-unilateraal stelsel heeft hij er slechts twee: vadersvader enerzijds en moedersmoeder anderzijds. Vadersmoeder en moedersvader behoren noch tot de patrilineale clan noch tot de matrilineale clan, waartoe hij behoort resp. door zijn vader en zijn moeder.'[39]

Men heeft het dubbel-unilaterale verwantensysteem het eerst ontdekt in Afrika.[40] Naargelang de sociale antropologie haar onderzoekingen echter verder uitstrekte tot de verwantschapsverhoudingen van de buiten-Europese beschavingen, werd dit stelsel steeds meer aangetroffen: in India, Indonesië, Melanesië en Polynesië.[41]

We kunnen deze verwantschapsstructuur illustreren met

Enige voorbeelden.

Bij de *Herero* in Zuidwest-Afrika vindt men de conjunctieve factor van de gemeenschap bij de patrilineale verwantengroep, want de nederzetting (onganda) is samengesteld volgens het patrilineale beginsel. Juist omdat de patrilineale bloedverwantschap zo sterk naar binnen, naar de eigen kraal gericht is, staat ze disjunctief, afwijzend en dikwijls zelfs vijandig gericht naar buiten, tegenover andere kralen. Binnen deze patrilineale nederzetting hebben de riten van het vuur plaats en ook de riten die betrekking hebben op het vee. De Herero-residentie is dus een patrilineale eenheid op grond van territoriale, economische en religieuze verbondenheid van de groep.

Binnen deze kraal vindt men de hutten echter matrilineaal gegroepeerd, nl. rond de hut van de moeder; deze heeft haar hut gebouwd en is eigenares. Als haar zonen groot worden, bouwt ze ook voor hen een hut rondom de hare. De matrilineale groepering die zo ontstaat, is ook naar buiten conjunctief gericht, want de familieleden van deze moeder wonen in andere kralen en daardoor hebben haar zonen ook relaties met andere nederzettingen. De matrilineale groep is dus niet territoriaal gebonden; ze heeft ook geen aparte priesters noch haar eigen totem. Wel heeft ook de matrilineale groep haar eigen belangrijke functies, bijv. met betrekking tot het huwelijk, want niet alleen de patrilineale, maar ook de matrilineale verwantengroep is exogaam en de laatste zelfs nog strenger dan de eerste. Het ideale huwelijk is wel dat van de Ego met de dochter van vaderszuster (dan blijven nl. de kudden bijeen), maar men trouwt ook

wel met de dochter van moedersbroer vanwege de vertrouwelijke relatie met moedersbroer. De matrilineale groep heeft verder de functie van de rouwplechtigheid bij overlijden. En bij de dood erven de leden van deze matrilineale groep een belangrijk deel van de veestapel.

Het ambt van opperhoofd, verbonden met priesterlijke functies, steunt op de patrilineale verwantengroep, dus op de disconjunctieve eenheid. Toch is er een band tussen de afzonderlijke clan-hoofden, maar deze draagt een matrilineaal karakter; een man zal nl. zijn patrilineale verwanten alleen aantreffen onder één of hoogstens twee opperhoofden, maar matrilineale verwanten zal hij bijna in heel de stam vinden en dit geeft hem een gevoel van zekerheid, als hij zich buiten zijn eigen residentie begeeft en met zijn kudde rondtrekt die anders gemakkelijk bedreigd wordt. Het dubbel-unilaterale stelsel heeft dus bij de Herero een sociale en culturele functie.[42]

Bij de *Asjanti* (Goudkust) erft men van de patrilineale 'ntoro' (geest), omdat men langs vaderszijde met de gemeenschap van de voorouders is verbonden, en van de matrilineale 'mogya' (bloed), omdat de moeder de verwantschap bepaalt. Beide verwantschapsgroeperingen zijn exogaam en totemistisch.[43]

Bij de *Yakö* (Zuid-Nigeria), waar patrilokaat wordt aangetroffen, woont de patrilineale groep ('kepun') van vader en zonen in één nederzetting samen met de vrouwen die ze getrouwd hebben. Er zijn 22 van zulke groepen. De matrilineale groep ('lejima') woont echter verspreid en is niet gelokaliseerd; de ooms en neven van moederszijde wonen bij hun betreffende patrilineale verwanten. De vader erft aan zijn zoon zijn gecultiveerde gronden, maar vee en baar geld gaan naar de zoon van zijn zuster. 'Men eet in de "kepun" en men erft in de "lejima",' zegt het spreekwoord. De paternale groep is strikt exogaam, de maternale groep is het minder, tenzij binnen de naaste verwanten.[44] De patrilineale groep is door zijn territoriale eenheid meer aaneengesloten; ze bewerkt en benut dezelfde grond. Patrilineale familieleden helpen elkaar bij de landarbeid en kunnen hun rechten doen gelden op stukken grond die vroeger in het bezit van hun vaders of grootvaders zijn geweest. Dikwijls wonen broers in hetzelfde huis. Onder elkaar mogen de mannen van dezelfde patrilineale groep strijden om het recht van opvolging; dit is als het ware de keerzijde van hun collectieve rechten.

Dit dagelijks contact en deze economische samenwerking ontbreekt onder de leden van de matrilineale groep. Hun verspreide woonplaats maakt dit al onmogelijk. Behalve het erfrecht bindt hen de magisch-religieuze eenheid, want de vruchtbaarheid en het welzijn van mensen, velden en vee verbindt men aan de vrouw en wordt door haar aan de volgende generatie doorgegeven. Daarom moeten de kinderen van dezelfde stammoeder onder elkaar de vrede bewaren en elkaar behulpzaam zijn. Deze gevoelens komen tot uitdrukking in de cultus van de gemeenschappelijke matrilineale geesten; de priesters van deze cultus dragen zelfs vrouwelijke kenmerken, bijv. door de rite van het inkerven en zwart-maken van hun tanden; dit is nl. gewoonlijk een teken van de volwassenheid en het moederschap voor de vrouwen. Een jongeman kan door zijn matrilineale clan geadopteerd worden; moedersbroer en andere familieleden van moederszijde zullen hem behulpzaam zijn, als zijn patrilineale clan verstek laat gaan. De Westerse invloeden op economisch gebied, in handel en administratie, hebben echter de matrilineale bindingen verzwakt. Jonge ondernemende mannen kunnen door hun plantages, hun handel in palmpitten en palmolie zelf bezit verwerven, waardoor het matrilineale erfrecht wordt ondermijnd. De administratie van het gouvernement neutraliseert de dorpsraad die op het matrilineale beginsel is opgebouwd. Het christendom en de school verminderen de invloed van de matrilineale priesters.[45]

Het dubbel-unilaterale stelsel heeft men eveneens in vele gebieden van *Indonesië* aangetroffen, o.a. in Oost-Indonesië[46] Volgens een studie van P. E. de Josselin de Jong[47] heeft ook het sociale systeem van de Minangkabauers (Midden-Sumatra) enige variaties van dubbel-unilateraal karakter. Het wordt verder gevonden in Djambi (Sumatra). Op Enggano heeft men het matrilineale clan-systeem, maar met als regel het patrilokaat; ook dit kan dus wijzen op een dubbel-unilaterale verhouding.[48]

Aangaande hetzelfde systeem in *Kodi* (West-Soemba) schrijft F. van Wouden het volgende. 'Ieder behoort tot een patrilineale en tot een matrilineale clan. De patrilineale clan is vooral lokaal en territoriaal. De belangrijkste verschijningsvorm is de parona, een dorp bewoond door een patrilineale groep, een geslacht. Deze paronas zijn onderdelen van grotere genealogische en territoriale gemeenschappen. De patrilineale afstammingsgroep heeft allereerst een religieuze functie: de verering

van de oudste voorvader en stichter van de groep. De parona is exogaam. De parona betekent tegelijk een aantal huizen rond een plein.

De matrilineale clan heet wala. Zij is over het algemeen niet onderverdeeld en heeft allereerst een sociale functie. Zij moet nl. gastvrijheid en hulpvaardigheid verlenen binnen de groep van wala-genoten, niet alleen binnen het landschap Kodi, maar ook daarbuiten. De aangrenzende landschappen kennen namelijk analoge organisatievormen. De wala-genoten mogen elkaar alles vragen of zelfs van elkaar nemen; ze hebben een eigen bijnaam en moeten elkaar helpen. Het is daarom belangrijk om zusters te hebben, anders gaat de wala verloren. De wala valt niet samen met rijkdom. De wala is, nog sterker dan de parona, exogaam. Een huwelijk met de dochter van vaderszuster is ideaal. Het prestige van een parona wordt bepaald door haar plaats in het afstammingssysteem, maar meer nog door haar rijkdom. De wala daarentegen kent een min of meer traditionele rangorde met als objectief criterium: de talrijkheid van de groep. De verhouding van de verschillende wala's is antagonistisch en rivaliserend. Tussen de verschillende clans zijn noch eenzijdige noch wederkerige huwelijksrelaties.'[49]

De verklaring

De verklaring van het dubbel-unilaterale stelsel in de verwantschapsverhoudingen is niet zonder meer duidelijk. De uitleg van de etnologen varieert meestal naar gelang de richting waartoe ze zich rekenen.

Soms geeft men er een *historische verklaring* aan. Het zou dan een secundaire cultuurvorm zijn, d.w.z. uit meerdere beschavingscomplexen samengesteld. Het is immers mogelijk dat zich een cultuur met patrilineale verhoudingen vermengt met een andere met matrilineale verhoudingen. Beide cultuurcomplexen hebben hun 'survivals' gehandhaafd in het dubbel-unilaterale stelsel.

Het dubbel-unilaterale systeem kan ook een teken zijn van een maatschappelijke *transculturatie*, nl. een overgang van een matrilineale naar een patrilineale samenleving: een tendens overigens die in de maatschappelijke verhoudingen dikwijls valt waar te nemen. Een omgekeerde 'cultural change' komt in de praktijk zelden voor.

Andere etnologen, vooral van de functionalistische richting,

brengen dit maatschappelijk verschijnsel (evenals de verhouding van de bruidgevende tegenover de bruidnemende clan bij het consanguinisch huwelijk) in verband met het *dualistisch* karakter. Dit speelt namelijk een voorname rol in het maatschappelijk leven, speciaal in de verhouding van man tot vrouw, en in heel de wereldbeschouwing van de schriftloze volken. In hun cosmogonie keert dit principe telkens terug; het is de tegenstelling tussen mannelijk en vrouwelijk, hemel en aarde, zon en maan, boven en beneden, oosten en westen, licht en donker, rechts en links, enz. Het is wel opvallend dat beide unilaterale verwantengroepen een eigen sociale en dikwijls ook religieuze functie hebben.[50] Binnen de betrekkingen van vaders familie worden de territoriale rechten en de status overgeërfd, langs de moederlijke lijn de religieuze rechten en plichten en de magische praktijken.[51]

D. ENIGE HUWELIJKSVORMEN IN VERBAND MET DE VERWANTSCHAPSVERHOUDINGEN

Er bestaan bij de schriftloze volken enige vormen van huwelijkssluiting, die dusdanig in de verwantschapsverhoudingen verankerd liggen dat we ze het beste hier aansluitend kunnen bespreken.

1. Het dienhuwelijk

Men treft dit aan in een overheersend patrilineale gemeenschap, maar in een ander opzicht, nl. in ecologisch opzicht, is het matrilineaal. Het bestaat hierin dat de man soms al een tijd vóór zijn huwelijkssluiting, soms alleen een tijd erna, gaat inwonen in het huis of de nederzetting van zijn schoonouders en voor hen werkzaamheden verricht. Het patrilineaat is hier dus verbonden met een vorm van matrilokaat (vgl. onder 'nederzetting').

W. Schmidt leidt het dienhuwelijk oorspronkelijk van het *moederrecht* af, waarbij dan vermengingen met patrilineale verhoudingen hebben plaatsgehad. De bewijzen die hij hiervoor aanhaalt, zijn niet overtuigend.[52]

Het lijkt ons niet nodig om het dienhuwelijk als een 'survival' van het moederrecht te beschouwen. De opvatting van W. Schmidt hangt samen met zijn opvatting over het moederrecht als een afzonderlijke 'cultuurkring' (Kulturkreis). Het dienhuwelijk is veel meer uit de omstandigheid te verklaren dat de brui-

degom de voorgeschreven *bruidsprijs* niet bijeen kan brengen. Men treft het veelvuldig in agrarische culturen, waar de bruidsprijs steeds meer verandert in een bepaalde geldsom, waarover men niet zonder meer kan beschikken. Men vindt het dienhuwelijk o.a. bij de Daya's op Borneo, in Micronesië, in Cambodja, in Patagonië (Zuid-Amerika) en bij vele stammen in Afrika. Bij mijn onderzoek van de Wandamba (Tanganjika) vond ik het gebruik dat hier de jonge man vóór zijn eigenlijke huwelijkssluiting 3-4 jaar in de nederzetting van zijn toekomstige schoonvader moest gaan wonen; hij moest er een hut bouwen, een veld (shamba) aanleggen, enz. Het gevolg hiervan was dat in deze tijd de samenleving tussen de jongen en het meisje al vóór het huwelijk als normaal werd beschouwd.

Soms duurt het dienhuwelijk ook na de huwelijkssluiting voort, ofwel moet de man bij tussenpozen voor zijn schoonvader nog gaan werken. Wanneer het eerste kind geboren is, gaat de man gewoonlijk bij patrilineale verhoudingen in het dorp van zijn eigen familie wonen en gaat zijn vrouw met hem mee.

In de patriarchentijd van de Joden was het dienhuwelijk eveneens bekend. Van Jacob wordt in Genesis 29:20 verhaald dat de 'zeven dienstjaren', die hij om Rachel als vrouw te krijgen moest verrichten, hem slechts als weinige dagen toeschenen 'om de grootheid van zijn liefde'. Toen hij echter van haar vader Laban eerst haar oudere zuster Lea tot vrouw kreeg, 'omdat het gebruik was eerst de oudere zuster uit te huwelijken', diende Jacob voor Rachel, die knapper was dan Lea, nog eens zeven jaren.

2. Het inlijfhuwelijk

Het inlijfhuwelijk is eveneens een vorm van matrilokaat in een patrilineale gemeenschap. Als een vader namelijk alleen dochters heeft, mist hij de stamhouder, omdat de kinderen in een patrilineale verwantschapsverhouding zullen behoren tot de verwantschapsgroep van hun vader. Door het *inlijfhuwelijk* haalt de vader die geen zonen heeft, een jonge man ertoe over om met een van zijn dochters te trouwen en bij hem te komen inwonen (dus matrilokaat), onder voorwaarde dat de kinderen die uit dit huwelijk worden geboren, tot zijn geslacht gerekend zullen worden. In dit huwelijk wordt dus terwille van het nageslacht van deze vader voor één generatie het matrilineaat toegepast.[53]

Op Bali en in de Grote Oost (Oost-Indonesië) wordt hiertoe

door de vader van het meisje de man geadopteerd.[54] Het inlijfhuwelijk schijnt ook voor te komen in de Gajo-landen, Zuid-Sumatra en Ambon. Soms moet de vader voor zulk een schoonzoon een gift aan de ouders van de jongen betalen; meestal wordt echter de man zonder betaling tot de patrilineale familie van de vrouw toegelaten, want dikwijls is het iemand van elders of van geringere stand.[55]

Het inlijfhuwelijk komt in omgekeerde vorm voor in de Semendostreek van Zuid-Sumatra en in het grensgebied van Minangkabau en Mandailing: als de familie namelijk geen dochters heeft die de stam in de matrilineale lijn zullen voortzetten, zal de zoon na betaling van een bruidsprijs bijv. een Batakse vrouw huwen en haar op deze wijze in zijn Minangkabause familie inlijven; haar kinderen blijven in de Minangkabause verwantschap.[56]

3. Het leviraat

De term is afgeleid van het Latijnse 'levir': zwager. Het wordt ook wel *vervanghuwelijk* genoemd. Het is een typisch verschijnsel voor patrilineale verhoudingen, ofschoon het zich daartoe niet beperkt. De meest simpele wijze van leviraat bestaat hierin dat een broer van een overleden man diens weduwe trouwt.

Volgens de opvatting van meerdere stammen noemt men een leviraatshuwelijk *geen eigenlijk huwelijk*. Deze mening zijn o.a. de Nuer (Niloten) toegedaan, omdat volgens hen de kinderen van de weduwe, ook die er nog geboren worden, blijven toebehoren aan de overleden man. Inderdaad behoren in Afrika de leviraatskinderen, dus de kinderen die uit het tweede huwelijk zijn geboren, dikwijls tot de eerste man van de weduwe; deze wordt ook voor hen de sociale vader. Sociale vader wordt dus niet hun biologische vader, al is hij met hun moeder 'getrouwd'.[57] Er zijn echter *uitzonderingen*. Bij de Gisoe in Oeganda, een Bantoestam, behoren de kinderen van een weduwe die door een eigen of classificatorische broer van de overleden man is gehuwd, aan de verwekker en niet aan de overledene. Wel beschouwt men het als een plicht om het eerste kind uit deze samenleving, vooral als het een jongen is, te noemen naar de overleden echtgenoot. De weduwe behoeft hier ook niet de aangewezen verwant van haar overleden man te trouwen; ze mag teruggaan naar haar vader. In dit laatste geval moet er wel een schikking worden getroffen met betrekking tot de terugbetaling

van de bruidsprijs, als tenminste de vrouw nog in een leeftijd is, waarin ze verder kinderen kan voortbrengen.[58] Gelijke verhoudingen trof ik bij mijn onderzoek van de Wandamba (Tanganjika). Als hier een man sterft, kan de weduwe nog een jaar in de nederzetting en in haar woning blijven; ze is nog met de sibbe (ukoo) van haar overleden man verbonden. Een jaar lang draagt ze rouw, d.w.z. ze draagt een witte doek om de borst en om het hoofd. Haar hoofd wordt kaal geschoren evenals dat van haar kinderen. Dan heeft er een bier(pombe)feest plaats en wordt de erfenis besproken. De weduwe kan kiezen; ze kan met de broer van haar overleden man of met een van zijn naaste verwanten trouwen (leviraat). Deze behoeven hiervoor niet opnieuw een bruidsprijs te betalen. Echter kan alleen een oudere broer van de overledene of ook wel een broer van zijn vader de weduwe overnemen. De betreffende moet aan haar vader 4 shilling betalen. Aan de weduwe wordt gevraagd, wie zij wil trouwen; tevoren heeft ze natuurlijk al overleg met de betreffende gepleegd en heeft men met haar contact opgenomen. Wil ze echter met niemand van de verwanten van haar overleden man een nieuw huwelijk aangaan, omdat ze bijv. hun karakter niet waardeert, dan moet ze terug naar haar eigen sibbe, naar de woning van haar broer of haar ouders, indien deze nog leven. Het is immers niet aan te bevelen dat in de bestaande kleine nederzettingen een weduwe ongehuwd blijft rondlopen, temidden van mannen die geen familie van haar zijn en dus niet door de exogamie ervan teruggehouden worden seksuele relaties met haar aan te knopen. Wanneer echter de weduwe naar haar eigen sibbe terugkeert, die haar gastvrij zal ontvangen, ontstaan er toch gemakkelijk discussies (shauri's), want de vrouwelijke sibbe krijgt niet alleen de vrouw terug, maar moet (als ze nog vruchtbaar is) de vroeger ontvangen bruidsprijs aan de sibbe van de overleden man terugbetalen. Omdat echter haar kinderen aan de sibbe van haar man toebehoren, mag men voor elke jongen die ze gebaard heeft, 10 shilling aftrekken en voor elk meisje 20 shilling, want voor de meisjes ontvangt de mannelijke sibbe naderhand een bruidsprijs. Heeft de moeder nog een jong kind bij zich, dat ze nog moet voeden, dan is de terugbetaling milder. De kinderen behoren in elk geval tot vaders sibbe en ook dit laatste kind zal daar naar terugkeren, als het moeder missen kan. Als de jonge weduwe geen kinderen heeft gekregen, moet de vrouwelijke sibbe zeker de bruidsprijs terugbetalen. Heeft de overleden man

langere tijd met haar geleefd, dan is men toeschietelijker.

Ook in andere gebieden, bijv. in India en Melanesië, mag men alleen de *weduwe van een jongere broer* trouwen.[59] Het komt ook voor dat een man niet de weduwe van zijn broer mag huwen, maar wel de weduwe van zijn neef of een vrouw van zijn vader (natuurlijk niet de moeder); deze vrouw werkt dan op zijn land en hij geniet er de economische voordelen van.[60]

De *motieven* voor het leviraat kunnen verschillend zijn; men kan ze terugbrengen tot de volgende:

1. om de banden, die door een huwelijk tussen twee families zijn ontstaan, niet te verbreken;
2. om bij het patrilineaat de moeder bij haar kinderen te laten blijven;
3. om aan de kinderen en aan de vrouw rechtskundige en morele bescherming te geven;
4. om alsnog kinderen voor de overleden man te verwekken, als hij kinderloos is gestorven.

Bij Mattheus 22:24 vv. lezen we: 'Meester, Moses heeft gezegd: wanneer iemand kinderloos sterft, dan zal zijn broer de vrouw van hem huwen en nakomelingschap voor zijn broer verwekken. Nu waren er bij ons zeven broers; de eerste huwde en stierf; en daar hij geen kinderen had, liet hij zijn vrouw achter aan zijn broer. Zo ging het ook met de tweede en de derde tot de zevende toe. Het laatst van allen stierf ook de vrouw.' Dit is duidelijk een vorm van leviraat, want het is moeilijk in de parabel aan te nemen dat de zes broers van de eerste niet zelf een vrouw hebben gekozen, maar op de dood van hun broer hebben gewacht. Voor hun eigen vrouw stelde zich de juridische kwestie niet, omdat deze waarschijnlijk wel kinderen van haar man gekregen had. De vrouw uit de parabel moet wel zelf onvruchtbaar zijn geweest.

Maar het leviraat komt ook voor als er kinderen zijn geboren, nl. als deze nog minderjarig zijn bij de dood van hun vader. De weduwe kan dan voor een huwelijk een beroep doen op een broer of naaste verwant van haar overleden man, opdat haar kinderen daardoor een nieuwe juridische en sociale vader zouden ontvangen, die voor hun rechten kan opkomen. Het is dus niet juist om het leviraat alleen te beschouwen als een recht van de broers op de weduwe van hun broer, zoals ze ook zijn goederen erven[61]; het leviraat moet men veel meer zien als een *recht van de weduwe* die hiervan afstand kan doen.[62]

Een huwelijk van een man met de zuster of naaste verwante van zijn overleden vrouw noemt men *sororaat*, vervolg- of schoonzusterhuwelijk. De zuster van de overleden vrouw komt dan zonder nieuwe betaling van een bruidsprijs in de plaats van de overledene. Deze vorm komt o.a. voor in Indonesië: in Pasemah (Zuid-Sumatra) en Midden-Java[63], in Noord-Amerika bij praktisch alle stammen buiten het Pueblo-gebied en in Afrika. Wanneer bij de Wandamba (Tanganjika) een vrouw sterft vóór haar man, kan de man een andere vrouw uit de sibbe van zijn overleden vrouw nemen, bijv. haar jongere zuster; recht erop heeft hij niet. Of hij ze krijgt, hangt ervan af hoe hij zijn overleden vrouw heeft behandeld. Hij zal echter hier weer een nieuwe en volledige bruidsprijs moeten betalen, als zij een jong meisje is. Als hij slechts kort met zijn vrouw heeft samengeleefd, (bijv. enkele maanden) en ze heeft hem geen kinderen geschonken, wordt aan de weduwnaar de afbetaling van de bruidsprijs (als hij deze nog niet volledig heeft betaald) wel kwijtgescholden. Heeft hij de bruidsprijs al betaald, dan krijgt hij deze terug. Hij heeft immers dit geld nodig voor het huwelijk met de zuster van zijn eerste vrouw.

Men treft het sororaat ook vooral in patrilineale verhoudingen. Met de verwantengroep van zijn vrouw had de man immers al relatie vóór haar dood. Het zou aanleiding zijn tot complicaties, als de man na het overlijden van zijn vrouw niet haar zuster (zo dit mogelijk is), maar een vrouw uit een nieuwe groep zou huwen. Heeft zijn overleden vrouw geen zuster, dan huwt de man bij meerdere stammen de dochter van de broer van zijn overleden vrouw. Men zou dit een *verruiming van het sororaat* kunnen noemen: de verwantengroep van zijn vrouw wordt immers als een eenheid beschouwd.[64] Deze dochter van de broer van zijn overleden vrouw behoort in het patrilineale systeem immers automatisch tot de clan van haar vaderszuster en identificeert zich gemakkelijk met vaderszuster, zodat ze haar plaats inneemt, als deze komt te overlijden. Bij enige stammen neemt men bij het overlijden van zijn vrouw zijn nieuwe echtgenote steeds uit een andere generatie. Bij matrilineale verhoudingen is dit dus de dochter van de zuster van zijn overleden vrouw. Zo is het bij het sororaat.

Bij het *leviraat in ruimere zin* valt de keuze anders uit. Bij patrilineale verhoudingen zal de vrouw trouwen met de zoon van de broer van haar overleden man en bij matrilineale ver-

houdingen met de zoon van de zuster van haar overleden man. In het matrilineale systeem behoort een jongen immers automatisch tot dezelfde clan als de broer van zijn moeder, die hij dus in het leviraat vervangt.[65] E. Adamson Hoebel spreekt in dit geval van 'marriage of a man to his wife's brother's daughter and of a woman to her husband's sister's son'; dan neemt hij echter voor het eerste geval (het sororaat) patrilineale verhoudingen en voor het tweede geval (leviraat) matrilineale verhoudingen. Zo kan een specialist, die nog wel de logica in deze huwelijksvorm prijst, zich ook vergissen! Logisch is deze huwelijksvorm, voorzover bij beide gevallen alleen van affiniteit en niet van consanguiniteit sprake is.[66]

IV. DE MOEDER

In vele culturen is men gewend aan de man een bevoorrechte positie te verlenen, zodat zelfs de godsidee bij voorkeur mannelijke kenmerken krijgt; niet alleen de z.g. grondculturen zoals van de Pygmeeën in Midden-Afrika beschouwen god als de vader, maar ook de joden en in aansluiting eveneens de christenen spreken van een hemelse vader en niet van een hemelse moeder, als ze God willen aanduiden, ofschoon vanzelfsprekend Gods wezen boven beide menselijke seksen is verheven en zowel de goede natuurlijke eigenschappen van de vader als van de moeder in zich zal verenigen. Het is begrijpelijk dat men aan de gods-idee die hoedanigheden toewijst, die naar analogie in de maatschappelijke verhoudingen van het betreffende cultuurpatroon bijzondere waardering hebben gevonden. De religieuze voorstellingen zijn immers een *weerslag van de menselijke en vooral de gezinsverhoudingen* (vandaar spreken wij ook van broeders en zusters in Christus).

Sommige missionarissen en zendelingen werken onder stammen die, in tegenstelling tot onze opvattingen, juist aan de vrouw en de moeder een grotere invloed verlenen dan aan de man en de vader. Wat zegt hieromtrent de culturele antropologie? Hoe verklaart ze deze verhoudingen? Wij willen uiteraard hieromtrent geen waarde-oordeel vellen: variis modis bene fit!

Zoals boven al werd bemerkt, hangt de invloed van de moeder samen met de aangenomen gezinsstructuur. Er zijn in dit opzicht twee typen: het *conjugale* en het *consanguinische*. Bij het conjugale type zijn het de man en de vrouw die met elkaar in relatie treden om een gezin te stichten, waarbij hun wederzijdse familie slechts een secundaire rol speelt. Bij het consanguinische type evenwel blijft de familie, waarin de man of vrouw geboren en opgevoed is, een grote en blijvende invloed uitoefenen. In dit geval kan, ofwel de familiegroep van de man (patrilineaat) of die van de vrouw (matrilineaat) de doorslag geven. Het is een opvallend verschijnsel dat bij vele schriftloze volken het gemeenschapsleven (en niet enkel de verwantschapsverhoudingen) maternaal, d.w.z. naar de kant van de moeder, geordend is.

Dit hangt vanzelfsprekend samen met de hoge waardering die bij deze volken aan de moeder wordt toegekend. Omdat het

vrouwelijk bloed als het voornaamste beginsel van de vruchtbaarheid wordt beschouwd, bepaalt de moeder allereerst de '*bloedverwantschap*'. Eenzelfde moeder te hebben, brengt een intiemere relatie tot stand dan eenzelfde vader te hebben. Th. Theuws[1] schrijft dat bij de Baloeba in het oostelijk Congogebied de bloedverwantschap bij de hoofden vroeger langs de vrouwelijke lijn werd vastgesteld. Als de zuster van een hoofd een kind baarde, was men er zeker van dat het van adellijke afstamming was, want het hoofd en zijn zuster waren kinderen 'van dezelfde schoot'. Bij een kind van het hoofd bij een vreemde vrouw was men hiervan niet zo zeker, want het vaderschap is moeilijk te bewijzen!

Sommige etnologen hebben gemeend dat alle volken in hun cultuurgeschiedenis eenmaal het *stadium van het z.g. moederrecht* hebben doorlopen. Een overblijfsel van dit vroegere moederrecht zou nog te herkennen zijn in de *couvade*, in het gebruik nl. dat de vader na de bevalling van zijn vrouw een tijd de plaats van de kraamvrouw inneemt en de nodige voorzorgsmaatregelen in acht neemt. In deze opvatting zou het moederrecht dan direct aansluiten bij het vorige stadium, nl. dat van de promiscuïteit (waarbij men in de seksuele verhoudingen geen blijvende partners zou gekend hebben) of van het groepshuwelijk (waarbij enkel twee groepen in een blijvende seksuele verhouding tot elkaar staan). Dan zou het moederrecht de eerste fase in de evolutie van het huwelijk betekenen, omdat immers de moeder de eerste zekere verbindingen tot het kind tot stand brengt. De tegenwoordige etnologie heeft deze opvatting als een fabel gekenmerkt. Matrilineaat bestaat naast patrilineaat en bij vele volken waar nu het patrilineaat gevonden wordt, zijn geen tekenen aanwezig die er op wijzen dat er bij hen ooit moederrecht heeft bestaan.[2] Tegen de algemeenheid van het vroegere bestaan van het moederrecht hebben in hun tijd al E. Westermarck[3] en E. Grosse gepleit. De laatste schrijver verbindt de verwantschapsverhoudingen sterk aan de verschillende vormen van de economie.[4]

A. DE VERBREIDING VAN DE MATRILINEALE VERHOUDINGEN

Allereerst zij hier verwezen naar het kaartje van Birket-Smith[5]. Voor de verbreiding van het matrilineaat zijn moeilijk nauwkeu-

rige grenzen aan te geven, omdat deze maatschappelijke structuur dikwijls vermengd is met patrilineale vormen zoals in Zuid-Europa, Noord-Afrika, Voor-Azië, India, Indonesië, Polynesië en Midden-Amerika. Dit is niet altijd historisch te verklaren, maar wellicht allereerst functioneel, want in de kern van elk familieleven heeft het mannelijke naast het vrouwelijke element zijn functie. Een stam kan b.v. *matrilineaal* zijn wat betreft het lidmaatschap van de clan, maar *overigens patrilokaal en patrilineaal* wat betreft de overerving, de *potestas enz.*

In Indonesië worden gewoonlijk de *Minangkabauers* op West-Sumatra als specimen van het matrilineaat aangegeven.

In Vóór- en Achter-Indië treft men verschillende matrilineale gebieden, bijv. dat van de Khasi in Assam.

In Tibet is het matrilineaat vroeger zeker aanwezig geweest alsook in China; uit sommige overblijfselen is het nog te herkennen, bijv. uit het gebruik dat de dochters door de moeder worden uitgehuwelijkt.

Matrilineale verschijnselen worden gevonden in Micronesië *(bijv. op de Palau-eilanden*[6] *en* Oost-Melanesië en verder in Zuid- en *Oost-Australië, hier echter* alleen wat betreft het behoren tot een clan.

Vanuit Zuid-Azië heeft zich het matrilineaat uitgebreid naar het noorden; men treft het bijv. in Kamschatka.

In Noord-Amerika vindt men nog sterk matrilineale elementen aan de noordwestkust, bij de Pueblo's in Arizona en Nieuw-Mexiko en in het zuidoostelijk gedeelte met uitlopers naar de Sioux aan de Missouri en naar de Irokezen aan de Grote Meren.

In Zuid-Amerika is er matrilineaat bij de Chibcha's in Columbia en verder in het Amazone-gebied.

Vele vóór-Indo-Europese stammen in Europa verraden matrilineale gewoonten; deze zijn waarschijnlijk over Iran en Vóór-Azië naar het Middellandse Zee-gebied gekomen. Men vindt matrilineale verhoudingen o.a. bij de Etrusken en de vroegere bewoners van Spanje. Over het algemeen heeft vanouds de moeder in het Middellandse Zee-gebied een voorname plaats ingenomen. Ook bij de Germanen en de Grieken zijn nog matrilineale elementen overgebleven.

Over Zuid-Arabië (wij denken aan de koningin van Sjeba ten tijde van Salomon) zijn *matrilineale* opvattingen doorgedrongen naar het oude Egypte: *de vrouwen konden er bezittingen*

verwerven; de zonen werden er dikwijls naar de moeder genoemd.

Tussen Noord-Afrika (Kenia is nog patrilineaal, terwijl de Toareg in het Westen matrilineale kenmerken bezitten) en Zuidoost-Afrika, dat eveneens patrilineaal is, ligt een brede strook van oost naar west, die overheersend matrilineaal is. Deze gordel loopt van Tanganjika over Noord-Rhodesië, het Congo-gebied, Nigeria en Ghana naar West-Afrika; het sterkst is het matrilineaat wel in het Congo-bekken.[7]

Als kenmerken van matrilineale trekken, die echter niet overal tegelijk voorkomen, noemt J. Haekel in het onder noot 7 vermelde artikel:

1) matrilineale afstamming;
2) nadruk op de vrouwelijke verwantschapsterminologie;
3) een bijzondere plaats van moedersbroer;
4) matrilineale overerving van het eigendom;
5) matrilokaat;
6) het dienhuwelijk, d.w.z. het gebruik dat de man vóór en/of na zijn huwelijkssluiting enige tijd arbeid gaat verrichten bij zijn schoonouders; ook zal de man soms regelmatige afgifte van goederen moeten doen aan de broer van zijn bruid;
7) een bevoorrechte positie van de vrouw in het maatschappelijk leven;
8) de belangrijke rol van de vrouw in de mythologie en de cultus; veelal zullen er ook puberteitsriten voor meisjes plaats vinden.

B. DE BETEKENIS VAN DE MOEDER

In onze Westerse sociologie neemt, zeker uiterlijk, de man een voornamere plaats in dan de vrouw. Wij beschouwen het als vanzelfsprekend dat het kind de familienaam aanneemt van zijn vader en dat de gehuwde vrouw dit eveneens doet met betrekking tot de achternaam van haar man. Het is vanzelfsprekend dat de gemeenschappelijke woning op naam van de man staat en er is een uitspraak van de rechtbank voor nodig om dit te veranderen. Pas in januari 1957 is in de Nederlandse wetgeving het nieuwe huwelijksgoederenrecht in werking getreden. Nu mag de man niet meer zonder toestemming van de vrouw het huisraad en de woning verkopen. Vroeger was de man volgens de wet daartoe wel gerechtigd, want de man gold juridisch als

het hoofd van de echtvereniging.

Het doet ons enigszins vreemd aan als wij in de niet-Westerse sociologie tegenovergestelde gebruiken aantreffen: dat de moeder de verwantschap en het behoren tot een bepaalde clan bepaalt, dat de moederlijke verwantengroep het erfrecht bepaalt en dat de moederlijke verwantengroep de meeste invloed heeft op de opvoeding en de huwelijkskeuze van de kinderen, enz. Toch treft men dit in het cultuurpatroon van sommige niet-Westerse volken. Wij spreken dan gewoonlijk van *matrilineaat*. Het is de taak van de culturele antropoloog om hiervan een verklaring te geven. Sommige culturele antropologen zoeken deze meer in het psycho-religieuze en andere meer in het economische vlak.

1. De psycho-religieuze verklaring

Elk mens heeft een sterke natuurlijke binding aan zijn moeder. Op de vraag bij de Swazi (Zuidoost-Bantoe): 'Als uw moeder én uw vrouwen dreigen te verdrinken, wie moet ge dan het eerst helpen?', moet het antwoord luiden: 'Mijn moeder; ik kan immers een andere vrouw, maar geen andere moeder krijgen!'[8] Deze hechte binding vindt zijn oorzaak in de zwangerschap, de geboorte, de voeding en de opvoeding van het kind in de eerste jaren, waardoor de band tussen moeder en kind blijvend wordt gelegd. Tegelijk is het ook begrijpelijk dat er een sterke band ontstaat tussen de kinderen van dezelfde moeder onderling en dit niet alleen tussen die van hetzelfde gezin, maar ook tussen die van een grotere verwantengroep, van een sibbe, waarbij de 'lineage' bepaald wordt langs moederszijde.

Men zou in de cultuurgeschiedenis kunnen spreken van een *complex van de moederschoot*. Zoals moeder-aarde een levensbeginsel is voor heel de organische natuur, *zo is de moederschoot* een symbool en een *levensprincipe voor de mens*. Deze symboolwaarde is dusdanig in de menselijke verhoudingen doorgedrongen, dat de visie op de biologische functie van het moederschap als het levenwekkende beginsel ook een stempel gedrukt heeft op het maatschappelijk, economisch en religieus leven van vele volken; het vaderschap treedt dan minder op de voorgrond. Een juridische verwantschap is bij stammen met patrilineale verhoudingen wel bekend: twee kinderen die dezelfde vader hebben, zijn verwant van elkaar. Maar de eigenlijke bloedverwantschap ontstaat pas, doordat men in de gemeenschappelij-

ke moeder hetzelfde bloed in zich draagt. Vandaar bestaat er bij sommige matrilineale stammen een verdrag, dat door middel van uitwisseling van bloed gesloten wordt; zulk een verdrag brengt dan eveneens een verwantschap teweeg en is onverbreekbaar.[9]

Het causaal verband tussen geslachtsgemeenschap en zwangerschap wordt blijkbaar niet overal ingezien. B. Malinowski wijst hierop in verband met zijn studie over de Trobiand-eilanden; ook J. Pouwer[10] schrijft over de Papoea's van het Mimikagebied: 'Men is niet op de hoogte van de bevruchtende werking van het sperma.' Omtrent het juiste inzicht in het biologische vaderschap is dus blijkbaar enige twijfel mogelijk. Het moederschap van de vrouw is wel boven elke twijfel verheven: 'De haan legt geen eieren,' zeggen de Minangkabauers op West-Sumatra, die het matrilineaat toepassen.

De vrouw en moeder is uit de aard van de zaak meer met de *opvoeding* van de kinderen belast. De man is meer uithuizig. Hierdoor wordt onwillekeurig de invloed van de moeder op de kinderen versterkt. Doordat zij minder bewegingsvrijheid bezit dan de man, is zij de aangewezen persoon om de huishouding te besturen.

De leden van een gemeenschap die door eenzelfde vrouwelijke afstamming is bepaald, wonen dikwijls samen in één *nederzetting*, zodat de verwantschap ook een lokale neerslag krijgt in de samenstelling van het dorp (matrilokaat). De centrale figuur is dan de *sibbe-moeder*, die niet zoals de paternale sibbe-oudste altijd de in leeftijd oudste van de vrouwelijke groep behoeft te zijn. De levende sibbe-moeder betekent de incarnatie van de stammoeder. Aan de stammoeder wordt soms een maagdelijke geboorte uit de schoot van de aarde toegeschreven.[11]

Hier treffen wij een nieuwe belangrijke symboolwaarde aan in de niet-Westerse sociologie: door de stammoeder heeft elk lid van de lokale groep een sterke binding met *moeder-aarde, het oerbeginsel van alle vruchtbaarheid*. Wanneer bij de Bobo in de Soedan een kind geboren wordt, moet het eerst met het hoofd de aarde raken, want, zeggen ze, het is een kind van de aarde.

Het is begrijpelijk niet heel de aarde die bedoeld is, maar 'de grond, waar eens mijn wiegje stond', nl. de grond, waarvan de groep zijn voedingsmiddelen betrekt. Deze bodem is heilig. In zijn boek *De moedergodin in de oudheid*[12] schrijft C. J. Bleeker:

'Sinds overoude tijden heeft men de aarde beschouwd als de grote Moeder, die alle levende wezens voortbrengt en voedt... Het is zeer begrijpelijk, dat men de aarde als een moederlijk wezen opvatte. De aarde is vrouwelijk-passief en geduldig. Zij brengt een weelde van plantengroei voort, zij voedt de dieren en maakt de mens sterker van zich afhankelijk dan hij zich bewust is en wil erkennen, d.w.z. er is tussen de mens en de aarde een band, die even primair, irrationeel en onverbrekelijk is als de moederbinding.'

Cultuurhistorisch heeft deze band met moeder-aarde vooral zijn vorm en rituele beleving gevonden, als de landbouw zich ontwikkelde. Dan voelt de mens zich meer afhankelijk van de grond, die door de regen telkens opnieuw wordt bevrucht. Dan wordt bij vele stammen de overtuiging levendig dat ook de mens eenmaal uit de aarde is gevormd of geboren en na zijn dood weer tot de aarde zal terugkeren; het ritueel toevertrouwen van de dode aan de aarde – de begrafenis – heeft dikwijls de betekenis om de verbondenheid met de aarde tot uitdrukking te brengen.[13] In zijn boek "Das Heilige und das Profane"[14] schrijft Mircea Eliade: 'De vrouw is op mystieke wijze met de aarde verbonden', want de vruchtbaarheid van de grond staat in verband met de vruchtbaarheid van de vrouw.

Daardoor heeft bij vele stammen de sibbe-moeder een zekere priesterlijke functie: zij moet de agrarische riten vervullen en zij brengt namens de gemeenschap de offers. Dit gebeurt dan bij belangrijke fasen in de landbouw: bij de bewerking van de grond, het uitplanten of uitzaaien, vóór en na de oogst. Voordat deze rituele offers zijn gebracht, mag men niet van de producten van de bodem gebruik maken.

De *grond* is bij deze maatschappelijke verhoudingen geen privaat eigendom, maar eigendom van de groep; en niet alleen van de levende groep, maar van de genealogische groep die ook de overledenen, de voorouders, omvat. Langs de voorouders wordt immers de levende groep teruggeleid tot moeder-aarde zelf; bij de rituele dansen voor de voorouders wordt deze opvatting op duidelijke wijze tot uitdrukking gebracht. De sibbemoeder is dan de verbindingspersoon tussen de lokale levende groep en de bovenzinnelijke wereld, de stammoeder en tenslotte moeder-aarde.

De bewerking van de grond gebeurt dan ook gemeenschappelijk alsook het nuttigen van de maaltijd; ditzelfde doen zowel

de mannen als de vrouwen. Bij matrilineale verhoudingen hebben de mannen echter niet die verwantschappelijke binding tot elkaar, zoals de vrouwen die hebben. Soms verblijven dan de mannen zelfs grotendeels in hun eigen maternale verwantengroep en bezoeken ze slechts bij tussenpozen voor de huwelijksomgang de nederzetting van hun vrouwen. Soms verblijven ze er wel permanent, maar wonen ze tezamen in een apart mannenhuis.

In dit cultuurpatroon is de man ook allerminst de 'baas' en de vrouw degene, die 'tot gehoorzaamheid verplicht is'. Dit brengt met zich mee dat de seksuele verhouding van de man en de vrouw ook niet zo publiek aan de dag treedt. De voortplanting is wel zeer belangrijk, maar ligt toch minder in het vlak van het seksuele en ook niet in dat van het gezinsleven, maar vooral in de belangensfeer van de groep en wel van de maternale groep. Het is begrijpelijk, dat dan moedersbroer een even belangrijk persoon is voor het kind als zijn eigen natuurlijke vader.[15]

Al kunnen wij aldus de belangrijke plaats van de moeder in de niet-Westerse sociologie verklaren uit de natuurlijke band tussen moeder en kind en bij de agrarische culturen tussen de aarde en de vrouw, zo behoeft dit complex nog niet noodzakelijk te leiden tot het *matrilineaat*. Deze samenhang vindt men immers ook bij patrilineale verhoudingen. Bij de patrilineale Noeer en Zoeloes bijv. wordt de sociale positie van het kind mede door die van de moeder bepaald, evenals bij de matrilineale Minangkabauers op West-Sumatra mede door die van de vader.[16]

Theoretisch beschouwd ligt noch het patrilineaat noch het matrilineaat zonder meer voor de hand; functioneel is zowel het een als het ander mogelijk. A. R. Radcliffe-Brown beschouwt in African Systems of Kinship and Marriage[17] het matrilineaat in functionele zin. Een meisje wordt geboren in een bepaalde verwantengroep; op grond van bloedverwantschap is zij maatschappelijk verbonden met haar broers en zusters; zij deelt met hen het eigendom en de nederzetting. Nu is het mogelijk dat deze banden verbroken worden door een huwelijk waarbij, functioneel gezien, de echtgenoot de meeste rechten krijgt. Het is ook mogelijk dat bij de huwelijkskeuze het zwaartepunt blijft bij de verwantengroep van de vrouw. In het laatste geval ontstaan matrilineale verhoudingen. Ligt de nadruk daarentegen op het feit dat bij een huwelijk een man een vrouw verwerft en door

haar ook kinderen, dan heeft men patrilineale verhoudingen. Dit is wel een simpele voorstelling van zaken, maar er zijn inderdaad twee mogelijkheden, waarin de verwantschapsverhoudingen zich kunnen ontwikkelen. Radcliffe-Brown toont echter niet aan waarom nu de ene mogelijkheid werkelijkheid wordt en niet de andere. Dit is een cultuurhistorisch probleem, waar hij principieel buiten blijft. Wel attendeert hij erop dat ook bij de patrilineale verwantschap moedersbroer toch een belangrijke rol blijft vervullen.

2. De historisch-economische verklaring

De bijzondere plaats van de vrouw en speciaal van de vrouw in de maatschappelijke verhoudingen is niet alleen psycho-religieus te verklaren, maar hangt ook wel samen met de ontwikkeling van het economisch leven, want het is heel duidelijk dat bij bepaalde vormen van economie de vrouw meer en bij andere minder waardering vindt.

Zoals de man in het verloop van de cultuurhistorie de jacht en de veeteelt heeft ontwikkeld, zo wordt de evolutie van de *landbouw* vooral aan de inspanning van de vrouw toegeschreven. Terwijl in het primitiefste stadium van het nomadische jagen en verzamelen de mannen op jacht gingen (zoals ze dit nu nog doen), zorgden de vrouwen voor de vegetarische voeding; ze zochten planten, zaden en knolvruchten in de bossen. Gezamenlijk trokken zij er 's morgens met hun kinderen op uit, zoals ook nu nog bijv. de Pygmeeën-vrouwen van Midden-Afrika doen. Uit de overgeschoten en weggeworpen knollen en zaden, die over waren van de maaltijd en die vanzelf weer uitschoten – of hoe dan ook –, ontdekten de vrouwen, dat zij door uitplanten of zaaien ook zelf een voorraad van deze vegetarische voeding konden aanleggen, zodat zij niet meer op het toeval en op moeizame zwerftochten door het oerwoud waren aangewezen, en waarschijnlijk ontdekten zij toen eveneens dat deze aangelegde plantingen bij enige zorg zelfs meer opleverden dan in het wild. Er ontstond zo waarschijnlijk een eerste tuinbouw; althans zo kan men zich dat voorstellen. De tuinbouw en ook het werk op het veld werd het arbeidsterrein van de vrouw; ook het land zelf werd haar bezit.

Moeder zijnde vererfde zij het grondbezit wederom aan haar dochters. Dit bezitsrecht versterkte haar maatschappelijke positie, want als de man trouwde, moest hij omwille van het on-

roerend goed van het grondbezit in het huis van zijn schoonouders gaan inwonen. Vanuit het economisch leven verbreidde zich de invloed van de vrouw ook op maatschappelijk gebied; de kinderen kregen de naam van hun moeder. Zij bepaalde hun afstamming en hun clan-verband. Ook het proces van de overerving verliep langs de lijn van de vrouw. In geval van echtscheiding behoefde niet zij, maar moest de man de woning verlaten.[18]

Het matrilineaat vindt men gewoonlijk niet bij de primitiefste culturen en het is daarom a priori onwaarschijnlijk dat het historisch de oudste verwantschapsvorm is geweest. A. R. Radcliffe-Brown[19] beschrijft het matrilineaat van de Nayar van Zuid-India, de Minangkabauers van West-Sumatra en de Khasi van Assam.

Het is ongetwijfeld opvallend dat het matrilineaat hoofdzakelijk bij agrarische stammen wordt aangetroffen.[20] Deze historische verbinding tussen matrilineaat en landbouw betekent echter niet dat de landbouw noodzakelijkerwijze matrilineale verhoudingen schept. Ze vinden hierin alleen een aanleiding, zijn hierin verklaarbaar. Grote gebieden in Afrika met hakbouw zijn echter tot op onze dagen overheersend patrilineaal.[21] Het is trouwens allerminst bewezen dat het matrilineaat pas ontstaan zou zijn naar aanleiding van de belangrijke positie die de vrouw verworven heeft door de ontwikkeling van de landbouw. J. Haekel[22] ontkent zelfs dat het matrilineaat met de vroege landbouw ontstaan zou zijn. Men wijst in dit verband op de Venus van Willendorf als symbool van matrilineale verhoudingen reeds in het Aurignacien. Andere auteurs zien echter in de jong-paleolithische vrouwen-idolen geen bewijs voor het bestaan van matrilineale verhoudingen. Ze zouden enkel symbolen van vruchtbaarheid zijn. Een duidelijk matrilineaat verbreidt zich pas in het late bronstijdvak met de verbreiding van de Pontische stammen. Volgens Heine-Geldern is hierdoor niet alleen de Zuidoostaziatische Dong-son-cultuur tot stand gekomen, maar onder invloed hiervan hebben zich ook dualistische opvattingen naar Oceanië, Amerika en waarschijnlijk zelfs naar Afrika verspreid.[23]

De plaats van de vrouw en moeder in het gemeenschapsleven geeft dus wel aanleiding tot de bespreking van een hele rij van maatschappelijke verschijnselen, die niet tot het strikte matrilineaat zijn beperkt en die wellicht ook niet in genetisch verband

tot elkaar staan, maar die toch de sociale functie van de vrouw en de moeder bij de schriftloze volken nader belichten.

De oudere cultuurhistorische richting, zoals wij die nog vertegenwoordigd vinden in het posthuum uitgegeven werk van P. W. Schmidt[24], beschouwde de moederrechtelijke landbouw als een afzonderlijke 'cultuurkring'; deze opvatting is in haar conservatieve vorm prijsgegeven, omdat matrilineale kenmerken niet alleen bij de landbouw voorkomen en bij de landbouwculturen in zo verschillende variaties worden aangetroffen. Trouwens men spreekt over het algemeen liever niet meer van 'moederrecht', omdat met deze term te eenzijdig de juridische zijde van het vraagstuk wordt belicht. Het is beter de term 'matrilineaat' te bezigen, die een meer algemeen maatschappelijke strekking heeft.

Men treft soms missionarissen en zendelingen die vanuit de visie van hun Westers christendom te gemakkelijk de matrilineale verhoudingen van de stammen, waaronder zij werken, verwerpen als onverenigbaar met de christelijke zedenwet en vooral met de christelijke huwelijksopvatting.

Op de eerste plaats moeten wij steeds begrip tonen voor het cultuurpatroon van andere volken en dit niet gauw veroordelen. Wel zullen er correcties in hun maatschappelijke verhoudingen moeten worden toegepast, als ze naar het christendom overgaan. Het zou merkwaardig zijn, als dit niet moest gebeuren! Maar voor sociale structuren moet men altijd respect weten op te brengen. Men moet zich bewust zijn dat de onderdrukking daarvan een desintegratie van heel het cultuurpatroon veroorzaakt: een proces dat bij de missionering steeds funeste gevolgen heeft. Tenslotte moeten wij kritisch staan ten opzichte van de invoering van nieuwe sociale structuren, alleen omdat wij menen dat slechts deze de onderbouw zouden leveren voor een integrale onderhouding van de christelijke zedenwet. De culturele antropologie is goed op weg om vele kenmerken van dat zg. integrale christendom niet meer als natuurrechtelijk of christelijk, maar als Westers te typeren.

V. DE NEVEN EN NICHTEN

Een niet-vakman in de culturele antropologie vermoedt niet dat neven en nichten een probleem kunnen vormen. Toch geeft dit probleem bij een examen in de culturele antropologie dikwijls de gelegenheid om aan de kandidaat een vraag te stellen, omdat juist de plaats van de neven en nichten in de verwantschapsbetrekkingen van de niet-Westerse sociologie typisch verschilt van die in onze Westerse sociologie.

Men maakt dan, zoals al is opgemerkt, onderscheid tussen *parallel-cousins* en *cross-cousins*. De eersten zijn kinderen van twee broers of zusters (ten opzichte van mij dus de kinderen van vadersbroer of van moederszuster). De cross-cousins zijn kinderen van een broer of een zuster (ten opzichte van mij dus de kinderen van vaderszuster of van moedersbroer).

Terwijl tussen de eersten meestal een huwelijksverbod bestaat, omdat men deze als echte bloedverwanten beschouwt, bestaat er tussen de laatsten dikwijls een voorkeurhuwelijk (zie pag. 86. Voorkeurhuwelijken bestaan er ook in onze Westerse maatschappij, bijv. binnen de kring van eenzelfde ras, stand en religie, maar niet binnen een bepaalde verwantschap. In de niet-Westerse maatschappij bestaat voor cross-cousins wel een voorkeurhuwelijk.

Bij deze cross-cousins is er bovendien nog dit verschil dat er dikwijls, vooral bij patrilineale verhoudingen, een voorkeur bestaat voor een huwelijk met de dochter van moedersbroer, maar niet met de dochter van vaderszuster. De huwelijkskeuze is dus matrilateraal. Dit zijn een hele rij problemen die om een toelichting vragen.

De *parallel-cousins* zijn classificatorische verwantschapstermen. Deze neven en nichten worden als 'broers' en 'zusters' beschouwd en ook zo genoemd. We treffen dit gebruik meermalen in het evangelie, bijv. bij Mt. 12:47: 'Iemand kwam Hem nu zeggen: uw moeder en broeders staan daarbuiten en willen u spreken.' Of bij Mt. 13:55-56: 'Is Hij niet de zoon van een timmerman? Heet zijn moeder niet Maria en zijn broers Jakobus, Josef, Simon en Judas? Wonen zijn zusters niet allen bij ons?' Dat de genoemde personen niet de 'broers' van Jesus waren in Westerse zin, blijkt o.a. hieruit dat van een van hen, nl. van zijn 'broer' Jakobus, nauwkeurig de vader en moeder worden aan-

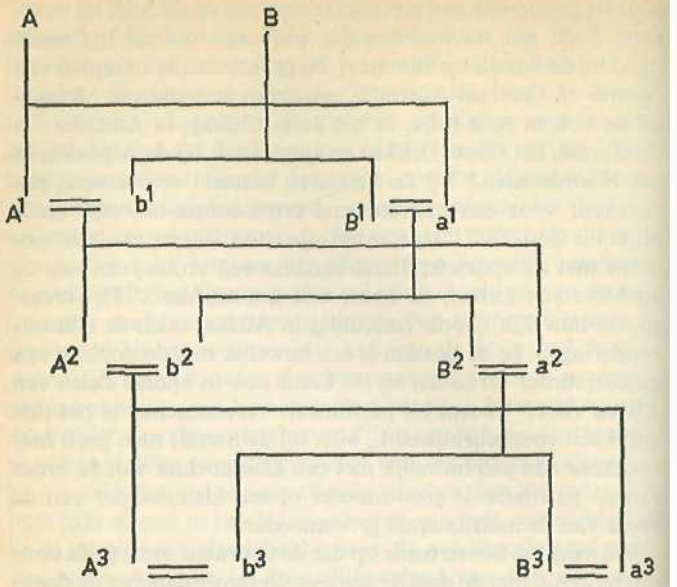
gegeven: Alfeüs en Maria Kleofas; dat waren dus niet Maria en Josef. De 'broers en zusters' waren dus parallel-cousins die in de niet-Westerse sociologie heel gewoon met 'broers' en 'zusters' worden aangeduid. Omdat het parallel-cousins waren, moeten het dan wel kinderen van Maria's zuster of van Josefs broer zijn geweest. Omdat de parallel-cousins als naaste bloedverwanten worden beschouwd – want ze behoren tot dezelfde unilaterale verwantengroep – geldt voor hen de wet van de exogamie, d.w.z. zij kunnen met elkaar geen huwelijk aangaan.[1] Een uitzondering hierop treffen we bij de Arabieren en de omwonende mohammedaanse stammen (we hebben hierover al gesproken bij het exogame karakter van de sibbe: vgl. hoofdstuk II). Zij kennen, wat de bloedverwantschap betreft, een endogaam huwelijk, want bij hen trouwt een man bij voorkeur met de dochter van zijn vadersbroer. Zij zijn patrilineaal en tegelijk patrilokaal. Hun voorkeurhuwelijk met een patrilaterale parallel-cousin is dus wel een opvallende uitzondering. Dit gebruik is blijkbaar al oud in het Nabije Oosten en vindt zijn verklaring in de grotere saamhorigheid tussen de patrilineale groep, die van belang kan zijn bij de strijdbaarheid van deze nomadenstammen. Bij de mohammedaanse stammen kan ook de erfeniskwestie daarbij een rol spelen; volgens de Koran erft nl. een dochter de helft van hetgeen een zoon erft. Door dit endogame huwelijk met de parallel-cousin blijft ook deze helft nog binnen de patrilineale groep.[2]

Waarom hier de wet van de exogamie wordt toegepast, kan men enigszins illustreren voor het geval dat er patrilineale verhoudingen zijn: dan mogen twee kinderen van twee broers niet huwen, omdat ze tot dezelfde clan behoren, maar ook evenmin twee kinderen van twee zusters, omdat de moeder de eigenlijke *bloed*verwantschap bepaalt en beide kinderen dus behoren tot dezelfde bloedgemeenschap. Ook het ecologisch aspect (de gemeenschappelijke nederzetting) kan bijgedragen hebben tot de voorkeur voor een huwelijk met cross-cousins, omdat deze steeds in een verschillende nederzetting zijn opgegroeid.[3]

Bij de *cross-cousins* zijn de verwantschapsverhoudingen eigenlijk aanverwant en niet bloedverwant. Vanuit de Ego beschouwd, behoort de dochter van vaderszuster tot de clan van haar vader en niet tot de zijne en behoort de dochter van moedersbroer niet alleen tot een andere clan, maar via haar moeder ook tot een andere bloedgemeenschap. Vandaar mogen cross-

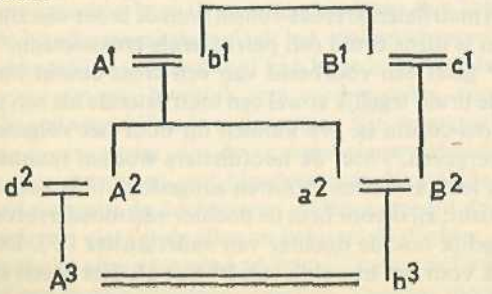
cousins gewoonlijk wel met elkaar trouwen en dit zelfs bij voorkeur. Zulk een *voorkeurhuwelijk* treft men o.a. in Indonesië (bijv. bij de Bataks op Sumatra), bij praktisch alle stammen van Noord- en Centraal-Australië, een groot gedeelte van Melanesië en ook in Azië (bijv. in het oude China); in Amerika: in Californië, het Grote Bekken en sporadisch bij de Algonkin in het Noordoosten.[4] Bij de Semieten bestond er eveneens een voorkeur voor een matrilateraal cross-cousin-huwelijk zoals blijkt uit Gen. 28:2: 'Isaac zond zijn zoon Jacob naar Mesopotamië met de opdracht "haal vandaar een vrouw, een van de dochters van Laban, de broer van uw moeder".' Het cross-cousin-huwelijk is ook veelvuldig in Afrika, maar er zijn uitzonderingen. In de Soedan is een huwelijk met de dochter van moedersbroer verboden en dit komt ook in andere delen van Afrika voor.[5] Vooral bij patrilineale verwantschap is het niet altijd een voorkeurhuwelijk, bijv. bij de Swazi; men geeft hier voorkeur aan een huwelijk met een kleindochter van de broer van de patrilaterale grootmoeder of een kleindochter van de broer van de matrilaterale grootmoeder.[6]

We merkten boven reeds op dat de voorkeur meer geldt voor een huwelijk met de *dochter van moedersbroer* dan met de dochter van vaderszuster. Dit is natuurlijk alleen mogelijk bij een asymmetrisch connubium, want bij een symmetrische huwelijksbetrekking, m.a.w. bij huwelijksruil is het van de ene zijde een huwelijk met de dochter van moedersbroer en van de andere zijde een huwelijk met de dochter van vaderszuster. Zulk een ruilhuwelijk treft men bijv. bij de Kariëras in West-Australië: twee patrilokale familiegroepen ruilen elkaars bruiden. Deze bruiden moeten echter cross-cousins zijn. De Ego kiest de dochter van moedersbroer; haar broer kiest de dochter van zijn vaderszuster, d.w.z. de zuster van de Ego. Van de Ego uit gezien is zijn bruid een matrilaterale cross-cousin; van de broer van zijn bruid uit gezien is diens bruid een patrilaterale cross-cousin.[7] F. M. Keesing[8] geeft een voorbeeld van een cross-cousin huwelijk, waarin de bruid tegelijk zowel een matrilaterale als een patrilaterale cross-cousin is. We kunnen dit door het volgende diagram weergeven. Met de hoofdletters worden mannen, met de kleine letters worden vrouwen aangeduid. b^3 is voor A^3 een cross-cousin; zij is voor hem de dochter van moedersbroer (B^2), maar tegelijk ook de dochter van vaderszuster (a^2). Ditzelfde geldt ook voor het huwelijk van B^3 met a^3. Het is een symme-



trische huwelijksbetrekking, want clan A neemt zijn bruiden uit clan B, maar ook clan B uit clan A. Bij een asymmetrisch connubium heeft er geen huwelijksruil tussen beide clans plaats; men kiest voor een bruid een andere clan dan waaraan men een bruid heeft uitgehuwelijkt.

In het geval echter van een huwelijk met de dochter van *vaderszuster*, heeft men toch uiteindelijk een beperkte symmetrische uitwisseling van vrouwen, een 'échange restreint' volgens Lévi-Strauss.[9] Men kan dit door het volgende schema verduidelijken:



Met de hoofdletters zijn mannen, met kleine letters vrouwen aangeduid. A^1 is getrouwd met de zuster (b^1) van B^1. Als nu zijn zoon (B^2) trouwt met de dochter van vaderszuster, trouwt hij met a^2. Als A^3 trouwt met de dochter van vaderszuster, trouwt en hij met b^3. Zo gaan de vrouwen om de generatie van B naar A en van A naar B. Wanneer men echter de dochter van moedersbroer trouwt, vermengen zich de groepen nooit – ze zijn dus asymmetrisch, want groep A neemt zijn bruid uit groep B en deze uit groep C enz. en nooit omgekeerd.[10]

Er komt nog bij dat de *bruidgeversgroep* (bij de Bataks de hoelahoela) dikwijls een overwicht heeft *tegenover de bruidnemersgroep* (bij de Bataks de boroe). Dit overwicht zou in het gedrang komen, als de bruidgeversgroep bij een volgende generatie bruidnemersgroep zou worden. Bij een huwelijk met de dochter van moedersbroer zal de groep van moedersbroer bruidgeversgroep zijn, maar deze zal hiervoor een bruidsprijs ontvangen, zodat de bruidsprijs steeds in omgekeerde richting gaat van de bruid.[11] We komen hierop bij de behandeling van de huwelijksklassen nog terug.

De bruidsprijs zal vooral zijn waarde hebben, als er een volledig asymmetrisch connubium is, als er nl. geen ketting is, zodat de eerste schakel van de bruidgevende groep niet van de laatste ontvangt.[12] Frederick G. G. Rose[13] wijst in verband met zijn onderzoek aan de noordkust van Australië op een andere verklaring voor het feit dat gewoonlijk de dochter van moedersbroer voor een huwelijk de voorkeur verdient boven de dochter van vaderszuster. De man kiest een meisje als vrouw, dat zo mogelijk vele jaren jonger is dan hij (een vorm van gerontokratie). Zijn zoon doet hetzelfde. Zijn moeder is vanwege deze gewoonte veel jonger dan zijn vader, daarom zal ook de dochter van moedersbroer meestal jonger zijn dan de dochter van vaderszuster en dus de voorkeur verdienen.[14]

De tot nu toe gevoerde bewijsvoering geldt vooral bij patrilineale verhoudingen. Vanuit de Ego gezien, zijn er *drie mogelijkheden*: hij kan trouwen met de patrilaterale cross-cousin, d.w.z. de dochter van vaderszuster, of met de matrilaterale cross-cousin, d.w.z. met de dochter van moedersbroer, of met een bilaterale cross-cousin, d.w.z. met een dochter van een van beiden, zoals dit o.a. voorkomt bij de Dravida's in India. In dit geval is het, zoals we reeds opmerkten, een symmetrisch cross-cousin-huwelijk.

G. D. Homans en D. M. Schneider[15] hebben erop gewezen dat het matrilaterale cross-cousin-huwelijk, dus het huwelijk met de dochter van moedersbroer, toch vooral bij patrilineale en het patrilaterale cross-cousin-huwelijk, dus het huwelijk met de dochter van vaderszuster, vooral bij matrilineale verhoudingen voorkomt. Ze menen dat hierbij het *verschil van toeneiging van de Ego* ten opzichte van vaderszuster of moedersbroer de doorslag geeft. Bij een patrilineale en dus ook patripotestale gemeenschap zal men meer toeneiging hebben voor moedersbroer en dus eerder de dochter van moedersbroer trouwen. Bij een matrilineale en dus gewoonlijk avunculopotestale gemeenschap, d.w.z. een gemeenschap waar de oom, moedersbroer, een dominerende invloed heeft, zal men meer toeneiging hebben tot de vader, waarmee ook zijn zuster min of meer gelijkgesteld wordt, en dus eerder de dochter van vaderszuster trouwen. Het is echter twijfelachtig of men in dit geval moeder wel gelijkstelt met moedersbroer en of men niet eerder vader gelijkstelt met moedersbroer, omdat ze beiden mannen zijn en vaderszuster gelijkstelt met moeder omdat ze beiden vrouwen zijn. Bij matrilineale verhoudingen heeft trouwens moedersbroer een soort vaderlijk gezag.

Ik meen dat men bij deze redenering te eenzijdig de nadruk legt op de situatie van de Ego. Daarom wil ik wijzen op de aanvulling die Allan D. Coult[16] hierop geeft. De auteur meent dat de bepalende factor gezocht moet worden in de plaats van het *juridisch gezag over het meisje*, dat i.c. uitgehuwelijkt wordt. Als in een unilaterale gemeenschap het gezag patripotestaal is, heeft de man van vaderszuster het gezag over zijn dochter, dus de dochter van vaderszuster. Deze man is echter vreemd voor de Ego. Moedersbroer heeft echter als vader het gezag over zijn dochter, de dochter van moedersbroer en daarom zal de Ego eerder hiermee relatie aanknopen en haar tot vrouw nemen. Is echter het gezag avunculopotestaal (bij matrilineaat), dan wordt het gezag over de dochter van moedersbroer niet uitgeoefend door haar vader, maar door haar moedersbroer: dit nu is een persoon, tot wie de Ego geen relatie heeft. Daarentegen wordt het gezag over de dochter van vaderszuster uitgeoefend door de vader van de Ego; daarom zal hij gemakkelijk haar tot vrouw vragen. Het avunculopotestale gezag komt bij matrilineale verhoudingen wel dikwijls voor, maar toch niet zo dikwijls als het patripotestale gezag bij patrilineale verhoudingen; daarom

komt het matrilaterale cross-cousin-huwelijk frequenter voor dan het patrilaterale cross-cousin huwelijk. Bij matrilineale verhoudingen treft men nl. ook veelvuldig het bilaterale gezag, van vaders familie én moeders familie (voor wie moedersbroer gewoonlijk zal optreden); dan bestaat er de mogelijkheid van een bilateraal cross-cousin huwelijk.

Ook wanneer niet het gezag over het meisje de doorslag geeft, maar het meisje zelf over een vrije huwelijkskeuze beschikt, kan er een bilateraal cross-cousin-huwelijk voorkomen. Maar bij unilineale verhoudingen ligt toch een unilateraal cross-cousin-huwelijk (als neef en nicht met elkaar trouwen) meer voor de hand.[17]

VI. DE OOM

Evenals onze beschouwing over neven en nichten geeft ook de verhouding van de 'oom' tegenover de Ego gelegenheid om op een aantal typische verwantschapsverhoudingen te wijzen in de niet-Westerse sociologie. De term van oom en tante is bij ons een echt classificatorische term: men duidt ermee aan de broer van vader en van moeder en bovendien de man van vaderszuster en de man van moederszuster; tante noemen we de zuster van vader en van moeder en bovendien de vrouw van vadersbroer en moedersbroer. De man van vaderszuster en van moederszuster alsook de vrouw van vadersbroer en van moedersbroer kunnen we wel buiten beschouwing laten, omdat ze buiten de bloedsverwantschapsverhoudingen vallen en alleen aanverwant zijn.

Tegenover het aantal ooms staat gewoonlijk een ongeveer gelijk aantal classificatorische tantes; in de niet-Westerse sociologie hebben ze echter te weinig opvallende kenmerken om ze apart te behandelen.

De verhouding van de Ego ten overstaan van de ooms noemt men avunculaat, want het Latijnse 'avunculus' betekent oom.

A. VORMEN VAN OOMSCHAP

In de verwantschapsverhoudingen speelt moedersbroer meestal een voorname rol; dit is vooral het geval in het *matrilineale verwantschapssysteem*. Omdat hier de vader, die immers niet tot de clan van de moeder behoort, meer of minder als vreemdeling wordt beschouwd, wordt de moeder in de opvoeding van haar kinderen bijgestaan door haar broer. Deze heeft wel in een ander dorp zelf kinderen, maar hij blijft behoren tot zijn eigen clan (nl. die van zijn moeder en zijn zuster); de kinderen staan dus onder controle van de oom van moederszijde. Zo doet zich bij de matrilineale verwantschapsgroeperingen toch wederom een mannelijk overwicht gelden.[1]

De binding met moedersbroer is echter bij *patrilineale verhouding* niet geheel afwezig. Ook hier bestaat een zeker aanhankelijkheid tussen de kinderen en moedersbroer; deze oom wordt voortdurend geraadpleegd; hij geeft geschenken en legt twisten tussen vader en zoon of tussen twee broers bij. Een voorbeeld

treft men bij de Ambonese gemeenschap, die patrilineaal en patrilokaal is. Moedersbroer heeft echter een grote invloed; zijn goedkeuring voor een huwelijk is zelfs beslissend, als de vader van de bruid erop tegen is. Zijn positie is te vergelijken met moedersbroer (mamak) bij de Minangkabauers, die matrilineaal zijn.[2]

De dochter van moedersbroer is de cross-cousin, met wie de jongen bij voorkeur een huwelijk zal aangaan. De verhouding van de Ego tegenover moedersbroer is echter in een patrilineale maatschappij anders dan in een matrilineale. In het eerste geval is het meer een verhouding van vertrouwelijkheid (de 'mannelijke moeder' wordt hij wel genoemd); in het tweede geval is moedersbroer voor hem meer het gezag dat in zekere mate vaders gezag vervangt.[3] Bij de Dogons (aan de Niger-boog), die patrilineaal en patrilokaal zijn, moet moedersbroer niet alleen zijn goederen laten afnemen door zijn neef, maar hem ook een van zijn dochters als vrouw geven.[4]

Een huwelijk is bij het consanguinische type, dat immers bij de schriftloze volken overheerst, niet alleen een kwestie van man en vrouw, maar ook een verbintenis van twee familiegroepen. Vandaar zal niet alleen de neef tegenover moedersbroer, maar ook *de man tegenover de broer van zijn vrouw* in een vriendschapsrelatie treden. Tegenover zijn oudere zwager (niet tegenover de jongere broer van zijn vrouw) zal de man dikwijls een ondergeschikte plaats innemen. De oudere broer kan dan bepaalde economische eisen stellen aan de man van zijn zuster, want hij vervangt gedeeltelijk haar vader; hij is de beschermer van zijn zuster en de voogd van haar kinderen. Op de Trobiandeilanden moet een man daarentegen een groot gedeelte van zijn yams-oogst afgeven aan de man van zijn zuster (de urigubu-gift; vgl. pag. 39-40).

Hier zijn dan ook matrilineale verhoudingen en in deze maatschappelijke structuur treedt moedersbroer het sterkst op de voorgrond. De relaties van een kind tot de verwanten van zijn moeder zijn hier sterker dan de relaties tot de verwanten van zijn vader. De invloed van moedersbroer is soms groter dan die van de vader. De moeder zelf zal meer aan de zijde van haar broer staan dan aan de zijde van haar man. De kinderen worden, meestal vanaf hun 8e à 10e jaar, in de nederzetting van deze oom opgevoed en later zullen ze er ook introuwen.[5]

B. HET AVUNCULOKAAT

Het gebruik dat de jongen na zijn kinderjaren gaat inwonen bij zijn oom van moederszijde, die verder voor zijn opvoeding zorgt en in wiens dorp hij introuwt, noemt men avunculokaat. Het is eigenlijk een *tussenvorm* tussen patrilineaat en matrilineaat. De verwantschap wordt er bepaald langs de vrouwelijke lijn, maar de lokalisatie, de keuze van de nederzetting na de huwelijkssluiting, is mannelijk. De mannen blijven bij elkaar wonen in hun matrilineale verwantengroep. De vrouwen trouwen in bij de nederzetting van hun mannen en vormen daar een parentale eenheid. Als de jongens echter een bepaalde leeftijd hebben bereikt, gaan ze wonen in de nederzetting van hun moedersbroer, dus in de matrilineale verwantengroep, waarin ze ook na hun huwelijk blijven wonen.[6] Men trof dit gebruik al bij de vroegere feodale gemeenschap in Europa, maar ook heden nog bij meerdere stammen, o.a. aan de noordwestkust van de Ver. Staten[7] alsook op de Trobriand-eilanden en bij verschillende stammen in Afrika.

Het avunculokaat staat meestal in verband met het *clansysteem*: moedersbroer bepaalt bijv. in het Congo-gebied het lokale karakter van de clan. Als de kinderen dus in de nederzetting van moedersbroer voortaan gaan wonen, dan is dit hun clan-dorp. In hun geboortedorp blijven ze slechts zo lang als ze de moederlijke zorg nodig hebben (tot 8-10 jaar) en dat niet alleen de jongens, maar ook de meisjes. Het is een uitzondering als ze in het huis van hun ouders volledig opgroeien. Ook de bruid gaat bij haar huwelijk in het dorp wonen, waar de jongen bij moedersbroer al vele jaren verblijft.[8]

Als bij deze maatschappelijke verhoudingen deze oom sterft, zullen zijn jongere broers zijn rechten en plichten overnemen. Heeft hij geen broers, dan zal de oudste zoon van de oudste zuster van de moeder bezit nemen van het huis van de overleden man, van zijn landerijen en zijn huisraad en in het onderhoud van de weduwe voorzien. Een man moet zijn zorgen verdelen tussen de toekomstige belangen van zijn eigen zoon en de verplichtingen tegenover zijn wettige erfgenaam, nl. de zoon van zijn zuster. Als een zoon klachten heeft tegenover zijn vader, dan is dit dikwijls omdat hij de kinderen van zijn zuster teveel bevoordeelt; en wanneer een jongen klachten heeft tegenover zijn oom, dan gaat het dikwijls over beschikkingen inzake goederen,

waarop hij meent zelf rechten te hebben, die de man evenwel aan zijn eigen zoon heeft toegewezen.[9]

Bij matrilineale verhoudingen treft men ook wel het gebruik dat de man aanvankelijk intrekt in de nederzetting van zijn schoonouders (matrilokaat) en dat hij pas na enige jaren zijn vrouw meeneemt naar de nederzetting van zijn matrilineale verwanten, vooral van zijn oom, moedersbroer. A. I. Richards[10] heeft deze verhoudingen nauwkeurig beschreven voor de Bemba (Noord-Rhodesië). Men vindt het gebruik, behalve in Noord-Rhodesië o.a. veelvuldig in Zuid-Nyassaland en in de aangrenzende delen van Portugees Oost-Afrika en Tanganjika.

Avunculokaat vinden we o.a. bij de Thompson-Indianen in Brits Columbia, waar de jongen zijn jeugd doorbrengt bij moedersbroer, wiens dochter hij huwt en wiens erfgenaam hij is.[11]

Voor de *Trobriand-eilanden* wordt dit verschijnsel beschreven door B. Malinowski.[12] De Trobrianders hebben een matrilineale verwantschapsverhouding, maar hun huwelijk is volgens Malinowski patrilokaal. De natuurlijke vader (tama) geldt ook als de sociale vader, maar daarnaast treedt moedersbroer (kada) op. Al woont deze in een ander dorp, hij zal toch op de duur de jongens van zijn zuster naar zich toe trekken, zodat ze in zijn dorp gaan wonen en er ook trouwen. Het opvallende van de Trobrianders is nog, dat ze magisch het fysiologisch vaderschap ontkennen. Zij menen dat een gehuwde vrouw zwanger wordt doordat een voorouder-geest van haar clan haar lichaam binnendringt, als ze bijv. een bad in zee neemt. Hierdoor verklaart een Trobriander het feit dat een vrouw ondanks de huwelijksomgang onvruchtbaar kan blijven en neemt hij het zijn vrouw niet kwalijk dat zij hem, ondanks bijv. een tweejarige afwezigheid, toch intussen een kind geschonken heeft![13]

Een man brengt zijn jeugd door bij zijn vader, maar zijn volwassen leeftijd bij zijn moedersbroer. Een vrouw blijft in haar jeugd eveneens bij haar vader, maar sinds haar huwelijk woont ze in de nederzetting van haar man. In dit schema is er slechts één zaak constant, nl. de opeenvolging in hetzelfde dorp van moedersbroer naar zusterszoon, want in de structuur van het avunculokaat trouwt een jongen in de nederzetting van moedersdersbroer, waarin hij reeds vanaf zijn puberteit is gaan wonen; zijn eigen kinderen zullen op hun beurt weer uit het dorp wegtrekken, maar hiervoor in de plaats zullen bij hem komen wonen de jongens van zijn zuster.[14]

Door deze verhouding van de neef jegens moedersbroer en van de oom jegens de zoon van zijn zuster ontstaat dikwijls een *conflict* tussen enerzijds het gewoonterecht, dat de erfenis toekent aan de zoon van iemands zuster, en anderzijds de natuurlijke band van de bloedverwantschap tussen vader en zoon, omdat de vader geneigd is ook zijn eigen zoon en niet alleen de zoon van zijn zuster in zijn erfenis te laten delen.

A. J. F. Köbben[15] illustreert een dergelijke conflictsituatie tussen de genegenheid van een vader voor zijn eigen zonen en zijn gewoonterechtelijke verplichting van overerving aan de kinderen van zijn zuster door een voorbeeld van de Agni en de Bété aan de Ivoorkust. Er komt hier nog de bezwarende omstandigheid bij dat in de laatste jaren de economie is veranderd. Een man heeft dikwijls met behulp van zijn eigen zonen een plantage voor koffie en cacao ingericht, die niet op consumptie, maar op uitvoerprodukten is gericht, waardoor de Westerse geldhuishouding ingang heeft gevonden. Moet hij nu als vader bij zijn dood alles achterlaten aan de zonen van zijn zuster, die er uiteindelijk niets voor hebben gepresteerd? Ziehier het probleem. Is echter het conflict dat bij de Agni en de Bété aan de Ivoorkust ontstaat, alleen of voornamelijk toe te schrijven aan de Westerse economische invloed? Naar aanleiding van Köbbens publikatie is een gedachtewisseling ontstaan die een breder inzicht aan het probleem heeft verleend.

In een bespreking schrijft H. Th. Fischer[16]: 'Iedere functionele groep is samengesteld uit personen, d.w.z. uit individuen met bepaalde rechten en plichten (Redfield), maar ieder individu behoort tot verschillende dergelijke groepen en heeft op grond daarvan verschillende statussen. Tot personae quot qualitates. Dat dit aanleiding kan geven tot conflictsituaties is overbekend. Beperken we ons tot de verwantschapsgroeperingen, dan blijken bijv. in Afrika de verplichtingen tegenover broers en zusters telkens in strijd te komen met die tegenover de echtgenoot of echtgenote. In onze maatschappij constateren we dat een sterke "moederbinding" van een der echtgenoten zeer nadelig kan zijn voor de gezinseenheid. Waar conflictstof aanwezig is, wordt er naar middelen gezocht om het conflict te vermijden. Het door Köbben behandelde conflict is dus een species van een wel zeer algemeen genus. Het bijzondere voor hem ligt in het feit, dat het patrilocale huwelijk de band tussen vader en zoon versterkt. Van meer dan versterken is echter geen

sprake, omdat ook in een matrilineale maatschappij met matrilocaal huwelijk conflictstof gevonden wordt door het feit dat een man tegelijkertijd de status van vader en van moedersbroer heeft. Dit wordt door Köbben in het slot van noot 56 erkend, waar hij, naar aanleiding van de Negri Sembilan, constateert: "Hoewel de localiteit een zeer belangrijke factor is ter verklaring van het matrilineair conflict, lijkt het dus geen conditio sine qua non te zijn."

Van de talrijke middelen, die de bedoeling hebben de steeds latent aanwezige conflicten te voorkomen, wordt in noot 55 er één vernoemd en wel het instituut van het cross-cousin huwelijk. Het in deze noot opgenomen schema duidt op een tweezijdig cross-cousin-huwelijk, dat intussen bij de hier genoemde Trobianders geen gewoonte is. Het huwelijk van een man met de dochter van zijn vaderszuster wordt echter door Malinowski uitdrukkelijk genoemd als een middel waardoor een hoofd zijn zoon in zijn dorp kan houden en hem daar een positie kan verzekeren. Het hoofd zal immers in zijn waardigheid door zijn zusters zoon worden opgevolgd, die tegenover zijn eigen zuster en haar man zekere maatschappelijke en economische verplichtingen heeft.[17] Huwt de zoon van het hoofd dus zijn vaders zusters dochter, dan zal hij, wanneer zijn vader overlijdt, met de zuster van het dan opvolgend hoofd (immers zijn vaders zusters zoon) zijn gehuwd en daardoor meedelen in de rechten die uit deze verwantschap van zijn vrouw voortvloeien.'[18]

Conflictstof is er dus in de matrilineale niet-matrilocale maatschappijen (zo schrijft H. Th. Fischer verder) 'maar uit vrijwel alle voorbeelden blijkt dat het vooral de nieuwe omstandigheden zijn die, meer dan vroeger het geval was, het conflict doen ontstaan. Ook dit is een veel algemener verschijnsel en is dan ook evenzeer bij de Minangkabauers en de Negri Sembilan te constateren. De nieuwe economische omstandigheden en het proces van individualisatie veroorzaken wat wij zeer in het algemeen maatschappelijke desintegratie noemen, hetgeen wil zeggen, dat waar in de oude situatie de conflicten door eigen sociale maatregelen goeddeels latent konden blijven, deze een kans krijgen door het feit dat het nieuwere de oude structuur radicaal doorbreekt. Zo grijpt de cacaoboer, door Köbben op blz. 8 van zijn oratie genoemd, naar de moderne vorm van het testament dat hij wil deponeren bij het Franse gouvernement, "opdat de sterke arm van het Franse recht zijn zoon zal be-

schermen". De nieuwe omstandigheden, die mogelijk maken zich als individu te handhaven en als individu rijk te worden, maken dat wie een rijke vader heeft op de status van zoon de nadruk zal leggen, terwijl degeen wiens moedersbroer gefortuneerd is, zich zijn neef-zijn vooral bewust zal zijn. Ook dit zouden wij een functionele wetmatigheid kunnen noemen. Elke keer dringt zich m.a.w. de historische vraag aan ons op, de vraag waarvan Köbben in noot 57 zegt, dat hij "evenzeer een gerechtvaardigd voorwerp van diepgaand onderzoek zou kunnen zijn," nl. die "naar het ontstaan van de matrilineaire niet-matrilocale maatschappij-structuur". Is het niet-matrilocale huwelijk het gevolg of de oorzaak van de wens van de vader zijn eigen zoons te bevoordelen boven zijn zusters zoon? Is het laatste het geval, dan moeten er andere (vreemde?) factoren zijn die een patrilocaal huwelijk hebben doen ontstaan.' Aldus het lange maar belangrijke citaat van H. T. Fischer. Inderdaad: deze conclusie ligt voor de hand. We vermoeden vandaar ook historische ontlening. De Bété, die Köbben eveneens behandelt en die niet tot de Oostatlantische, maar tot de Westatlantische stamgroep gehoren, zijn namelijk al patrilineaal. De Agni zijn dit (nog) niet, maar in hun patrilokaat kan men wellicht al een historische beïnvloeding zien. Het ecologisch aspect (hier het patrilokaat) wordt eerder overgenomen dan de verwantschapsstructuur, die dus nog lang matrilineaal kan blijven.[18a]

Avunculaat is lang niet altijd met avunculokaat verbonden. Men treft dit weer wel bij de *Tsimshi* en *Haïda* aan de noordwestkust van de Ver. Staten. Hier was echter het genoemde conflict minder aanwezig, omdat door de *potlatch* de meeste stoffelijke goederen werden omgezet in prestige-waarden; dit prestige kwam echter vooral eigen kinderen ten goede. De gewoonterechtelijke erfenis bestond hoofdzakelijk in clan-namen, clanonderscheidingen, enz. De overerving van prestige kon bij deze matrilineale structuur zelfs ertoe bijdragen dat een hoofdenzoon zelf ook eenmaal hoofd werd; hij werd dan weliswaar geen hoofd over de clan van zijn vader, maar over die van zijn vaderszuster. Deze clan koos immers een hoofd in matrilineale richting, maar dan een jonge man die door de potlatch van zijn vader in de hoogste prestige-klas was geplaatst.[19]

Een soort avunculaat is het *vasu-systeem* op de Fidzji-eilanden en in West-Polynesië, ofschoon hier patrilineaat bestaat. Vasu betekent zusterszoon. Als namelijk moedersbroer koning is,

mag een jongen zich ongehinderd diens eigendommen en die van zijn ondergeschikten toeëigenen behalve de vrouwen, het huis en de grond van zijn koninklijke oom. Zijn moeder (dus de zuster van de koning) behoort gewoonlijk tot de hoge adel en haar zoon vertegenwoordigt dus de adel van het land als tegenwicht tegenover de heerszucht van de koning.[20]

K. Birket-Smith verbindt in zijn boek *De weg der beschaving* het avunculaat genetisch niet met het matrilineaat, omdat ook bij patrilineale verwantschapsverhoudingen zoals we al veelvuldig hebben opgemerkt, (bijv. bij de Bataks op Noord-Sumatra) moedersbroer een belangrijke rol kan spelen. Volgens hem kan het nog een overblijfsel zijn uit de tijd van de vrouw voor haar huwelijk, toen haar broers haar natuurlijke beschermers waren: 'Het kan immers van invloed zijn dat, zolang een vrouw ongehuwd blijft, haar broers haar naaste toevlucht zijn en deze hulp later allicht op haar kinderen wordt overgebracht.'[21] Voor de vertrouwelijke verhouding tussen de Ego en moedersbroer in een patrilineale verwantschap is deze functionele verklaring wellicht voldoende, maar bij matrilineale verwantschap gaat het avunculaat veel verder.

R. Fortune[22] heeft erop gewezen dat op *Dobu* (Melanesië) de oudste jongen door de kinderen van moedersbroer normaal 'neef' genoemd wordt, totdat deze broer van moeder sterft. Dan wordt hij voortaan door hen 'vader' genoemd. Waarom? Dit gebeurt niet (zoals men oorspronkelijk meende), omdat hij de vrouw van moedersbroer dan trouwt (dus hun moeder) maar omdat hij diens land, naam en status en zelfs diens schedel erft. Daarom moeten de kinderen van de overledene hem voortaan 'vader' noemen.[23]

Het is opvallend dat de verhouding van de Ego ten opzichte van moedersbroer er dikwijls een is van *vertrouwelijkheid*, maar soms ook van een zekere gelijkheid. In Tonga en Fidzji (Polynesië) kan de neef zelfs een hogere rang bezitten dan moedersbroer.[24] Eenzelfde vertrouwelijkheid hebben we in hoofdstuk III blz. 84 gezien jegens de grootvader. Nu is 'avunculus', het Latijnse woord voor 'oom', een verkleinwoord van 'avus', dat grootvader betekent. Ons woord 'oom' wordt door het *Woordenboek der Nederlandsche taal* (11e dl.) in verband gebracht met het Latijnse avunculus; het kan dan oorspronkelijk 'erfgenaam van de grootvader' of 'de rang van de grootvader bezittend' betekenen. Dit is wel een veelzeggende combinatie!

Een etnoloog mag niet slechts op een etymologie steunen; een verwantschapsverschijnsel dat over de wereld een zo ruime verspreiding heeft gevonden, vraagt een dieper gaande verklaring. *De historische verklaring*. Het avunculaat noemt W. Schmidt[25] '*vermännlichtes Mutterrecht* omdat hier bij matrilineale verhoudingen toch de man het eigendom in de agrarische sector overerft aan de kinderen van zijn zuster. Hij verklaart dit uit de vaderrechtelijke (W. Schmidt spreekt van 'vaderrechtelijk' en 'moederrechtelijk' in plaats van 'patrilineaal' en 'matrilineaal') invloed in een moederrechtelijke gemeenschap en uit een territoriale verwijdering van het moederrecht van zijn oorspronkelijke basis. In dit verband wijst hij op deze verschijnselen in Zuid-Oceanië in Noordwest-Amerika. Als moederrechtelijke groepen in de versplinterde eilandengroep van Oceanië aankwamen, troffen ze daar ofwel het parentale recht van de grondcultuur ofwel de patrilineale totemistische hogere jacht. Bij beide culturen bestond geen grond-eigendom van de vrouw. Ook nam de vrouw er geen voorkeurpositie in; bij de laatste beschaving veel meer het tegendeel daarvan. Omdat de binnentrekkende mannen zelf niet voldoende vrouwen meebrachten, waren ze genoodzaakt vrouwen te nemen uit de autochtone gemeenschappen, aan wie ze echter geen grondeigendom konden verlenen, ook al omdat deze de plantenteelt niet kenden. Maar evenmin konden ze aan hun eigen meegebrachte vrouwen grondbezit geven.

De man moest dus bij de landbouw een meer belangrijke positie gaan innemen en zonder dat dit verhinderd kon worden, kreeg hij daardoor ook meer grondrechten. Het matrilineaat bleef echter institutioneel bestaan; alleen erfden de mannen de grond niet aan hun eigen dochters of zonen, maar aan de zonen van hun zuster. Zo is het verschijnsel van het avunculaat volgens W. Schmidt[26] verklaarbaar.

Toen de moederrechtelijke landbouw vanuit oostelijke richting Afrika binnenkwam, stiet ze op de grondcultuur van Pygmeeën en Pygmoïeden en op een sterk vaderrechtelijk totemisme dat zich met de economie van de jacht over een groot gedeelte van Afrika had uitgebreid. De negers van het Centraalafrikaanse regenwoud namen wel de landbouw, maar niet overal het moederrecht over.

In het savanne-gebied schijnt men oorspronkelijk wel het moederrecht te hebben overgenomen tegelijk met de landbouw; dit blijkt o.a. uit de vele vrouwelijke heerseressen. Maar naderhand kwam er vaderrechtelijke invloed van de Hamietische veeteelt en later van de Rhodesische cultuur, waardoor hier een matrilineaat ontstond met betrekking tot de verwantschap, maar zonder matrilokaat (dus met patrilokaat) en zonder vrouwelijk grondbezit.[27]

Voor West-Afrika zou men ook de bovengenoemde factor van Oceanië kunnen laten gelden.[28]

De functionele verklaring. Vele etnologen voelen zich als op glad ijs, wanneer ze het gebied van de cultuurhistorie betreden, omdat schriftloze volken nu eenmaal geen schriftelijke documenten bezitten; men moet vanuit het tegenwoordige cultuurbeeld door een nauwgezette cultuuranalyse terug redeneren. Men voelt dus meer voor een functionele verklaring. Zo juist hebben we gewezen op de interpretatie van Kai Birket-Smith[29], die in het avunculaat nog een herinnering ziet aan de tijd, toen de vrouw vóór haar huwelijkssluiting de bescherming van haar broers genoot; dit toezicht is dan overgegaan op haar kinderen waardoor een bijzondere functionele verhouding is ontstaan tussen haar kinderen en hun moedersbroer.

A. R. Radcliffe-Brown[30] betwijfelt eveneens het genetisch verband tussen het avunculaat en het moederrecht in tegenstelling tot Junods studie over de Ba Thonga.[31] Uitgaande van dit werk stelt Radcliffe-Brown het volgende vast betreffende de Ba Thonga:

1. De oomzegger van moederszijde is gedurende heel zijn leven van de kant van zijn oom door bijzondere zorg omringd.
2. Als de neef ziek is, offert moedersbroer voor zijn beterschap.
3. De neef mag zich verschillende vrijheden in zijn ooms huis veroorloven.
4. Na de dood van moedersbroer eist de neef sommige goederen van hem op.
5. Als moedersbroer een offer opdraagt aan zijn voorouders, neemt de neef de offergaven weg. Dezelfde toestanden vindt men ongeveer bij de Nama-Hottentotten en ook op Tonga en Fidzji. Nu heerst in alle drie gebieden het patrilineale verwantschapssysteem. De auteur wijst erop dat men bij deze stammen echter ook het volgende heeft geconstateerd: behalve bepaalde vrij-

heden van de neef tegenover moedersbroer, heeft deze neef daarbij een diep respect en ontzag voor zijn vaderszuster. Op Tonga bijv. kan deze voor haar neef de vrouw bepalen en hij accepteert deze: 'her word is her law'.[32]

Ter oplossing van dit probleem attendeert hij op het classificatorische verwantschapsstelsel van de schriftloze volken: vadersbroers gelden ook als vader en moederszusters als moeder. Nu tonen deze volken een tendens om vaderszuster als *vrouwelijke vader* en moedersbroer als *mannelijke moeder* te beschouwen en te respecteren. De terminologie voor vaderszuster en voor moedersbroer, zowel bij meerdere Bantoetalen in Afrika als in het taalgebruik in Polynesië, wijst eveneens in deze richting. Wanneer we nu functioneel de positie van de vader en die van de moeder nagaan in deze gemeenschappen, blijkt tegenover het kind de vader meer het gezag en de gestrengheid, de moeder meer de tederheid en de toegeeflijkheid te bezitten. Hier komt nog bij dat de man in deze samenleving steeds een zekere distantie bewaart tegenover het vrouwelijk geslacht en daarentegen een zekere aansluiting zoekt op voet van vertrouwelijkheid bij zijn seksegenoten. Als de jongen al een groot respect heeft voor zijn oudste zuster, dan zal hij het nog meer hebben tegenover vaderszuster, zijn 'vrouwelijke vader'. Van de andere kant zal hij een grotere vertrouwelijkheid tonen tegenover moedersbroer, zijn '*mannelijk moeder*' en zich tegenover hem bepaalde vrijheden mogen veroorloven.[33]

A. R. Radcliffe-Brown waarschuwt ervoor de scheiding tussen matrilineaat en patrilineaat te absoluut te nemen. Elke verwantschap is immers door geboorte bilateraal. Een gemeenschap vervalt echter langzamerhand in segmenten (lokale groeperingen, clans, enz.). Naargelang men het erfrecht bepaalt, zal de nadruk gaan vallen op de vaderlijke of moederlijke zijde. Maar dan zal men behalve het vaderrecht nog moeten onderscheiden: het patrilineaat (als de kinderen de verwantschap van de vader volgen), het patrilokaat (als de vrouw de lokale groep van haar man kiest bij een huwelijkssluiting), de erfelijke verhoudingen (met betrekking tot het eigendom) en de patripotestale betrekkingen (naargelang het gezag in handen is van de vader of moedersbroer). Deze verschillende aspecten kunnen namelijk door elkaar lopen.

Een scherpe *scheiding* tussen matrilineale en patrilineale gemeenschappen is daarom in de volkenkunde maar moeilijk door

te voeren. Het standpunt, dat alle zg. moederrechtelijke culturen in historisch verband met elkaar zouden staan en een 'cultuurkring' zouden vormen – zoals W. Schmidt heeft verdedigd – is bovendien door de cultuurhistorische richting prijsgegeven. Voor sommige stammen, bijv. voor de Pueblo-Indianen, is een zelfstandige ontwikkeling van het matrilineale karakter zelfs heel waarschijnlijk.[34]

A. L. Kroeber[35] beschouwt tenslotte ook het avunculokaat functioneel als een ambivalente neiging om de matrilineale aspecten van een cultuur weer met de patrilineale aspecten te verbinden. Daarom komt de vrouw bijv. bij de Trobianders (ten noordoosten van Nieuw-Guinea) en bij de Haida (in het noordwesten van de Ver. Staten) inwonen in de nederzetting van de man en gaat de man na het intreden van zijn puberteit inwonen bij de broer van zijn moeder.

VII. HET HUWELIJK

Raymond Firth[1] schrijft met recht: 'In iedere menselijke samenleving die wetenschappelijk onderzocht is, is de gezinsorganisatie aangetroffen als de grond-eenheid (a basic unit), zelfs onder Pygmeeën en andere buitengewoon primitieve stammen.' Een gezin heeft als uitgangspunt en basis het huwelijk van man en vrouw.

In zijn vlot geschreven boek *Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken*[2] merkt H. Th. Fischer op dat van een huwelijk in het algemeen zeer moeilijk een definitie is te geven. Dit hangt niet alleen af van het rechtsstelsel dat zich in een bepaald gebied doet gelden, maar hangt ook samen met heel het betreffende cultuurpatroon en niet het minst met het mensbeeld dat zich in deze cultuur heeft gevormd. Maar in alle variërende bepalingen die men van het huwelijk in de maatschappelijke verhoudingen geeft, komen toch telkens enige kenmerken terug, omdat een huwelijksvorm nu eenmaal inherent is aan elk menselijk bestaan. We kunnen een huwelijk omschrijven als een vorm van seksuele verhouding, verbonden met een huwelijkssluiting, tussen man en vrouw, door de gemeenschap gesanctioneerd (institutioneel) met het doel een blijvende sociale en economische eenheid tot stand te brengen, nl. de vorming van een gezin. Wat de etnologen onder een gezin verstaan, hebben we in hoofdstuk I al uiteengezet.

Ofschoon het huwelijk steeds een contractuele (met enige uitwendige riten) overeenkomst is tussen man en vrouw, constateren we dat het huwelijk al bij de primitiefste stammen niet alleen een kwestie is van man en vrouw, maar ook een belangrijke aangelegenheid van de groep, i.c. van de sibbe. De belangen van beide sibben, waartoe de huwelijkskandidaten behoren, worden tegen elkaar afgewogen. Bij een conflict tussen de liefde van de jongen en het meisje enerzijds en de belangen van de sibbe anderzijds, zal gewoonlijk de laatste instantie die meestal door alle mannen van de groep in bescherming wordt genomen, de sterkste blijken te zijn.[3]

Toch is er bij de huwelijkskeuze plaats voor een persoonlijke voorkeur. Waarop steunt deze voorkeur? Is het de uitwendige verschijning van de jongen of het meisje? Is het hun karakter en welke eigenschappen spelen dan een rol? Bij de Bamboeti-

pygmeeën (ten westen van het Albertmeer in Midden-Afrika) blijken moed en bekwaamheid bij de jacht, elegantie bij de dans in elk geval een grote aantrekkingskracht van de jongen op het meisje uit te oefenen. Gewoonlijk is het de jongen die bij de liefdesverhouding het initiatief neemt.[4] Maar ook de meisjes beschikken over eigen middelen (hun versiering, hun kleurige doeken, hun manier van lopen, hun giechelen, enz.) om de aandacht van de jongens te trekken. Soms worden liefdesmedicijnen toegepast om de andere sekse tot toenadering te stimuleren.[5] Het is opvallend hoe de huwelijkskeuze van de man soms valt op een relatief oudere vrouw.[6]

Omdat we reeds het belang van de gemeenschap bij een huwelijkssluiting naar voren hebben gebracht, willen we eerst ingaan op de structuur van het huwelijk in de niet-Westerse sociologie, voordat we gaan spreken over de monogamie en de polygamie.

A. DE CONJUGALE EN DE CONSANGUINISCHE HUWELIJKSSTRUCTUUR

Met betrekking tot het Afrikaanse huwelijk wijst A. R. Radcliffe-Brown[7] op de volgende aspecten:

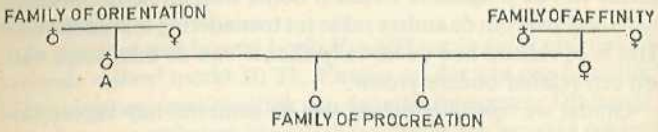
1. Een huwelijk betekent min of meer een breuk van de bruid met haar onmiddellijke verwanten. Voor de man is dit minder van toepassing.

2. Een huwelijk bezorgt aan de man en zijn familie zekere rechten over de vrouw en de kinderen die uit haar geboren worden.

3. Een huwelijk is een verbond tussen twee families of verwantengroepen en niet slechts een verbinding van een man en een vrouw. Een gezin is hier dus geen gesloten eenheid. In vergelijking met het Westerse gezinstype maakt men onderscheid tussen de conjugale en consanguinische huwelijksstructuur. De eerste is typisch voor de Westerse cultuur, de tweede voor de niet-Westerse beschaving.

We willen eerst het oudere *consanguinische* type onderzoeken. Cl. Lévi-Strauss[8] meent dat het huwelijk geen privé-aangelegenheid kan zijn; de collectiviteit is erbij geïnteresseerd en in de niet-Westerse sociologie ook sterk erin betrokken. Wanneer een jonge man (A) een huwelijk sluit, treedt hij in een drievoudige familie-relatie. In de eerste plaats handhaaft hij zijn ver-

houding tot de familiegroep, waarin hij is geboren en opgevoed (family of orientation). Door de huwelijkssluiting treedt hij in relatie tot de familie van zijn vrouw (family of affinity) en tenslotte sticht hij zelf een nieuwe familiegroepering (family of procreation). Men kan deze relaties van deze jonge man in het volgende schema samenvatten:



Nu is het voor de niet-Westerse sociologie typerend dat de genealogische binding een overheersende invloed uitoefent. Bij een huwelijk gaan twee verwantengroepen een huwelijksbetrekking aan (connubium), waaraan de twee huwelijkspartners intermediair deelnemen: enerzijds de familiegroep van de man, anderzijds de familiegroep van de vrouw. E. Adamson Hoebel[9] formuleert het aldus: 'Marriage constitutes en alliance between two kin groups in which the couple concerned is merely the most conspicious link.' Beide groepen hebben hun eigen functie, die beantwoordt aan de *dualistische wereldbeschouwing* van deze volken. Heel de natuur vertoont immers een dynamische polariteit, die naar hun opvatting het heelal in evenwicht houdt. Het is de polariteit van hemel-aarde, licht-donker, boven-onder, rechts-links, ziel-lichaam, man-vrouw, macht-liefde enz.[10] De mens verleent aan de geografische ruimte waarin hij leeft, waarin hij door God is geplaatst en waarin hij zijn levenstaak heeft gevonden, een sacraal karakter. Deze polariteit, die echter tegelijkertijd een wederkerige aanvulling betekent en tot een harmonisering van contrasten moet leiden, vindt haar uitgangspunt in het natuurlijke milieu van de mens, maar is ook gebaseerd op de menselijke verhoudingen zelf. In de huwelijkssluiting komt deze polariteit tot uitdrukking in de seksuele verhouding van de twee geslachten en de daaruit voortkomende vruchtbaarheid. Omdat echter bij de huwelijkssluiting de familiegroepering op de voorgrond staat, zal daarbij ofwel de mannelijke ofwel de vrouwelijke groepering beslissend zijn, d.w.z. de verwantschapsverhoudingen die in het gezin worden doorge-

trokken, zijn gewoonlijk unilateraal, nl. ofwel patrilineaal ofwel matrilineaal.

Deze consanguinische huwelijksstructuur drukt ook zijn stempel op de *functies* van het gezin. De creatieve functie staat sterk op de voorgrond, want het consanguinische type is op de voortplanting en de uitbreiding van de groep gericht; daardoor wordt de groep sterk. De vrouw verliest veel aan waarde en waardering, als ze onvruchtbaar blijft. De onvruchtbaarheid is dan ook een aanleiding in de simultane polygamie om er een tweede vrouw bij te nemen.

In de consanguinische huwelijksstructuur blijft men ook in het huwelijk behoren tot zijn eigen verwantengroep; daar vindt men bij alle moeilijkheden in het gezin, bij geboorte, ziekte of sterfgevallen of andere tegenslag een ruggesteun.[11] Als de man overleden is, wordt de vrouw weer daarin opgenomen, omdat ze anders in een haar vreemde omgeving zou moeten blijven. Maar het consanguinisch karakter werkt ook door op het nageslacht. Wanneer vader of moeder door ouderdom of ziekte hulpbehoevend wordt, is het vanzelfsprekend dat de kinderen zorg dragen voor hun ouders. Bejaardenzorg die door de staat wordt overgenomen, is hier overbodig. Zelfs de doden treden niet uit deze bloedverwantengroep; ze blijven er deel van uitmaken en hun invloed is er wellicht nog groter dan tijdens hun leven; ze worden van alle belangrijke gebeurtenissen op de hoogte gebracht en bij beslissende momenten wordt hun hulp ingeroepen. Omgekeerd acht men zich verplicht ook de doden te blijven gedenken.[12] In deze consanguinische groep worden de tradities gehandhaafd; ze vormen een morele sanctionering op de gedragingen van de leden, vooral op de verhouding van man tot vrouw. De verwantengroep geeft verder een economische steun aan het gezin, want noch het eigendom van de grond en het vee noch het vruchtgebruik ervan is individueel; familieleden kunnen er steeds aanspraak op maken. De jonge vrouw wordt vanzelfsprekend in de huishouding en bij de eerste zwangerschap door haar moeder bijgestaan. Deze gemeenschapsfactor vindt ook dikwijls in ecologisch opzicht zijn neerslag, doordat het jonge paar kortere of langere tijd gaat inwonen in de nederzetting van de ouders van de man of de vrouw (patri- of matrilokaat).

Het consanguinische type heeft natuurlijk ook zijn *schaduwzijde*. In godsdienstig opzicht heeft de man immers een andere

vooroudercultus dan zijn vrouw. In maatschappelijk opzicht blijft ook na de huwelijkssluiting de sibbe- of clan-gemeenschap een grote invloed uitoefenen in het gezin. Het sibbe-hoofd heeft een woord mee te spreken bij het uithuwelijken van de meisjes. De broer van de moeder mengt zich in de opvoeding van haar kinderen. De vrouw zal gemakkelijk bij onenigheid met haar man bescherming bij haar familie zoeken. In het zogenaamde matrilineaat zijn de bronnen voor het levensonderhoud (nl. de grond) in handen van de vrouw en haar familie; zij heeft de zorg voor het levensonderhoud van haar man en haar kinderen. Als deze mensen echter in contact komen met de Westerse economie, die minder op de consumptie is gericht en meer op de export, zal ook de man agrarische producten gaan telen om door de verkoop ervan geld te verdienen. Hij zal met dit geld ook wel enigszins bijdragen voor de huishouding (bijv. kleren kopen voor zijn vrouw), maar zelden zal dit geld aan zijn vrouw ter beschikking gesteld worden; dit leidt tot desintegratieverschijnselen binnen het gezinsleven.

De nadruk die bij het consanguinische type op de verwantengroep van de man of de vrouw valt, geeft beide huwelijkspartners wel een economische en morele steun, maar maakt hen ook sterk afhankelijk en remt bij hen de ontwikkeling van de persoonlijkheid.

In de Westerse cultuur heeft zich echter de *conjugale* huwelijksstructuur ontwikkeld en deze heeft het consanguinische type verdrongen. Aanleiding hiertoe was allereerst de nadruk, die sinds de renaissance op de persoonlijkheidsvorming werd gelegd; verder de invloed van de Kerk, die alleen het conjugale type als overeenkomstig het natuurrecht beschouwde; tenslotte de sociaal-economische structuurverandering van de laatste eeuwen (o.a. de verstedelijking), die de toename van het conjugale type bevorderde.

De huwelijksverhouding wordt hier niet door de gemeenschap, maar alleen door de beide huwelijkspartners bepaald. De christelijke moraal heeft het conjugale type tot algemene norm verheven, want zij beschouwt het huwelijk als een in wezen persoonlijke liefdevolle toenadering en vereniging van een man en een vrouw in een institutionele gemeenschappelijkheid, waarbij de seksuele beleving en de voortplanting de uitdrukking en de voltooiing van deze gemeenschap zijn. Het is een persoonsgemeenschap en de persoonlijke belangen van de partners staan

op de voorgrond.[13] De familiegroepering heeft enerzijds geen medezeggingsschap in het huwelijk, maar geeft anderzijds ook weinig morele en economische steun. Ook de kinderen worden reeds vroeg in economisch opzicht van de ouders onafhankelijk, wat bijv. in het betalen van kostgeld aan de ouders tot uitdrukking wordt gebracht. Voor zieken en ouden van dagen is in het gezin gewoonlijk geen plaats meer; ze worden door de sociale voorzieningen van de staat onderhouden en zo mogelijk in ziekenhuizen en bejaardentehuizen ondergebracht. Daardoor verliest men gemakkelijk het verband met de traditie: elk jong paar bepaalt zelf zijn levensvormen en later ook naar eigen inzicht en niet volgens de overlevering het gedragspatroon in religieus, zedelijk en economisch opzicht van hun kinderen. De gemeenschap zal de stabiliteit van het huwelijk wel sanctioneren, maar de liefde is toch de primaire binding en het voornaamste motief. Men heeft wel eens de opmerking gemaakt: bij het conjugale type trouwen de mensen elkaar, omdat ze elkaar liefhebben; bij het consanguinische type hebben ze elkaar lief, omdat ze getrouwd zijn! De persoonlijke belangstelling van de twee huwelijkspartners is bij het conjugale type sterk gericht op de seksuele beleving, sterker dan op de voortplanting. Jaques Binet[14] schrijft: 'In de psychologie van de Westerse mens evenals in zijn vastgelegde omgangsvormen en zijn literatuur is de voortplanting noch het enige noch het voornaamste doel van het huwelijk'. Hoezeer in het Westen bij de toenadering van de sexen de seksuele drang op de voorgrond staat, wordt hier in de gewoonten van een verkering publiek voldoende gemanifesteerd (de vrijpartijtjes!) en wie hieromtrent nog enige twijfel koestert, kan zich laten overtuigen door de reclame-biljetten van de bioscopen. Bij het consanguinische type wordt in dit opzicht een veel grotere reserve in acht genomen.

Men kan moeilijk beweren dat het conjugale type op zichzelf *natuur*wettelijk of zelfs *christelijk* is. De tekst van Gen. 2:14, die door Christus in Mt. 19:5 wordt geciteerd en soms als bewijs voor het conjugale karakter van het christelijk huwelijk wordt aangehaald, is, dunkt mij, niet normatief, maar alleen een vaststelling van de feiten: God heeft de mens als man en vrouw geschapen en daarom verlaat de man zijn ouders en sluit hij zich aan bij zijn vrouw; hij bouwt hiervoor zijn eigen hut of betrekt zijn eigen tent en ze worden beiden één lichaam. Als het conjugale type niet wezenlijk met de natuurwet en de

christelijke moraal is verbonden, maar in feite een *Westers* kenmerk is, dan wordt dit beginsel zeer belangrijk, als de missionerende Kerk bij haar uitbreiding onder de niet-Westerse volken de structuur van het consanguinische type aantreft. Wanneer zij immers de sociale structuur van de autochtone gemeenschap naar Westerse opvatting tracht om te buigen onder het motto van een christelijke moraal, veroorzaakt ze een diepingrijpende desintegratie van het gemeenschapsleven en speciaal van de huwelijksverhoudingen. Een afwijzende houding van de missionarissen en de zendelingen ten opzichte van de consanguinische huwelijksvorm komt niet zelden voor, omdat ze bij hun opleiding in de moraaltheologie alleen het conjugale type als het enig christelijk ideaal en als de enige norm hebben leren beschouwen. Ze hebben deze opvattingen ook reeds bij hun jonge christenen erin gehamerd. In hoofdstuk II zijn we uitvoerig op de voor- en nadelen van het consanguinisch karakter van de schriftloze volken ingegaan; we mogen hier volstaan met daarnaar te verwijzen.

Wel willen we de kwestie bespreken: is er bij de consanguinische huwelijksstructuur nog van een *vrije huwelijkskeuze* sprake?

Laten we beginnen met een voorbeeld uit een typisch matrilineale cultuur, nl. die van de Bafiote en de Asolonge rond de Congo-monding, waar het consanguinische gezinstype nog volledig van kracht is. P. J. Vissers, die met veel begrip hun huwelijksstructuur beschrijft[15], zegt dat bij deze stammen elk meisje er erg naar verlangt om uitgehuwelijkt te worden. Dan kan ze door haar vruchtbaarheid haar clan uitbreiden, want de uitbreiding van deze matrilineale gemeenschap is haar ideaal. 'De verloofden blijven voor altijd op de eerste plaats tot de respectievelijke clans behoren; pas op de tweede plaats denken ze eraan samen een nieuwe eenheid te vormen.'[16] Het meisje heeft van jongsaf het besef meegekregen dat de moeder belangrijker is voor de clan dan de vader. Zij kent immers de oplossing van het raadsel: 'Wie lijkt de voornaamste, de zon of de maan? De zon. Toch is de maan de voornaamste, want deze heeft kinderen: de sterren!' Ze vertrouwt erop dat het clanhoofd haar de 'ware Jacob' zal bezorgen en als dit is gebeurd, geeft ze hem, als de verwekker van haar kinderen, ook haar volledige liefde. Maar in de omgang van de verloofden wordt de seksualiteit teruggedrongen, want 'de voorouder cultus eist de ongeschondenheid van de meisjes op straffe van onvruchtbaarheid van de bo-

dem (geen regen) en van de vrouwen van de clan. Daar het grootste gevaar van schending de verloofde is, heeft het meisje vanaf de dag van haar verloving (wanneer de eerste palmwijn door de jongen aan haar familie is aangeboden) vele taboes in acht te nemen, o.a.:

1. zij mag nooit meer zijn naam over haar lippen laten komen, noch woorden die daarop lijken;
2. zij mag nooit meer in de buurt van zijn hut komen;
3. zij mag nooit praten, wanneer hij in de nabijheid is;
4. wanneer zij zijn nabijheid al niet helemaal kan ontvluchten (bij dans of clan-reünie), dan moet ze zich toch zo zwaar sluieren dat hij haar gelaat niet kan zien.'[17] De consanguinische huwelijksstructuur dooft hier de liefde niet, maar de uiting ervan is zo geheel anders dan bij het conjugale type zoals we dit hierboven hebben beschreven. P. Vissers[18] schrijft: 'Wij vinden het "natuurlijk" dat twee die van elkaar houden, zo dicht mogelijk bij elkaar gaan zitten, diep in elkaars ogen kijken, graag elkaars handen vasthouden, enz. Bij deze twee stammen zouden deze manieren voor grofheden worden aangezien en zou een intense blik of een verliefde aanraking een ontluikende liefde juist kunnen smoren. (Daarom worden de blanken ook veelal aangezien voor bruten!). De meisjes hier zijn niet preuts. Het dansen eindigt nogal eens in "nalopertje spelen", waarbij de jongens de vluchtende meisjes achterna lopen, neergooien en kietelen. Doch als haar "jongen" of haar verloofde dat bij haar zou doen, dan zou een meisje zich zwaar beledigd voelen en dan zou het meteen "uit" zijn. Zou een meisje haar jongen openlijk aankijken, dan beschouwt hij haar als een "jongensgek" en maakt het waarschijnlijk uit. Moet het niet vanzelfsprekend zijn, dat het christendom zich in deze hoogzedelijke opvattingen tracht te integreren in plaats van het Westerse conjugale type aan deze stammen op te dringen?'

Het inheemse gewoonterecht op consanguinische grondslag zoals men dit bijv. in Afrika en eveneens in vele andere niet-Westerse cultuurgebieden aantreft, geeft zonder twijfel aan de gemeenschap, nl. aan het sibbe- of clanhoofd en vooral aan de familiehoofden van de zijde van het meisje, een grote invloed bij de keuze van de huwelijkspartner. Er komen zelfs gevallen voor, waarin de bruid reeds vóór haar geboorte aan een bepaalde man wordt toegezegd. Bij de Wandamba (Tanganjika) vertelden oudere mannen mij, dat bij hen vroeger wel een kinderhuwelijk

voorkwam. Een man beloofde aan een vriend, die een jongen van minstens 12 jaar had en aan wiens familie hij graag een meisje uithuwelijkte, soms een van zijn meisjes kort na de geboorte en soms zelfs al vóór de geboorte. Deze belofte werd aldus uitgesproken: is het een meisje dat geboren wordt, dan zal het zijn vrouw worden; is het een jongen, dan zal hij zijn vriend zijn (dit was dikwijls in homoseksuele zin bedoeld). Was het inderdaad een meisje dat geboren werd, dan deed de vader van de jongen, de toekomstige huwelijkspartner, enige stenen in een bundel van gras en bracht deze aan de vader van het meisje. Deze hing de bundel aan de voordeur, opdat ieder zou kunnen zien dat zijn dochter al ten huwelijk beloofd was. Werd het meisje groter, dan bracht de moeder van de jongen aan die van het meisje kleine geschenken (een kip, een ei, enz.). De vaders bleven er verder buiten. Het meisje moest dan later met de jongen trouwen. Dit zijn echter uitzonderingsgevallen.

Men moet de vraag zó stellen: wordt bij een huwelijk met de vrije keuze van de zijde van het meisje *praktisch* rekening gehouden en komt een afgedwongen huwelijkssluiting *veelvuldig* voor? De Franse socioloog Jaques Binet[19] heeft deze vraag aldus beantwoord: 'Ongetwijfeld is de familiale interventie evident. Maar in de meeste gevallen geeft de vrouw uitdrukking aan haar opvatting of doordat ze geschenken of diensten aanvaardt of doordat ze het geschenk dat ze van haar vrijer ontvangt, aan haar vader doorgeeft of doordat ze met hem samen drinkt. Haar beslissing zal ze nooit uitdrukken in een publiek jawoord, omdat de Afrikanen het als ongepast beschouwen met hun gevoelens of hun toestemming zo tekoop te lopen. Er worden verschillende symbolen gebruikt om deze tot uitdrukking te brengen. Klaarblijkelijk heeft niet de vrouw het initiatief in de huwelijkskeuze, maar zij beschikt over het recht om de man die haar familie haar heeft toegewezen, te aanvaarden of te weigeren.' Wanneer op het meisje dwang wordt uitgeoefend, heeft ze bij vele stammen het recht om met de bruidegom die ze zelf verkiest, te vluchten. Jaques Binet noemt verschillende stammen op, waar dit gebruik bestaat en verklaart: 'Le public y voit généralement une modalité moins régulière mais admissible du mariage.'[20]

Van de Gisoe, een Bantoe-stam ca. 80 kilometer ten noorden van het Victoria-meer, vertelt Jean La Fontaine[21] dat de vader de bruidegom kiest voor zijn dochter, maar deze kan weigeren als hij haar niet bevalt. Wel zal ze zich uit kinderlijke volgzaam-

heid gemakkelijk bij zijn keuze neerleggen.[22] Op uitwendige verschijnselen mag men niet te sterk afgaan bij de beoordeling van dwang of instemming. Bij enige stammen, bijv. de inwoners van de Andamanen en de Pygmeeën in Midden-Afrika, weent het meisje of verbergt ze haar gelaat, wanneer de jongen haar ten huwelijk vraagt of zij gaat zelfs op de vlucht in het bos. Maar dit is geen bewijs dat ze gedwongen wordt; het is enkel een formele verlegenheid. Door haar vlucht kan ze onder bepaalde omstandigheden zelfs haar vrijheid demonstreren, als ze namelijk na korter of langer zoeken zich 'laat' vinden. Men mag dus dit verschijnsel niet als een overblijfsel van een vroeger bestaand 'roofhuwelijk' beschouwen.[23]

Missionarissen en zendelingen menen vaak te gemakkelijk dat de vrije huwelijkskeuze alleen door de in het Westen gebruikelijke conjugale huwelijksstructuur gewaarborgd zou zijn; ook bij het consanguinische type is deze niet uitgesloten. Vanzelfsprekend is bij een bepaalde maatschappelijke situatie de vrije huwelijkskeuze beperkt. Maar is dit niet eveneens het geval bij vele huwelijken in het Westen, die volgens 'staat en stand' gesloten dienen te worden? Welke moeilijkheden zijn er in Engeland niet gerezen, toen een dochter uit het koningshuis hierop een uitzondering wilde maken? Een prinses is nu eenmaal niet vrij om met een burgerman te trouwen. Bovendien kan men zich vrijwillig schikken naar bestaande gewoonten van zijn land, zodat door deze vrijwilligheid de vereiste instemming niet wordt aangetast.

Er zijn echter meerdere culturen waarin men duidelijke aanwijzigingen vindt voor een *dubbele consensus*, waarop eveneens de zojuist genoemde Jaques Binet attendeert, nl. een consensus van de zijde van de gemeenschap, van de sibbe of de clan, en een van de zijde van de huwelijkspartners. De instemming van beide sibben of clans wordt gemanifesteerd in het aanbod van de bruidsprijs van de kant van de bruidnemende groep en in de aanvaarding van de bruidsprijs van de kant van de bruidgevende groep. Daarin bestaat het publiekrechtelijke aspect van de huwelijkssluiting. Deze consensus mag niet ontbreken, want ze geeft aan het huwelijk de vereiste stabiliteit met betrekking tot de eenheid en de onverbreekbaarheid. Bovendien geven beide verwantengroepen daardoor de waarborg, dat de man zijn vrouw goed zal behandelen en dat de vrouw goed voor haar man en de kinderen zal zorgen. Maar door bepaalde riten en hande-

lingen zullen ook de huwelijkspartners hun consensus voor hun huwelijk openbaren. Het druist echter in tegen de mentaliteit van deze mensen – en vooral van het meisje – om publiek en hardop (zodat minstens de getuigen het kunnen horen) hun jawoord in de kerk uit te spreken! Men zou dit kunnen vervangen door een symbolische handeling, bijv. doordat men wederkerig de ring aan de vinger steekt.

P. Alf. Schäfer[24] beschrijft op leerzame wijze hoe bij de Chimboe in Australisch Nieuw-Guinea beide huwelijkspartners hun consensus voor een huwelijk te kennen geven. Na het huwelijkscontract van beide sibben gaat de bruid wonen in het huis van haar toekomstige schoonouders, dus in het huis van de jongen en wel voor meerdere maanden. Een seksuele omgang is in deze tijd tussen beide jonge mensen niet geoorloofd en zou een vergrijp tegen de publieke zedelijkheid betekenen. Het is alleen een tijd van persoonlijke toenadering en experiment: de jongen kan nu van dichtbij zien hoe het meisje en zijn toekomstige vrouw voor een huishouding weet te zorgen en ook voor zijn tuin en de varkens. Het meisje kan van haar kant in deze tijd vaststellen of haar jongen haar trouw blijft, niet te opvliegend en arbeidzaam is. Wil de jongen werkelijk het meisje tot vrouw hebben, dan zal hij op zekere dag een begin maken met de bouw van een eigen woning. Het meisje ziet dat natuurlijk en als ze daartegen geen bezwaren uit, geeft ze duidelijk haar instemming te kennen. Bovendien als de jongen haar bevalt en zij graag met hem wil trouwen, zal ze langzamerhand haar versierselen afleggen, ten teken dat ze geen andere jongens meer wil aantrekken. Zo komt duidelijk de wederzijdse consensus bij beide huwelijkspartners tot uitdrukking. Dan pas zal de missionaris hen beiden tot een kerkelijke huwelijkssluiting toelaten.

Het is wel duidelijk dat de omstandigheden niet overal zo gunstig zijn als bij deze stam, omdat bij een huwelijkssluiting de familie vooral op het meisje een te sterke aandrang uitoefent. Daarom is het aan te bevelen dat de missionaris of de zendeling bij de voorbereiding op het huwelijk de persoonlijke verantwoordelijkheid in de keuze benadrukt en in het huwelijk zelf de ouderlijke rechten. Maar hiertoe is het niet nodig dat men de consanguinische huwelijksstructuur onderdrukt. Is het natuurrechtelijk vereist of is het typisch Westers dat in onze christelijke maatschappijleer het persoonsbeginsel voorop staat? Behoort niet veel meer de familie tot de grondbeginselen van de

christelijke gemeenschapsleer? Een gezonde maatschappij-ordening kan zich immers ook op de familie opbouwen. In de niet-Westerse sociologie kan ook vanuit economisch standpunt de gemeenschap institutioneel de familiegroepering niet missen en mag zij deze dus niet uitschakelen.[25]

B. HET MONOGAME HUWELIJK

Monogamie is afgeleid van het Griekse woord monos (alleen) en gamein (huwen); polygamie, het tegenovergestelde begrip, staat in verband met het Griekse woord poly (veel). Polygamie kan voorkomen in de vorm van polygynie (van het Griekse woord gynè: vrouw) en in de vorm van polyandrie (het Griekse woord anèr betekent man).

Monogamie bestaat in een institutionele (wettig erkende) seksuele verhouding met huwelijkssluiting tussen één man en één vrouw.

Men heeft de monogamie bij vele primitieve stammen geconstateerd, o.a. bij de inwoners van de Andamanen, bij de Semang en Senoi op Malakka, bij de Wedda's op Ceylon, de Toala op Celebes, bij de meeste Negrito's op de Philippijnen[26], bij de oudste stammen van Zuid-Amerika, de stammen van de Gran Chaco, enz.

Aanvankelijk meende men, vooral W. Schmidt, dat bij de stammen met de zg. grondcultuur de monogamie een absoluut karakter droeg; naderhand bleek ze slechts *relatief* en alleen overheersend te zijn. P. Schebesta schrijft bijv. van de Bamboeti, dat de vrouwelijke sibbe verplicht is, als de vrouw kinderloos is gebleven, aan de teleurgestelde man een tweede vrouw te bezorgen. Volgens de berekeningen van Schebesta zijn de Bamboeti voor 6% polygaam en in de randgebieden zelfs voor 10%. Aldus draagt hier de monogamie geen opvallend karakter. Uit de laatste nauwkeurige volkstelling in Indonesië (die van 1930) blijkt anderzijds dat de Javaanse bevolking slechts 5% polygamie vertoont. Dit is des te meer typerend, omdat men hier de landbouw beoefent en daardoor de vrouw onwillekeurig meer als arbeidskracht getaxeerd wordt en omdat dit land bovendien door de islam beïnvloed is, die immers vier vrouwen toestaat.

Hoe is de monogamie bij de schriftloze volken te *verklaren*? Ongetwijfeld speelt bij de monogamie de evenwichtsbalans van het aantal vrouwen ten opzichte van het aantal mannen bij de

mensheid een rol. Er is nergens een dusdanig vrouwenoverschot dat elke man twee vrouwen zou kunnen nemen.[27] Het is niet zonder meer duidelijk dat de stammen met een overheersend monogaam huwelijk handelen uit beginsel. De monogamie is eng verbonden met de bestaande maatschappelijke verhoudingen. Th. Crul[28] verklaart het verschijnsel alleen uit het sociale milieu van de primitiefste volken. Dit bestaat uit een kleinere lokale groepering, waarvan de leden verwanten van elkaar zijn. Hun neiging tot voortplanting wordt in de monogame huwelijksvorm voldaan en dit sociale milieu biedt hun geen motieven om tot de polygame vorm over te gaan.

Integendeel: de sociaal-economische situatie verhindert bij hen de polygamie. Er bestaat onder hun sibben een symmetrische huwelijksbetrekking. Het huwelijk is een contract tussen twee sibben en heeft een sterk economische inslag. Terwijl de omwonende negerstammen bij hun asymmetrisch huwelijk de bruidsprijs praktiseren, kennen de Pygmeeën slechts het *ruilhuwelijk*.[29] Voor de instandhouding van de sibbe vervult het vrouwelijk geslacht wel een voorname rol, maar deze stammen beschikken niet over vee of ijzerwaren zoals de omwonende negers om met deze waardegoederen als bruidsprijs zich meerdere vrouwen te verschaffen. Evenmin ontvangen ze deze waardegoederen als bruidsprijs voor hun uitgehuwelijkte dochters, want dan zouden hun zonen althans met deze ontvangen goederen zich te gelegener tijd vrouwen kunnen verwerven. De symmetrische huwelijksbetrekking (het ruilhuwelijk) is dus een typisch maatschappelijk verschijnsel van het primitieve stadium van verzamelen en jagen. Bij de ruil wordt niet alleen de arbeidskracht, maar ook de vruchtbaarheid van de vrouw getaxeerd. Blijft een van de twee factoren beneden de verwachting, dan moet dit tekort gewoonlijk gecompenseerd worden.

De ruil behoeft echter niet gelijktijdig te gebeuren. Wanneer een jongen uit een bepaalde sibbe een meisje gekregen heeft uit een andere sibbe, is de eerste sibbe verplicht een meisje af te staan, als er om haar een vrijer komt uit de laatste sibbe. Ook blijft een sibbe niet met dezelfde sibbe in ruilverkeer; men kan van sibbe wisselen. De betreffende geruilde vrouwen hebben verplichtingen tegenover elkaar en tegenover de sibben, waarin ze door hun huwelijk zijn opgenomen. Eveneens gaan de betreffende sibben de verplichting aan de ontvangen vrouwen goed te behandelen. Komt hierin de vrouw of de sibbe tekort en komt

het tot een scheiding, dan wordt ook het andere huwelijk ongeldig verklaard.[30] Zelfs wanneer een jongere vrouw sterft, moet haar oorspronkelijke sibbe hiervoor geschenken of een plaatsvervangster geven. Maar voor dezelfde jongen kan er natuurlijk maar één ruilhuwelijk plaats vinden om de andere mannelijke leden van de sibbe niet tekort te doen. Zo verhindert dus het ruilhuwelijk de polygamie, maar het versterkt de huwelijksband en garandeert de goede behandeling van de vrouw.[31]

Bovendien wordt de polygamie ook nog bemoeilijkt door het feit dat meerdere Pygmeeën-vrouwen aan negers worden uitgehuwelijkt. Dit gebeurt wel onder voorwaarde van een bruidsprijs; de sibbe van de vrouw ontvangt hiervoor bijv. het recht om van de bananenplanting van de neger gebruik te mogen maken. De Pygmeeën-mannen echter trouwen nooit met negervrouwen en er komen hiervoor dus geen vrouwen terug. De vrouwen van de Pygmeeën zijn door de negers gewild vanwege hun grotere vruchtbaarheid.

Alleen als een sibbe op deze wijze een tekort aan vrouwen krijgt, zijn ze wel gedwongen door een bruidsprijs een vrouw te verwerven. Dan wordt echter veelal het dienhuwelijk gepraktiseerd. De jongen gaat enige tijd in de sibbe van zijn toekomstige schoonouders werken; zijn jachtbuit behoort dan aan deze schoonouders. Daarna krijgt hij zijn bruid mee.

Hun monogamie staat dus in verband met het ruilhuwelijk en het ruilhuwelijk staat in verband met hun economische armoede. Toch kan men niet beweren dat hun monogamie alleen een kwestie van armoede is; ze is verweven met heel het *maatschappelijk patroon*. Voor de landbouw hebben ze geen vrouwelijke krachten nodig. 'Voor de neger is de vrouw de arbeidster op de velden, die gewassen kan planten, welke voor baar geld verkocht kunnen worden... Voor de Pygmeeën is dit systeem (van de bruidsprijs) onuitvoerbaar. Voor hen is de vrouw meer dan een geldproducerend voorwerp. Zij is een onmisbare partner in de economie. Zonder een vrouw kan een man niet op jacht gaan. Hij heeft geen haardvuur; hij heeft niemand om zijn huis te bouwen, vruchten en groenten te verzamelen en deze voor hem te koken. Als een groep dus een vrouw verliest, moet ze er een vrouw voor terugkrijgen.'[31] Elk gezin woont in een kamp in een aparte hut; de grotere jongens en meisjes slapen in afzonderlijke hutten; 4-12 gezinnen vormen een nederzetting. De verwantschapsstructuur is patrilineaal; de leden van één

nederzetting behoren tot dezelfde sibbe; de ingetrouwde vrouwen echter niet. Het zou rivaliteit opwekken, wanneer in de kleine ruimte van het kamp een man meerdere vrouwen zou hebben.

Ook de lactatie-periode van de vrouw die bij de negers de polygamie in de hand werkt, speelt bij de Pygmeeën geen bijzondere rol.[33] De Pygmeeën kennen in hun bestuursvorm alleen een sibbe-hoofd dat een primus inter pares (een eerste onder zijn gelijken) is, maar nog niet het systeem van opperhoofden. Daarom komt bij hen ook de prestigekwestie die bij de negers de grote polygamie bevordert, nog niet in aanmerking.

Kunnen we nu, daar het immers geen kwestie van beginsel blijkt te zijn, vanuit etnologische standpunt een conclusie trekken omtrent de *ouderdom* van het verschijnsel van de monogamie? We kunnen hieromtrent alleen het volgende opmerken. Omdat de monogamie, zoals we zagen, zo geheel met de primitiefste vorm van economie, nl. met die van verzamelen en jagen, is verbonden, draagt ze de kentekenen van grote oorspronkeheid. Zo lang deze vorm van economie in de mensheidsgeschiedenis bestond (en dit is tot het einde van het mesolithicum), is de polygamie sociaal-economisch niet denkbaar. De monogamie in de oudste fase van de mensheid wordt bovendien bevestigd door de mythologie, waarin steeds van één mensenpaar gesproken wordt, nl. van één stamvader en één stammoeder.[34]

Terwijl in het gezin de belangstelling van de man meer uitgaat naar de sibbe, gaat die van de vrouw meer uit naar haar gezin, want ze komt uit een vreemde sibbe. Bij het monogame huwelijk ontstaat er tussen man en vrouw over het algemeen een goede *arbeidsverdeling*. De vrouw is nog niet de arbeidskracht die ze bij de agrarische culturen betekent. De man zorgt voor de jacht en het zwaardere werk. De vrouw daarentegen zorgt voor de vegetarische voeding, de huishouding en de opvoeding van de kinderen. Evenals de mannen van de sibbe gezamenlijk de jacht beoefenen, zo gaan de vrouwen van dezelfde nederzetting, soms vergezeld van hun kinderen, 's morgens samen op zoek naar planten, knollen enz. Ofschoon de Bamboetipygmeeën goede jagers zijn, zijn ze toch grotendeels (voor ca. 70%) op plantaardige voeding aangewezen. Voor een gedeelte betrekken ze deze tegenwoordig van de omwonende negerbevolking. Wanneer de Alakaloef op de Vuurlanden op visvangst gaan, roeit de vrouw en de man zit met zijn speer in de hand aan

de boeg van de boot.[35]

De *echtbreuk* wordt vooral in het monogame huwelijk als een zware misdaad aangerekend en zwaarder als de vrouw dit delict begaat.[36] Kan men echter deze grotere vrijheid van de man wel als een privilege taxeren? Blijkt uit de zwaardere aanrekening van dit delict voor de vrouw niet juist een hogere waardering voor haar huwelijkstrouw? Corruptio optimi: pessima!

De *echtscheiding* komt bij de schriftloze volken over het algemeen zeker zo veelvuldig voor als in het Westen. Van sommige stammen berichten de onderzoekers dat ze de echtscheiding niet of nauwelijks praktiseren,[37] maar bij andere stammen is ze zeer frequent. In een publikatie[38] constateren Hobhouse, Wheeler en Ginsberg, dat van de 271 stammen slechts 4% de echtscheiding verbood, 24% deze toestond voor speciale gevallen en 72% deze veroorloofde bij wederzijdse toestemming en bij disharmonie. Men kan niet zonder meer beweren dat de man in dit opzicht steeds meer rechten heeft dan de vrouw. Bij een onderzoek bij 40 culturen stelde P. G. Murdock[39] vast dat er bij 75% geen merkbaar verschil bestond tussen man en vrouw, wat het recht tot echtscheiding betrof. Hij schrijft: 'De stereotype bewering van de onderdrukte inheemse vrouwen blijkt een complete mythe te zijn.' Is de echtscheiding voor de vrouw moeilijker zoals bij de Aroenta in Australië of de Baganda in Oeganda, dan zal de vrouw in heel het maatschappelijk leven van de stam een lagere positie innemen.[40] Dit hangt samen met de sociale verhoudingen. Bij patrilineaat heeft de man meestal meer rechten als de vrouw. Bij de matrilineale en matrilokale Hopi en Zoeni in het zuidwesten van de Ver. Staten, waar de vrouw de bezitster van de woning is, kan deze al van haar man scheiden doordat zijn gereedschappen, als hij thuis komt, door zijn vrouw aan de deur zijn gezet.[41] Bij de Pygmeeën in Midden-Afrika kent men verschillende redenen voor echtscheiding. Voor de man geldt als zodanig: ontrouw van de vrouw, onvruchtbaarheid en verregaand egoïsme. Voor de vrouw is een reden tot echtscheiding bijv. slechte behandeling en verwaarlozing.[42]

We hebben hier bij voorkeur de monogamie bij de primitiefste stammen besproken. Ook bij de andere stammen overheerst wel de monogamie; maar hier is dit zeker geen kwestie van beginsel, maar een zuiver maatschappelijk verschijnsel.[43]

Tegenover de enkelvoudige seksuele verhouding, nl. die van één man jegens één vrouw in de monogamie, heeft men de meervoudige seksuele verhouding van één man (of van één vrouw) met meerdere vrouwen (of meerdere mannen). Gebeurt dit in een institutionele, dus wettelijk erkende, vorm die bovendien wordt voorafgegaan door een huwelijkssluiting, dan spreekt men van polygamie. Is het wel een institutionele vorm, maar zonder huwelijkssluiting dan kan men dit verschijnsel met H. Th. Fischer[44] beter polykoitie noemen; de term is afgeleid van het Griekse woord koitè: bed.

Tenslotte treft men nog een seksuele verhouding van een man met meerdere vrouwen die noch institutioneel noch door een huwelijkssluiting voorafgegaan wordt. Men zou dan bij mannen van concubinaat en bij vrouwen van prostitutie kunnen spreken.

1. Polygamie in strikte zin

Soorten. De eerstgenoemde vorm zullen we hier polygamie in strikte zin noemen in tegenstelling tot de polykoitie, want het verschijnsel dat bijv. een Arabisch vorst een hele harem met vrouwen heeft, noemt men ook wel polygamie. Voor de literatuur verwijs ik naar het boek van H. Th. Fischer, *Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken.*[45]

Naargelang een man met meerdere vrouwen of een vrouw met meerdere mannen een huwelijk sluit, spreekt men van *polygynie* of *polyandrie.*

Bij de polygamie kan men nog onderscheiden de *successieve* en de *simultane* polygamie, naargelang een man achtereenvolgens met meerdere vrouwen is getrouwd, nadat er telkens een echtscheiding heeft plaats gehad[46], ofwel tegelijk met meerdere vrouwen is getrouwd. Gewoonlijk verstaat men onder polygamie alleen het laatste verschijnsel.

Tenslotte spreekt men nog van een *kleine* (met enige vrouwen) en van een *grote* polygamie (met vele vrouwen). Een typisch voorbeeld van het laatste verschijnsel geven sommige Afrikaanse heersers. 'Het is een feit dat sommigen een leger van vrouwen bezaten; Schweinfurth zag de "koning" van de Mangbetoe dansen voor zijn tachtig vrouwen; in 1893 had Pania-Moetambo, een Basonge-heerser, 400 vrouwen en een andere Basonge-koning, de bekende Loepoengoe, had er zeven tot

acht honderd; de koning van Asjanti had officieel al de vrouwelijke "soldaten" van zijn lijfwacht, de zg. "Amazonen van Asjanti", tot vrouw. Maar deze toestanden zijn slechts op de spits gedreven uitzonderingen; bij de stammen die de polygamie huldigen, vindt men betrekkelijk vaak twee, drie vrouwen voor hem die ze kan bekostigen, maar per slot van rekening is ook daar monogamie eerder de regel.'[47]

Een polygaam gezin, bestaande uit één vader met meerdere vrouwen (hetzij tegelijk of na elkaar) met hun kinderen, noemt men in de culturele antropologie wel een *compound family*. Vanzelfsprekend wordt zo ook een gezin genoemd, waarvan de moeder een tweede man genomen heeft. In het eerste geval zijn er in het gezin kinderen van meerdere moeders; in het tweede geval kinderen van meerdere vaders.

Als in een stam polygamie wordt aangetroffen, wordt ze vooral gevonden in een systeem dat een hiërarchische ordening kent, nl. bij de hoofden, de rijken en de oudere mannen. Het zou trouwens onmogelijk zijn dat alle mannen meerdere vrouwen zouden nemen, omdat de verhouding van het aantal mannen tegenover het aantal vrouwen meestal gelijk is. Alleen bij sommige stammen, waar vele mannen bij het gevaarvolle nomadenleven omkomen, of waar vele meisjes wegens verwaarlozing in de kinderjaren sterven, kan het evenwicht verstoord worden. Zo wordt dit bijv. verhaald van de Eskimo's en de Toda's (India). In India is trouwens bij de geboorte nog de verhouding van 1.000 mannen tegenover 1.013 vrouwen; maar met de jaren wordt het bij de mohammedanen van de Pendsjaab 1000 mannen tegenover 841 vrouwen; bij de hindoes 1000 mannen tegenover 826 vrouwen. Wanneer daarenboven een hoge bruidsprijs voor elke vrouw betaald moet worden, kunnen al om deze reden de armere leden niet aan polygamie doen. Bij de Eskimo's op Groenland is polygamie toegestaan, maar alleen een heel goed jager kan meerdere vrouwen onderhouden – vandaar dat hoogstens één op de twintig mannen nog een tweede vrouw heeft.[48] Bij de Baganda (Oeganda), waar het percentage van de polygamie hoog en ook wegens het overschot aan vrouwen goed mogelijk is, zullen toch de eenvoudige landbouwers vanwege de vereiste bruidsprijs hiertoe niet in staat zijn.[49] Polygamie wijst dus als maatschappelijk verschijnsel erop dat een bepaalde bevolkingsgroep een hogere status in sociaal en economisch opzicht bezit.[50]

Redenen tot polygamie. Betrekkelijk zelden is de hartstocht het enige motief. Het zou echter van weinig realiteitszin getuigen, als men deze reden bij de schriftloze volken a priori zou uitsluiten.

a. Soms kunnen de redenen van *economische* aard zijn. Dit treft men vooral bij agrarische culturen. De vrouw immers bewerkt hier de akkers en de plantages; zij bereidt en bewerkt de produkten, spint de katoen en brengt de voortbrengselen naar de markt. Bovendien brengt ze kinderen ter wereld die de familie en de stam versterken. Wanneer de vrouw het te druk krijgt of ziekelijk is, is zij het dikwijls die aan de man om een 'hulp' vraagt in de vorm van een tweede vrouw.

b. Vervolgens kan het een *prestige*-kwestie zijn, zoals bij meerdere neger-opperhoofden en nomadische bezitters van grote kudden, om vele vrouwen te hebben. Dat is voor hun omgeving een teken van rijkdom. Zelfs voor de Pygmeeën van het Congo-gebied heeft J. H. Ronhaar[51] erop gewezen dat juist enige hoofden en rijkeren bij hen meerdere vrouwen bezitten; dat geeft hun prestige en de geringe sociale differentiatie (bijv. geen standen van adel, vrijen en slaven) maakt het onmogelijk dat anderen hetzelfde doen.[52]

Hilda Kuper[53] vermeldt dat de tegenwoordige koning van de Swazi (geb. 1902) meer dan 40 vrouwen had; ze waren uit verschillende clans, die daardoor met het koninklijk huis verbonden waren. Daar stelden ze een eer in.

Vroeger had elke gemeenschap op Samoa haar *taupo*, een meisje van hoge geboorte dat alle openbare plechtigheden leidde; zij was de trots van het dorp en het middelpunt van het sociale en politieke leven. Er werd nauwkeurig op gelet dat zij haar maagdelijkheid bewaarde en bij haar later huwelijk werd publiek haar maagdelijkheid onderzocht. 'Aan de taupo werd de hoogste ereplaats gegeven bij de plechtigheden; zij mengde de kavadrank van opperhoofden en redenaars bij belangrijke rituele gelegenheden (doordat ze zelf tevoren de wortels hiervoor kauwde), zij was belast met het amuseren van bezoekers, zij werd met zorg bewaakt tot aan haar huwelijk en uiteindelijk werd door opperhoofden naar haar hand gedongen, zowel vanwege haar invloedrijke connecties als om haar schoonheid, waarna haar huwelijk plaatsvond met omvangrijke uitwisselingen van waardevol bezit.'[54] 'Om hun strategische verbintenissen en waardevolle verwantschapsconnecties op politiek gebied veilig te stel-

len' trouwden de opperhoofden taupo's uit verschillende streken; tegelijk vermeerderden zij daardoor hun prestige.[55]

Bij de schriftloze volken vinden vrijgezellen weinig hoogachting; trouwens ze vinden geen bestaansmogelijkheid, omdat er namelijk geen vrouw voor hun voedsel zorgt.[56] In India was de zg. *hypergamie* een aanleiding tot polygamie: dit is de neiging van de ouders om hun dochters aan mannen van hogere kasten uit te huwelijken, waardoor ze een hogere status verkregen. Er werd zelfs door de ouders hiervoor geld aangeboden. Dit was voor mannen uit hogere kasten het motief om met meerdere vrouwen uit lagere kasten te trouwen.[57]

c. Dikwijls is de *onvruchtbaarheid* van de eerste vrouw de reden tot polygamie. Vanzelfsprekend beperkt zich deze dan tot de vorm van kleine polygamie. 'Toen Rachel bemerkte dat zij Jacob geen kinderen schonk..., zei ze tot Jacob: schenk me kinderen, anders sterf ik.' (Gen. 30:1). Het is begrijpelijk dat de man dan een tweede vrouw neemt. Kinderlozen worden immers niet alleen miskend tijdens hun leven, maar ondervinden ook nog groot nadeel na hun dood, omdat niemand voor hen offers opdraagt.[58] Is bij de Swazi (Zuidoost-Afrika) een vrouw onvruchtbaar, dan heeft de man het recht op een tweede vrouw uit de familiegroep van de vrouw om kinderen te verwekken en deze worden als kinderen zowel van de oudere als van de jongere vrouw beschouwd.[59]

Zo'n tweede huwelijk sluit de man dikwijls in overleg met of zelfs op aandringen van zijn eerste vrouw. 'Wij horen dan ook, dat deze laatste, zo de bijvrouw inderdaad kinderen ter wereld brengt, die kinderen als de hare beschouwt. Waar, zoals in Indonesië en elders, het gewoonte is een vader of moeder met de naam van hun oudste kind aan te spreken (teknonymie), zal de eerste vrouw zich met de naam van het oudste kind van de bijvrouw, dus als "moeder van..." laten aanspreken. Zij is dan als het ware door die tweede vrouw zelf moeder geworden, wat haar positie verhoogt. Bovendien hoopt zij, dat, wanneer een ieder haar aldus met "moeder van..." toespreekt, zijzelf daardoor wellicht ook werkelijk moeder zal worden. De vruchtbaarheid op zich zelf is magisch gezien "besmettelijk", en de kracht die van zulk een moeder-titel uitgaat, werkt in dezelfde richting.'[60] Toen Rachel onvruchtbaar bleek, bood ze Jacob haar eigen slavin Bala aan om er omgang mee te hebben en ze voegde eraan toe: 'opdat ze op mijn knieën zal baren en ik door haar

kinderen zal krijgen'. We vermoeden bij Rachel, die naderhand bij haar vlucht de huisgoden van haar vader meenam, eveneens magische opvattingen.

Een typisch verschijnsel is de *ghost-marriage*, die men bij de Nuer, een Nilotische stam aan de Boven-Nijl, aantreft.[61] Dit geestenhuwelijk is een vorm van polygamie, maar van een bepaald karakter. Het wordt gesloten door een familielid van en ook in naam van een man die zelf zonder kinderen is gestorven. Dit familielid dat zelf getrouwd is, sluit geen huwelijk met de weduwe (leviraat), maar met een andere, ongehuwde vrouw. De bruidsprijs die hiervoor betaald moet worden, wordt genomen uit de kudde van de overledene. De kinderen die uit dit tweede huwelijk worden geboren, gelden als kinderen van de overledene en zij hebben ook recht op de kudde van de overleden 'wettelijke' vader. Deze kinderen worden dan ook 'kinderen van een geest' en hun moeder 'echtgenote van een geest' genoemd. Hun natuurlijke vader treedt alleen in foro externo op als opvoeder en wettelijke vader.[62]

Wanneer men polygamie aantreft, betekent dit meestal niet dat alle vrouwen *dezelfde status* in het gezinsleven innemen. Ook in het polygame huwelijk kan men nog een monogame trek ontdekken in het feit dat er gewoonlijk één hoofdvrouw is. Sara, Abrahams eerste vrouw, nam een voornamere plaats in dan Hagar. Zo is het bij de meeste volken, waar simultane polygamie bestaat. Men onderscheidt dan de hoofdvrouw van de bijvrouwen. De eerste heeft meer invloed en is van hogere rang. Bij de Kaffer-stammen in de Transkei zal een kind van een latere vrouw tot de zonen van de eerste vrouw (die zijn halfbroers zijn) een term gebruiken die gelijk staat met 'oudere broer', ook al zouden deze in leeftijd jonger zijn dan hij. De hoofdvrouw bewoont de voornaamste hut, gelegen tegenover de hoofdingang van de kraal.[63] De hoofdvrouw is niet altijd chronologisch de eerst-gehuwde vrouw. De man kan haar later huwen, bijv. als hij zijn zware bruidsprijs die hij ervoor moet betalen, bijeen heeft verzameld.

Soms vindt men echter zowel het verschijnsel van gelijkwaardigheid als dat van de hiërarchische rangorde onder de vrouwen die de man getrouwd heeft. Bij de Bataks op Noord-Sumatra maakt men bij de polygamie onderscheid tussen beide categorieën nl. tussen de imbang en de tungkot. De imbangs zijn meerdere vrouwen van dezelfde man, maar het zijn gelijkwaardigen

in rang. De imbangs bezitten een zekere zelfstandigheid, bijv. een eigen huishouding en eigen vermogen. Huwt de dochter van de ene vrouw, dan zal de andere niets van de ontvangen bruidsprijs krijgen. De tungkots daarentegen zijn niet gelijkwaardig. Een man neemt in geval van kinderloosheid (vooral zoonloosheid) dikwijls op aanraden van zijn eerste vrouw een tungkot. De vrouw zelf kiest dan dikwijls de tungkot uit onder haar naaste bloedverwanten; deze is echt de bijvrouw en dient om op naam van de hoofdvrouw kinderen aan haar man te schenken. Zij voert dan ook geen eigen huishouding en heeft geen eigen vermogen. Haar kinderen worden beschouwd als de kinderen van de hoofdvrouw.[64]

Kinderloosheid kan echter ook een reden tot echtscheiding en dus tot successieve polygamie zijn. 'Verwacht de vrouw niet kort na het huwelijk haar eerste kind, dan zal men spoedig allerlei maatregelen nemen die tot doel hebben de zwangerschap op te wekken. Eerst zal men allerlei huismiddeltjes gaan toepassen die, van moeder op dochter overgeleverd, hun bruikbaarheid hebben bewezen. Aangezien de oorzaak vrijwel steeds bij de vrouw wordt gezocht, zal zij allerlei vruchtbaarheid-verwekkend voedsel gaan eten. Heeft dit alles geen resultaat, dan zal men zich om raad tot de medicijnman of -vrouw of tot de priester wenden, die beter raad weet te schaffen ofwel kan uitmaken wat de eigenlijke oorzaak van de onvruchtbaarheid is. Misschien is er door de jonggehuwden een taboe overtreden of zijn ze in een of ander opzicht in beleefdheid tegenover de schoonfamilie of meerderen tekort geschoten; wanneer zij weer goedgemaakt hebben hetgeen ze misdreven, zal de zwangerschap spoedig volgen. Blijft alles vergeefs, dan is polygamie of echtscheiding de enige oplossing.'[65]

Behoudens enkele gevallen, bijv. van polygamie om kinderloosheid, betrekt bij polygamie elke vrouw met haar kinderen haar eigen hut. Bij de Wahenga van het Nyassa-land bijv. bouwt de man een afzonderlijke hut voor elke van zijn vrouwen; de kinderen onderscheiden zich in rang, niet volgens hun ouderdom, maar volgens de ouderdom van hun moeder.[66] De man heeft dan ook zijn eigen hut, maar gaat gewoonlijk om de beurt een dag, vier dagen, een week bij elke vrouw doorbrengen. De vrouw, bij wie dan de man een dag, een week verblijft, moet gewoonlijk voor de huishouding van heel de familie, ook voor die van de bijvrouwen en hun kinderen zorgen. Bij de zoëven ge-

noemde Wahenga moet de man eerst de tuin van zijn hoofdvrouw verzorgen en mag hij aan de andere vrouwen geen geschenken geven, voordat hij aan de hoofdvrouw een geschenk van gelijke waarde heeft gebracht: jalouzie kan men ook bij de vrouwen van de schriftloze volken maar beter vermijden![67]

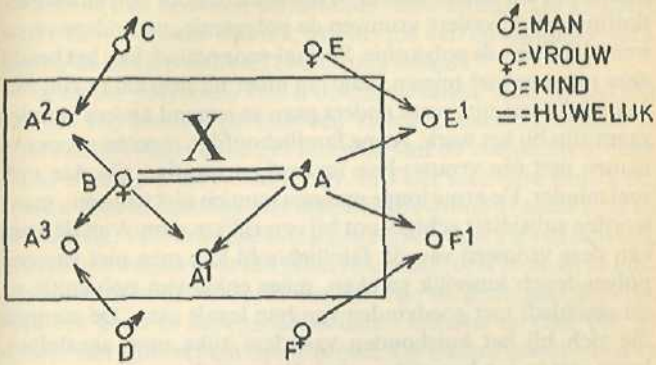
2. Polykoitie

Met deze term wordt een seksuele verhouding van één man met meerdere vrouwen of van één vrouw met meerdere mannen aangeduid, die door de gemeenschap niet slechts getolereerd, maar als wettig erkend wordt. Er heeft echter geen huwelijkssluiting plaats en daarom moet deze verhouding worden onderscheiden van de polygamie in strikte zin. Bij de schriftloze volken wordt de polykoitie niet als ongeoorloofd beschouwd en wordt ze trouwens niet enkel om seksuele motieven gepraktiseerd, zoals in het Westen meestal wel het geval is.

Wanneer we de diverse seksuele verhoudingen bij de schriftloze volken overzien, blijkt de *polygynie* (de seksuele verhouding van één man met meerdere vrouwen) dikwijls een vorm van echte polygamie te zijn, dus met huwelijkssluiting. De *polyandrie* (de seksuele verhouding van één vrouw met meerdere mannen) is daarentegen meestal een vorm van polykoitie, dus zonder huwelijkssluiting. Niet elke legale seksuele verhouding tussen man en vrouw (getrouwd of ongetrouwd) wordt dus met een huwelijksplechtigheid bekrachtigd. Dit hangt samen met de structuur van de seksualiteit bij deze volken.

Door een huwelijkssluiting wordt een man de legale, sociale vader van de kinderen aan wie de vrouw met wie hij dit huwelijk sluit, het leven schenkt. Van de kinderen die hij verwekt bij een vrouw, met wie hij geen huwelijk heeft gesloten, wordt hij niet de legale vader. Met de vrouw is het evenwel anders gesteld. Als de vrouw één huwelijk heeft gesloten, legaliseert zij hierdoor al de kinderen aan wie zij het leven schenkt, ook al zijn ze dan niet van haar eigen man. Het behoren van de kinderen tot de moeder is door haar moederschap gegeven (mater cognita) en door het ene huwelijk dat zij heeft gesloten, wordt ook de sociale positie van al haar kinderen bepaald. Wil echter een man aanspraak maken op zijn vaderschap en met name op de kinderen die hij bij meerdere vrouwen heeft verwekt, dan zal hij met elk van hen een huwelijk moeten sluiten. Dit wordt door H. Th. Fischer[68] met het volgende diagram geïllustreerd.

Alle aangeduide kinderen binnen de omraming dragen de naam van de man X, d.w.z. het zijn zijn legale kinderen. Door zijn huwelijk met B wordt de man X niet alleen de legale vader van A^1, maar ook van A^2 en A^3, van wie hij niet de biologische vader is. De kinderen E^1 en F^1 dragen de naam van hun niet-



gehuwde moeder of van de man met wie zij gehuwd is, maar niet die van X, ofschoon hij wel hun biologische vader is. De sociale positie van de kinderen hangt dus af van het huwelijk dat de moeder heeft gesloten. Vandaar wordt de sociale positie van de niet-gehuwde moeder bij alle volken slechts moeilijk getolereerd.[69] Hierdoor is het te verklaren dat polygynie gewoonlijk een vorm van echte polygamie (dus met huwelijkssluiting) en polyandrie gewoonlijk slechts een vorm van polykoitie is. Wanneer men een andere definitie van een huwelijk geeft en de bepaling van het huwelijk afhankelijk maakt van een aantal rechten, die de partners bezitten, kan men vanzelfsprekend het aantal gevallen van polyandrie uitbreiden.[70]

De *motieven* tot de polykoitie zijn bij de schriftloze volken van zeer verschillende aard; ze kunnen niet alleen van seksuele, maar ook van sociale en economische aard zijn; soms spelen meerdere motieven een rol. We kunnen dit verduidelijken aan enige voorbeelden.

1. Om hoofdzakelijk *economische* redenen wordt op de *Marquesas*-eilanden de polykoitie beoefend. Hierover heeft R. Linton in het boek van Abr. Kardiner[71] een studie geschreven. Een rijk familiehoofd huwt hier behalve zijn hoofdvrouw nog enige subsidiaire vrouwen, bij voorkeur jonge aantrekkelijke

meisjes. Hierdoor trekt hij ook hun vrijers aan en verbindt deze aan zijn huis als subsidiaire echtgenoten. Hij moet deze nu en dan (en soms op wens van de vrouwen zelf) toegang tot deze vrouwen verlenen, maar omgekeerd moeten deze mannen voor hem werken. Door deze huwelijksvorm stijgt het aanzien en de macht van dat familiehoofd.[72] Hij beoefent door zijn huwelijksluiting met meerdere vrouwen de polygamie, maar deze vrouwen beoefenen de polykoitie. Sociaal-economisch kan het hoofd deze mannen niet missen; daarom moet hij liberaal in zijn huwelijksmoraal zijn, want anders gaan ze iemand anders behulpzaam zijn bij het werk. Arme familiehoofden moeten genoegen nemen met één vrouw; hun invloed en prestige zijn dan ook veel minder. De arme jonge mannen kunnen niet trouwen, maar worden subsidiair echtgenoot bij een rijkere man. Van de kant van deze vrouwen van dit familiehoofd kan men niet van een polyandrisch huwelijk spreken, maar enkel van polykoitie en dit geschiedt met goedvinden van hun legale man. De mannen die zich bij het huishouden van deze rijke man aansluiten, leven niet in een huwelijksverhouding met deze vrouwen, maar enkel in een maatschappelijk erkende seksuele verhouding en tegelijk in een verhouding van wederkerige economische bijstand tegenover de eigenlijke man. De oudste zoon erft vaders rijkdom en kan zijn levenspraktijk op dezelfde voet voortzetten; de jongere zonen moeten zich wederom als subsidiaire echtgenoten bij het huishouden van een ander aansluiten.[73]

2. Een bepaalde vorm van polykoitie is het zg. *cicisbeïsme*, waarbij zowel economische als sociale redenen in het spel zijn. Het is een door de gemeenschap getolereerde seksuele verhouding van een getrouwde vrouw met meerdere mannen.[74] Men vindt dit verschijnsel o.a. bij de Kpelle in Liberia.[75]. De opperhoofden praktiseren hier de grote, simultane polygamie; het is een teken van rijkdom en macht. De eerste vrouw is de hoofdvrouw, maar deze stuurt er dikwijls op aan dat haar echtgenoot nog een bruidsprijs betaalt voor andere vrouwen. Van deze vrouwen leven er slechts 2 à 3 in zijn nabijheid; de anderen wonen in zijn gebied verspreid. Ze hebben hun eigen grond, woning en huishouding en alleen op doorreis overnacht het opperhoofd bij hen. Bij zijn afwezigheid hebben deze vrouwen een maatschappelijk toegelaten seksuele verhouding met andere mannen; deze betalen hiervoor aan het opperhoofd, voor wie dit een bron van inkomsten betekent.

In Noord-Nigeria is het cicisbeïsme eveneens maatschappelijk gewettigd. Alleen schijnen de ouders van de vrouw hier verlof te moeten geven. De man die met de vrouw een verhouding aanknoopt, moet aan de wettige man en aan de ouders van de vrouw een geschenk geven. Zulk een verhouding ('zaga') is geoorloofd met een man uit dezelfde nederzetting. De kinderen die hieruit verwekt worden, komen toe aan de eigenlijke man, tenzij de andere ook een bruidsprijs betaalt.[76]

3. Onder polykoitie vallen ook de gevallen, waarbij niet alle broers een bruidsprijs voor een vrouw kunnen opbrengen en daarom participeren in het huwelijk van de oudste broer (*conjoint marriage*). Zo vormen bijv. in *Tibet* meerdere broers één gezin. Hier is namelijk alle bebouwbare grond al sinds lang familiebezit. Vele van deze landerijen zijn al zó gering van omvang, dat ze nauwelijks voor één gezin voldoende opleveren en ze kunnen dus zeker niet verdeeld worden. Van elk gezin gaat gewoonlijk één zoon in het (boeddhistische) klooster en doet dus afstand van zijn rechten op de grond. De andere zoons trouwen samen één vrouw en werken samen op de familiegrond tot onderhoud van deze vrouw en haar kinderen. Deze grond wordt wederom onverdeeld aan de kinderen overgeërfd. De invloed van deze vrouw is uiteraard zeer groot. Deze polyandrie heeft een economische achtergrond, wat ook hieruit blijkt dat men deze vorm alleen aantreft bij de laagste standen. De hogere standen zijn monogaam of passen zelfs polygamie toe.[77]

Bij de *Toda's* op het Nilgiri-plateau in het zuiden van de Dekan (India) treft men het zg. cross-cousin-huwelijk aan, maar de broers van de man hebben eveneens rechten op de vrouw. Als ook nog andere mannen gemeenschap met deze vrouw hebben, zijn dit toch minstens clan-genoten. De Toda's zijn veetelers; ze leven van de zuivelprodukten van hun kudde buffels. De hoge bruidsprijs in vee maakt het enigszins verklaarbaar, waarom slechts één van de broers een huwelijk aangaat. Bovendien zijn er bij de Toda's (omdat hier veel meisjes uit verwaarlozing sterven) meer mannen dan vrouwen. Op een bevolking van ca. 800 personen zijn er zelfs 100 mannen meer dan vrouwen.[78] Ze kennen twee endogame huwelijksklassen, waarbinnen men een huwelijk moet sluiten.[79] Een vrouw kan een cicisbeo hebben uit een andere groep, maar deze man kan nooit optreden als de legale vader van de kinderen die uit deze verhouding worden geboren. Wordt een vrouw zwanger, dan zal

de oudste man met wie ze getrouwd is, de rituele huwelijksplechtigheid van pijl en boog over haar voltrekken, ook al hebben zijn jongere broers toegang tot zijn vrouw gehad. Dit valt trouwens niet op, omdat ze gewoonlijk samen in hetzelfde huis wonen. Door deze pijl-en-boog-plechtigheid wordt de oudste broer de sociale vader van het verwachte kind. Bij latere zwangerschappen wordt deze plechtigheid echter niet herhaald, want ze geldt ook voor latere kinderen, die eventueel zijn broers bij zijn vrouw verwekken. Anders ligt het geval, wanneer andere mannen met zijn vrouw omgang hebben gehad. Ook dit is mogelijk; maar dan moeten de mannen tot dezelfde huwelijksklas (vgl. huwelijksklassen') behoren als de eigenlijke echtgenoot van de vrouw. Het is namelijk aan de vrouw toegestaan om met andere mannen, clan-genoten van haar man, omgang te hebben. Als zij van een van hen in verwachting komt, dan kan deze man (als ze tenminste al twee kinderen aan haar eigen man heeft geschonken) de bovengenoemde pijl-en-boog-ceremonie met haar verrichten. Van het kind dat nu geboren wordt, zal hij dan de sociale vader worden en hij zal ook aan dit kind erven. Zo komt het voor dat de kinderen uit één gezin verschillende sociale vaders hebben.[80] In het geval van de seksuele omgang van de vrouw met meerdere broers kan men zeker niet van echte polygamie, maar alleen van polykoitie spreken, omdat alleen de oudste broer de sociale vader van de kinderen wordt. Het wordt twijfelachtig in het laatste geval. Als nl. een andere man bij een eventueel derde of vierde kind de pijl-en-boog-ceremonie mag verrichten om institutionele vader van dit kind te worden, duidt het inderdaad op een polyandrisch huwelijk. Deze ceremonie voltrekt immers alleen de legale man van de vrouw, ook al hebben zijn broers omgang met de vrouw gehad en wel alleen bij haar eerste zwangerschap.[81]

Eenzelfde vorm van polyandrie schijnt ook gevonden te worden in Noord-Nigeria.[82] De polyandrie heeft bij de Toda's een sterk economische achtergrond. Zij zijn veetelers en schrikken ervoor terug om door het betalen van de bruidsprijs (om daardoor de verschillende zonen te laten huwen) de veestapel te verdelen.

Bij de *Kota's*, die eveneens op het Nilgiri-plateau wonen, zijn de verhoudingen ongeveer hetzelfde; het zijn echter geen veetelers maar landbouwers. Ook hier hebben de broers van de man vrije toegang tot zijn vrouw, alsook alle mannelijke parallelcousins en alle clangenoten, die tot zijn ouderdomsklas behoren.

De broers met hun eventuele vrouwen en kinderen vormen één huishouding met wederzijdse economische hulpverlening in de landbouwwerkzaamheden. In dit opzicht heeft deze verhouding ook een economisch aspect. Maar de man heeft hier bovendien ook toegang tot de zusters van zijn vrouw; deze zijn dikwijls verspreid over meerdere dorpen, zodat zij geen economische belangengemeenschap vormen. Ook hier is eventuele polyandrie van de vrouwen geen vorm van polygamie, maar van polykoitie. De kinderen die zij voortbrengen, zijn niet alleen biologisch, maar ook legaal op de moeder aangewezen en kunnen niet door de natuurlijke vaders worden opgeëist.[83] Uit de aard van de zaak vormen zich geen afzonderlijke gezinnen als een vrouw omgang met meerdere mannen heeft, omdat alle kinderen 'homomètrioi' en niet 'homopatrioi' zijn, zoals dit wel het geval is, als de man een polygynisch huwelijk sluit.

4. De *gastvrijheid* kan het gewoonterecht van de polykoitie stimuleren. Wanneer deze plaats heeft binnen een bepaalde clan of vriendenkring, is men geneigd van een groepshuwelijk te spreken. Lewie Morgan[84] is de ontdekker van het zg. groepshuwelijk. Deze evolutionistische theorie is echter al door E. Westermarck[85] weerlegd. Een heropleving van Morgans opvatting treft men bij J. de Leeuwe.[86] Zijn boek steunt op de socialistische ideeën van F. Engels. De auteur meent dat de maatschappelijke verhoudingen vooral bepaald worden door de produktiekrachten (economisch determinisme) en dat de economische samenwerking heeft geleid tot het groepshuwelijk. Het voortschrijden van de produktiekrachten heeft het verschijnsel van de klassemaatschappij doen ontstaan.[87] Van een huwelijk kan men in dit geval niet spreken, hoogstens van polykoitie.

Waldemar Bogoras[88] schrijft van de *Tsjoektsjen*: 'Het huwelijk bij de Tsjoektsjen beperkt zich niet tot één paar, maar breidt zich uit over een groep. Het Tsjoektsjische groepshuwelijk omvat soms tien gehuwde paren. De mannen die tot zulk een huwelijkseenheid behoren, worden 'metgezellen in de vrouwen' genoemd. Iedere 'metgezel' heeft recht op de vrouwen van al zijn 'metgezellen', maar maakt betrekkelijk zelden gebruik van dit recht, nl. alleen wanneer hij om de een of andere reden de nederzetting van een van zijn 'metgezellen' bezoekt. Dan staat de gastheer hem zijn plaats in het slaapvertrek af. Indien het mogelijk is, verlaat hij 's nachts de woning en gaat bijv. zijn kudden bezoeken. Na zulk een bezoek ziet de gastheer-'metgezel' uit

naar een gelegenheid om het bezoek te beantwoorden om op zijn beurt zijn rechten uit te oefenen.[89]

Bij de *Eskimo's* bestaat eveneens het gebruik dat de gastheer aan zijn gast de omgang met zijn vrouw toestaat. De moeilijke omstandigheden van het vrouwengebrek bij de Eskimo's kan mede hiertoe de aanleiding zijn. Jonge meisjes worden bij hen dikwijls als een last beschouwd en door verwaarlozing om het leven gebracht. De Eskimo waardeert vooral het bezit van veel zoons; meisjes brengen een familie weinig voordeel, want als zij trouwen, gaan ze over in een andere familiegroepering en ontvangt deze voortaan hun diensten. De Eskimo-vrouwen geven aan hun kinderen heel lang de borstvoeding, soms wel gedurende 3 à 4 jaren. Dit houdt een vernieuwde zwangerschap sterk tegen. Ook om deze reden worden vrouwelijke baby's wel gedood om zo wederom eerder kans te hebben op de geboorte van een zoon. Hierdoor ontstaat een tekort aan vrouwen.

5. Een bijzondere *status* binnen de gemeenschap kan eveneens rechten geven op de polykoitie. Zo wordt bijv. van de Lele van Kassai in het Congo-gebied verhaald, dat de zuster van het dorpshoofd die de moeder van het toekomstig dorpshoofd zal worden, grote seksuele vrijheden heeft ten opzichte van andere mannen. De legale seksuele verhouding van een vrouw met meerdere mannen in een dorp noemt men '*hohombe*'. Soms speelt hierbij de bedoeling een rol, dat het kind van meerdere 'vaders' zou kunnen erven.[90]

6. De '*pirrauru*'-verhouding bij de Dieri-stam in Centraal-Australië wordt verklaard als een *beschermingsmaatregel* voor de vrouwen. De mannen zelf en ook het hoofd van de sibbe moeten hiertoe hun toestemming geven. Deze pirrauru-verhouding kan alleen uitgevoerd worden als de betreffende man zelf afwezig is. Zij zou dienen als eventuele bescherming tegen overvallen tijdens zijn afwezigheid.[91] Tijdens mijn verblijf in Tanganjika vernam ik dat dit gebruik bij verschillende stammen bestond, als namelijk de man voor meerdere maanden in Dar es Salaam ging werken. Met zijn goedvinden had dan een broer of neef toegang tot zijn vrouw om er aldus zeker van te zijn dat zij niet door andere mannen zou worden lastig gevallen.

7. We hebben reeds enige voorbeelden gezien, waaruit blijkt dat de polykoitie dikwijls een begeleidingsverschijnsel is van onderlinge sociaal-economische hulpverlening. Deze hulpverlening kan gegeven worden binnen een consanguinische groep,

een clan, maar ook binnen andere sociale groeperingen. Niet alleen bij de Toda's en Kota's in het Nilgiri-plateau, maar ook bij de Giljaken en Toengoezen in Noord-Azië hebben de broers van de man gedurende zijn afwezigheid rechten op de vrouw. Bij de Santala (India) mogen de jongere broers omgang hebben met de vrouw van hun broer en de man met de jongere zuster van zijn vrouw. Bij de Masai (Niloten) is seksuele omgang met de vrouw toegestaan aan alle leeftijdgenoten, met wie de man destijds in hetzelfde krijgskamp (manyatta) is geweest en met wie hij door de band van onderlinge bijstand verbonden is gebleven. Wanneer zulk een gast van eenzelfde leeftijdsklas in een dorp aankomt, zal zijn leeftijdgenoot hem moeten uitnodigen voor de nacht en bij voorkeur zelfs zijn hut moeten verlaten.[92]

Bij de Papoea-Melanesische bevolking van Zuidoost-Nieuw-Guinea kent men het '*eriam*'-instituut. Meerdere mannen sluiten met elkaar een verbond om elkaar wederkerig te helpen. Men noemt elkaar eriam. In de omgeving van de Bartle-baai hebben de eriams het recht met elkanders vrouwen omgang te hebben. Heeft een man meer dan één vrouw, dan staat slechts één van haar ter beschikking van zijn eriam.[93]

8. Naast de aangegeven motieven, die leiden tot het verschijnsel van de polykoitie en die vooral van functionele aard zijn, heeft W. Schmidt op de *moederrechtelijke* invloed van de agrarische culturen gewezen als een van de factoren die tot het ontstaan van dit verschijnsel zouden hebben bijgedragen.[94] Er zijn echter andere auteurs die beweren dat polyandrie juist meer in *patrilineale* verhoudingen zou voorkomen.[95] De kwestie is, wat men precies onder polyandrie verstaat. Breidt men dit begrip uit tot geoorloofde seksuele relaties van één vrouw met meerdere mannen, dan zal men dit verschijnsel zowel onder patrilineale als matrilineale verhoudingen aantreffen, omdat er geen direct verband tussen polyandrie en verwantschapsstructuur schijnt te bestaan.[96]

Voor missie- en zendingsinstanties is het theoretisch gemakkelijk hun houding tegenover de polygamie in haar diverse verschijningsvormen te bepalen. Praktisch echter bezorgt de polygamie, die zo sterk met de maatschappelijke structuur van de niet-Westerse volken is verbonden, aan deze instanties veel moeilijkheden.[97]

VIII. DE BRUIDSPRIJS

De bruidsprijs is het bedrag (vee, parelsnoeren, hakken, schilden of geld), dat de jonge man (en/of zijn familie) moet betalen aan de familie van zijn bruid met betrekking tot een huwelijkssluiting. In de Engelse literatuur vindt men nog de term 'progeny price': de prijs voor het nageslacht, of 'marriage payment': de betaling bij het huwelijk.[1]

Het bedrag dat de vrouw bij haar huwelijk meekrijgt, noemt men bruidsschat of bruidsgift.[2] De terminologie is evenwel bij de verschillende auteurs niet gelijk; het zou aanbeveling verdienen als hierin overeenstemming werd bereikt.

Over de bruidsprijs in *Indonesië* heeft L. S. van Straten geschreven onder de titel *De Indonesische bruidsschat*[3].

In dit boek, dat als proefschrift aan de faculteit van de rechtsgeleerdheid te Leiden is verschenen, geeft hij een juridische beschouwing over:

1. de bruidsprijs in vaderrechtelijke streken;
2. de bruidsprijs in ouderrechtelijke streken;
3. de invloed van hindoeïsme, islam en christendom op de bruidsprijs;
4. het ingrijpen van de overheid en anderen;
5. de bruidsprijs in de praktijk van de rechtspraak.

In verband met de structuurwijzigingen op maatschappelijk-economisch gebied in de buiten-Europese landen is er vooral in België en Frankrijk een heftige discussie geweest omtrent de wenselijkheid de bruidsprijs in de koloniale gebieden al of niet af te schaffen of althans wettelijk te regelen.

De bruidsprijs hangt samen met een aantal andere *maatschappelijke verhoudingen*. Op de eerste plaats staat hij in verband met het consanguinische gezinstype, waarbij twee families door de betreffende man en vrouw, die met elkaar trouwen, in huwelijksverhouding (connubium) tot elkaar treden. Hij hangt bovendien samen met de unilaterale verwantschapsverhouding, waarbij de ene groep bruidgever en de andere groep bruidnemer wordt; de laatste groep zal een bruidsprijs moeten betalen. De bruidsprijs vindt men dus alleen bij het asymmetrische connubium. Het meest opvallend is de bruidsprijs bij de patrilineale familiegroepering. Hier wordt immers de vrouw door het huwelijk grotendeels uit haar verwantengroep losgemaakt en gaat ze

over tot de verwantengroep van de man. De kinderen behoren vanzelf tot de clan van de man. Zo is het bijv. bij de Toba-Bataks (Noord-Sumatra). Het is begrijpelijk dat de man of zijn familie voor deze aanwinst een bruidsprijs moet betalen. Bij de parentale familiegroepering komt ook wel de bruidsprijs voor, al is hij niet zo hoog als in het eerste geval; ook is hij moeilijker te verklaren. Van de andere kant zijn de rechten van de man op de kinderen bij het parentale huwelijk, vooral bij het matrilokaat, niet zo voor de hand liggend en kan de man juist door de bruidsprijs die hij betaalt, zich meer rechten op de kinderen verzekeren. Om begrijpelijke redenen echter treft men het verschijnsel van de bruidsprijs bij het matrilokaat minder aan. Bij het matrilineale huwelijk blijft de vrouw in haar verwantengroep, maar blijft ook de man meestal in de zijne; de kinderen echter behoren tot de clan van de vrouw. Zo is het bijv. bij de Minangkabauers. Ook dit huwelijk gaat gepaard met geschenkenruil, maar de uitwisseling van geschenken is hier van ondergeschikt belang.[4] Vandaar dat er in de matrilineale gemeenschappen van Indonesië van een eigenlijke bruidsprijs nauwelijks sprake is: o.a. bij de Minangkabauers op Sumatra, bij de Daja's van Landak en Tajan op Borneo, bij de Wemale op Ceram, op de Zuidwester-eilanden, op Lati en Tanimbar[5]. Zelden komt de bruidsprijs voor bij de matrilineale verhoudingen in Afrika; maar deze matrilineale verhoudingen komen niet veelvuldig voor. Men treft ze o.a. bij de Yao in het Nyassaland: de man gaat inwonen bij de ouders van zijn vrouw en de kinderen behoren geheel tot de vrouwelijke groep. De man heeft dan geen verplichtingen tegenover zijn schoonvader. Hij werkt op het land van zijn vrouw. Hij heeft weinig gezag; dit wordt meer uitgeoefend door de oudere broer van de vrouw. Bij de Wamakonde, een matrilineale stam van Tanganjika, bemerkt men een duidelijke tendens naar patrilineale verhoudingen; veelal heeft men het systeem van de bruidsprijs overgenomen, waardoor het matrilokaat in het gedrang komt, want dan wordt de vrouw dienstbaar aan de man die voor haar de bruidsprijs betaalt.[6] Het dorpshoofd vormt natuurlijk een uitzondering; zijn vrouw komt steeds bij hem inwonen; hij moet dan ook aan zijn schoonouders een bruidsprijs betalen.[7]

Gewoonlijk wordt het betalen van de bruidsprijs in Afrika pas dringend, wanneer de man zijn vrouw wil meenemen naar zijn eigen woning. Tevoren woont het jonge gezin bij de ouders

van de vrouw, waar de man voor zijn schoonouders op het land werkt. Nu en dan geeft hij hen een bedrag, maar alleen de volledige afbetaling geeft aan het huwelijk zijn definitief karakter en geeft hem het recht zijn vrouw mee naar zijn eigen hut te brengen.

Het systeem waarbij de bruidsprijs in *vee* betaald wordt, is wel het meest beschreven; men treft het praktisch bij alle veetelende stammen aan.[8] De term voor bruidsprijs is bij vele Bantoestammen 'lobola', in Kiswahili: 'mali'.[9] De bruidsprijs kan echter ook betaald worden in de vorm van hakken, halssnoeren en tegenwoordig in de vorm van arbeid en geld.[10]

A. HET KARAKTER VAN DE BRUIDSPRIJS

1. Voor de kennis van het gewoonterecht en de maatschappelijke verhoudingen is het van belang de zin en betekenis van dit verschijnsel na te gaan. Vroeger beschouwde men het als de prijs de *koopsom* die voor de vrouw werd betaald en lette men hoofdzakelijk op de commerciële waarde; het huwelijk waarbij een bruidsprijs werd bedongen, noemde men dan ook 'koophuwelijk'. Dit was echter een Europese visie op een inheems gebruik. Inderdaad maakten de kostbare voorwerpen, het vee of het geld dat de man voor zijn vrouw moest opbrengen, de indruk van een koopsom. Bovendien gaf de terminologie die bijv. in Indonesië ervoor gebruikt werd, aanleiding tot deze opvatting. Het woord voor bruidsprijs in de verschillende Indonesische talen is veelal verwant met het Indonesische beli, d.w.z. kopen. In vele Afrikaanse talen betekent bruidsprijs letterlijk 'betaling bij het huwelijk'.[11]

De opvatting dat de bruidsprijs samenhangt met het 'koophuwelijk' huldigt o.a. G. A. Wilken; volgens hem zou het vaderrechtelijke huwelijk evolutionistisch uit het moederrechtelijke huwelijk zijn ontstaan. De overgangsvorm zou het z.g. roofhuwelijk zijn. Uit dit roofhuwelijk zou dan het koophuwelijk zich ontwikkeld hebben en de bruidsprijs zou een typisch verschijnsel zijn van de vaderrechtelijke verwantschapsgroep, waarbij de vrouw uit de clan van haar vader wordt losgekocht. In gebieden waar geen clanverband wordt aangetroffen en ouderrechtelijke verwantschap overheerst, zoals op Borneo en Celebes, wordt dan de bruidsprijs verklaard als een survival uit de vaderrechtelijke tijd.[12]

Al heeft de bruidsprijs soms het karakter van een koopsom, toch geeft deze theorie geen voldoende verklaring van de bruidsprijs, want in Indonesië kan de 'gekochte' vrouw in bepaalde omstandigheden zelf het initiatief tot huwelijksontbinding, dus tot het annuleren van de 'koopsom' nemen. Dit is in strijd met het koopkarakter, al moet dan in dit geval, soms zelfs met enige boete, de bruidsprijs aan de man worden terugbetaald.[13] Op Flores bijv. kan de vrouw het huwelijk ontbinden, als de man slecht oppast; zij zal dan de bruidsprijs volledig terugbetalen om zich daardoor het bezit van de kinderen te verzekeren.[14] Ook is de maatschappelijke positie van de vrouw niet zo slecht in Indonesië dat zij aan 'koopwaar' zou herinneren: de man kan zijn vrouw niet zonder meer aan een ander overdoen. De vrouw is er zelfs trots op, als voor haar een hoge bruidsprijs is betaald.[15] Een vrouw voor wie in Oost-Afrika 20 koeien zijn betaald, geniet meer aanzien dan een vrouw voor wie 10 koeien zijn betaald. Bij de Yuroks in Californië wordt de status van een man bepaald door de bruidsprijs die voor zijn moeder destijds werd betaald.[16]

Zeker, ook de man kan het initiatief tot een echtscheiding nemen en dan gaat de vrouw naar haar ouders of familie terug, maar de bruidsprijs krijgt hij dan gewoonlijk niet terug en als zijn scheiding onvoldoende gemotiveerd is, zal hij bovendien nog een boete te betalen hebben. Heeft de vrouw echter de schuld bijv. door overspel, dan wordt de bruidsprijs wel aan de rechtmatige man terugbetaald, namelijk meestal door haar nieuwe minnaar.[17]

Men heeft wel in het *leviraat* een bevestiging van het koopkarakter van de bruidsprijs willen zien; zoals de broer van de overleden man de nalatenschap van zijn broer krijgt, zo zou hem ook zijn vrouw ten deel vallen, omdat zijn broer daarvoor betaald heeft. Maar het leviraat moet men niet zozeer als een recht van de broer van de overleden man op zijn vrouw beschouwen als veel meer een recht van de vrouw om de broer van haar overleden man tot echtgenoot en tot juridische beschermer te nemen. Het is trouwens een recht, waarvan bij voldoende economische zelfstandigheid en als de moeder grotere kinderen heeft, de vrouw dikwijls afstand zal doen.

Tenslotte pleit nog tegen het karakter van de koopsom het feit dat tegenover de bruidsprijs van de kant van de familie van de man dikwijls de bruidsgift staat, die door de familie van de

vrouw aan de bruid wordt meegegeven. Deze kan soms even kostbaar zijn of zelfs kostbaarder dan de eigenlijke bruidsprijs. Bij de patrilineale gemeenschap van de Beloe (Midden-Flores) bijv. krijgt de bruid bij haar huwelijk een bruidsgift mee.[18] Ditzelfde is het geval bij de Baganda in Oeganda.[19]

Vele etnologen hebben bezwaar tegen het gebruik van de term 'bruidsprijs', omdat deze, zoals we reeds bemerkten, te sterk aan een koopsom herinnert.[20] E. E. Evans-Pritchard[21] stelt daarom de term 'bride-wealth' voor. Robert F. Gray[22] wijst er evenwel op dat de term 'price' wel herinnert aan een economische goederenruil, maar dat men daarbij niet moet denken aan een Europese handel, bijv. in vee; ook bij de gewone economische goederenruil bij de schriftloze volken zijn de rechten op de goederen beperkt.

2. In verband met de zojuist besproken wederkerigheid van de geschenken, wordt ook de bruidsprijs zelf als een uiting van de overal voorkomende *geschenkenruil* beschouwd. Bij de alledaagse bezoeken en vooral bij bijzondere plechtigheden geeft men elkaar geschenken. Dit is niet alleen een daad van vriendschap en wellevendheid, maar ook een ceremoniële handeling: men beoogt hiermee een sacraal effect, het overdragen van zegen en geluk, te bereiken. Tot dit doel geeft men soms magischkrachtige geschenken. Zo kunnen we wijzen op de 'oelos'-schenkingen bij de Toba-Bataks op Noord-Sumatra. De 'oelos' is een doek die als symbool van zegen-overdracht geschonken wordt; de moeder van de bruid zal bijv. bij een bezoek haar zulk een doek omhangen om haar daardoor sahala (zegen) niet alleen te wensen, maar ook te verlenen bij haar zwangerschap. Enige gelijkenis vinden we in de profetische roeping van Eliseus: 'Elias ging naar hem toe en wierp hem zijn mantel om' (3 Kon. 19:19); toen voelde Eliseus de kracht van Elias over zich komen.

Op Nias schenkt degene die een feest geeft, aan elke gast een goudkorreltje met de bedoeling daarbij zijn eheha (mana) aan de gasten over te dragen, d.w.z. hen van zijn levenskracht en sterkte te schenken. Het zou dan ook een belediging aan de gastheer zijn deze geschenken te weigeren. Zowel de bruidsprijs als de bruidsgift passen in het kader van deze magische geschenkenruil.[23]

F. v. Wouden[24] plaatst de bruidsprijs eveneens in het kader van de gebruikelijke geschenkenruil; wel wordt hij in een pa-

trilokale huwelijksvorm geaccentueerd en bij matrilineaat en matrilokaat verzwakt.[25] Het is vooral F. van Ossenbruggen[26] die het *magisch* element van de bruidsprijs naar voren heeft gebracht. Het past in de Indonesische gedachtengang dat het magisch evenwicht (in lichamelijk, maatschappelijk en godsdienstig opzicht, want deze aspecten zijn om de totalitaire geesteshouding van de schriftloze volken met elkaar verbonden) gestoord wordt, wanneer een vrouw haar familie verlaat en een seksuele verhouding aangaat met een andere verwantengroep. Deze evenwichtsverstoring kan door geschenken worden hersteld. Het zijn daarom ook, zelfs al is het geldgebruik in het economisch leven al in gebruik, gewoonlijk magische voorwerpen die als bruidsprijs gegeven worden. J. C. Vergouwen[27] meent dat de bruidsprijs, althans bij de Bataks, geen magisch karakter zou dragen, maar F. van Ossenbruggen[28] merkt terecht op: 'De term piso (dat mes of sabel betekent en dat het geschenk is dat de bruidnemersgroep, de boroe, aan haar bruidgeversgroep, de hoelahoela, geeft – P. Greg.) had hem reeds op de magische natuur van de boroegeschenken kunnen wijzen; maar verder werd uit het oog verloren dat vee, goud, sieraden, rijst, muntstukken en zo meer, waarin de bruidsschat thans wordt voldaan, allemaal magische zaken zijn; dat elk geschenk als zodanig magischverbindend werkt.' Door de verstoring van het evenwicht, die een gevolg zou zijn van een huwelijkssluiting, dreigt er gevaar voor de gemeenschap; dit gevaar wordt door de geschenken afgeweerd. Zou men de bruidsprijs niet betalen, dan zou het jonge gezin door ongeluk worden getroffen; vandaar de opvatting van de West-Toradja's op Celebes, dat de kinderen die uit een huwelijk zonder bruidsprijs worden geboren, idioot zullen zijn.[29] Op Borneo schijnt vooral het tegengeschenk van de familie van de vrouw een magische betekenis te hebben: herstel van het magisch evenwicht, neutralisering van de magische invloed op de familie van de man, uitgaande van zijn aanraking van de vrouw.[30] Ook L. Adam geeft in *De autonomie van het Indonesisch dorp*[31] de magische verklaring van de bruidsprijs.

In Afrika bemerkt men, zeker aanvankelijk, nog een magische reserve tussen de familiegroepen die met elkander in huwelijksbetrekking zijn getreden. Bij de Ngoni in Zuidoost-Afrika mogen de verwanten van de man na zijn huwelijk zijn vrouw niet meer met haar vroegere naam noemen; ze geven haar daarom

een nieuwe naam die echter niet door haar eigen verwanten mag worden gebruikt. Tussen beide familiegroepen ontstaan blijkbaar door een huwelijkssluiting bepaalde taboes. Door geschenken kan deze magische huiver voor een vertrouwelijke omgang worden weggenomen.[32]

3. De meeste etnologen wijzen bij de behandeling van de bruidsprijs op de juridische gevolgen van dit systeem en met name op het *recht op de kinderen*, dat door de betaling van de bruidsprijs wordt verkregen.[33] B. ter Haar [34] schrijft dat op Midden-Celebes de bruidsprijs soms nog betaald wordt, als er kinderen zijn geboren, maar de vader sterft. De reden hiervan is dat de bruidsprijs aan de man evenveel recht op de kinderen geeft als aan de moeder. Als de man gestorven is, dreigt het gevaar dat de weduwe hertrouwt. Daarom betalen de familieleden van de man nog gauw de bruidsprijs, want als de weduwe zou hertrouwen en de tweede echtgenoot zou onmiddellijk de volle bruidsprijs betalen, zou hij daardoor ook recht krijgen op de kinderen van de overleden vader. Bij stammen met niet-patrilineale familiestructuur, vooral als er matrilokaat bestaat, schijnt de bruidsprijs dus inderdaad de betekenis te hebben dat ook aan de man en zijn familie zekere rechten op de kinderen worden verleend. Op Noordoost-Nieuw-Guinea moet de bruidsprijs nog na de dood van de vrouw betaald worden; in dit geval is hij zelfs hoger dan normaal wegens de dood van de vrouw. Haar broers of de zoon van haar oudste broer nemen het bedrag in ontvangst. Bij deze stammen bestaat patrilineaat en patrilokaat.[35]

In Afrika wordt de status van de kinderen mede bepaald door het feit of de bruidsprijs al voor hen betaald is. Een Afrikaan trouwt immers om een nageslacht te krijgen. Bij patrilineale verwantschapsverhoudingen vertegenwoordigen dochters een kapitaal (omdat men er een bruidsprijs voor krijgt), maar nog waardevoller is dat zonen het geslacht voortzetten. Als de vrouw kinderloos blijft, moeten haar ouders ofwel de bruidsprijs geheel of gedeeltelijk terugbetalen ofwel een tweede vrouw ter beschikking stellen. Als de man bij zijn huwelijkssluiting geen voldoende bruidsprijs heeft kunnen betalen, worden zijn kinderen opgeëist door de verwanten van zijn vrouw. Bij meerdere stammen heeft de vader van de vrouw het recht de bruidsprijs op te eisen, die hij voor zijn dochters ontvangt, als hij de bruidsprijs voor zijn eigen vrouw nog niet betaald heeft.[36] Bij de Baganda

(Oeganda) behoren de kinderen tot de clan van de vader; het derde kind behoort echter tot de clan van de moeder, totdat de vader of zijn clan dit door een aparte betaling heeft teruggekocht.[37] Bij de Nyamwezi in Tanganjika heeft men twee huwelijksvormen: bij de ene vorm wordt een bruidsprijs betaald en behoren de kinderen tot de verwantengroep van de vader; bij de andere vorm wordt geen bruidsprijs betaald en behoren de kinderen tot de verwantengroep van de moeder.[38] Bij de Zoeloes wordt een kinderloos gestorven vrouw gewoonlijk vervangen door haar zuster; anders wordt de bruidsprijs, die hier in vee bestaat, teruggegeven.[39] Bij de stammen van het Westelijk Congo-gebied tenslotte is het avunculaat sterk ontwikkeld. Een man kan echter door de betaling van een hoge bruidsprijs verhinderen dat zijn kinderen, als ze de puberteitsjaren hebben bereikt, bij hun oom (moedersbroer) gaan wonen.[40] Uit al deze voorbeelden menen we wel de conclusie te mogen trekken dat er tussen de bruidsprijs en het recht op de kinderen ongetwijfeld verband bestaat.

Nog een sprekend voorbeeld geeft R. Linton[41] van de Sakalava op Madagascar. Hier is de bruidsprijs betrekkelijk hoog, soms 10-12 stuks vee. Bij scheiding kan de familie van de man noch de bruidsprijs terugeisen noch een andere vrouw ervoor in de plaats opeisen. Een gescheiden vrouw kan echter niet hertrouwen zonder verlof van haar eerste man. Deze geeft de vergunning pas, nadat hij met de nieuwe echtgenoot overeen gekomen is dat hij de eerste (maximaal drie) kinderen zal krijgen die uit deze nieuwe huwelijksverbinding zullen worden geboren. De ontvangst van deze kinderen betekent een zekere terugbetaling van de verloren bruidsprijs en deze kinderen hebben dezelfde wettelijke en sociale positie in het gezin als de kinderen die uit het huwelijk van de man zelf zijn geboren; er wordt geen onderscheid gemaakt. De kinderen komen bij hem na de lactatieperiode. Over het algemeen zal in Afrika bij de ontbinding van het huwelijk de bruidsprijs terugbetaald moeten worden; maar de uit het huwelijk geboren kinderen worden bij de terugbetaling gewoonlijk in mindering gebracht.[42]

4. Vele etnologen zien de bruidsprijs die betaald wordt, als een *compensatie* aan de familie van de vrouw, waarin ze als meisje is geboren en opgevoed, voor het verlies dat deze door het uithuwelijken van het meisje ondergaat. R. Linton[43] beschouwt het als de voornaamste functie van de bruidsprijs (naast de

overdracht van de kinderen): dat de familie van de vrouw een zekere vergoeding ontvangt voor het verlies van de diensten die deze vrouw binnen haar eigen familie zou kunnen bewijzen. B. Vroklage[44] noemt de bruidsprijs eveneens een compensatie voor de zorgen aan de opvoeding van het meisje besteed, dat immers na haar huwelijk overgaat in de groep van de man. In Basoetoland drijven op de dag van het huwelijk jonge mannen een aantal runderen naar de kraal van de bruid. Aan de ingang van de kraal worden deze echter telkens door vrouwen van de bruidsgroep met stokken en luid geschreeuw teruggedreven: het is een symbolisch protest tegen het afstand doen van de bruid, dat met de ontvangst van de bruidsprijs verbonden is.[45]

5. Meerdere etnologen raken zeker de kern van de zaak, als ze de voornaamste betekenis van de bruidsprijs zien in de *bezegeling van de verbinding* die twee clans bij een huwelijkssluiting met elkaar aangaan. Beide clans zijn exogame groepen; voor het uithuwelijken van een meisje treden zij daarom in verbinding met een andere clan. Dit is allereerst een aangelegenheid van paternale zorg van een vader over zijn eigen dochters, maar ook een aangelegenheid van de groep. De clan-oudsten worden daarin betrokken. De clan van het meisje eist waarborgen dat de man, aan wie het meisje als vrouw wordt toevertrouwd, haar op prijs stelt en haar niet onheus zal behandelen, maar voor haar zal werken. De clan van de bruidegom verlangt uiterlijke bewijzen, dat de clan van het meisje haar blijvend heeft afgestaan en dit bewijs wordt gegeven, als de vader de bruidsprijs heeft aanvaard. De bruidsprijs is dus het zegel op het blijvend en wettelijk karakter van het inheemse huwelijk.[46] Dit is een functie van de bruidsprijs die ook voor de onverbreekbaarheid van het christelijk huwelijk haar betekenis heeft.[47] We komen er later op terug.

6. Bij meerdere stammen schijnt de bruidsprijs ook een *economisch* aspect te hebben. A. Hueting[48] wijst erop dat op Halmaheira (Molukken) de bruidsprijs aan de familie van de man, behalve het recht op de kinderen, ook een zeker recht verleent op de produkten van de aanplantingen van de familie van de vrouw. De uitwisseling van een vrouw tegen een bruidsprijs brengt een band tussen de betreffende twee families tot stand.[49] Hierdoor worden niet alleen conflicten tussen beide groepen vermeden, maar vindt er ook gemakkelijker een ruilhandel plaats van diverse produkten. Robert F. Gray[50] beschrijft deze gewoonte van

de Sonjo, een Bantoe-stam in Noord Tanganjika; hij toont aan dat de bruidsprijs hier evenals bij andere Afrikaanse stammen een economisch aspect heeft en met de goederenruil is verbonden.[51]

Dit economisch karakter komt steeds meer op de voorgrond, als de Westerse geldhuishouding een primitieve gemeenschap binnendringt en ook de bruidsprijs in een bepaalde geldswaarde wordt omgezet. Aanvankelijk bestond hij hoofdzakelijk uit niet-commerciële goederen, want zelfs het overgedragen vee is op de eerste plaats een symbool van de vruchtbaarheid. In zekere zin heeft een bruidsprijs altijd een economische betekenis, omdat de ene groep zijn vrouwen, die waardevolle arbeidskrachten zijn, afstaat aan de andere groep. Wanneer hier bij een asymmetrische huwelijksbetrekking door de andere groep geen vrouwen mogen worden teruggegeven, ligt het bij het primitieve ruilverkeer voor de hand dat een andere tegenprestatie wordt geleverd, nl. de bruidsprijs. Richard F. Salisbury[52] heeft hierop geattendeerd en dit geïllustreerd door de gewoonten bij de Siane (in het oostelijk hooggebergte van Nieuw-Guinea), waar het huwelijkssysteem samenhangt met het politieke en sociale stelsel. Er heeft een uitwisseling van vrouwen plaats in het asymmetrisch connubium, maar ook van macht en rijkdom. De goederen zullen vooral een sacraal karakter dragen en in omgekeerde richting gaan als de vrouwen die uitgehuwelijkt worden.

Th. Theuws[53] schrijft van de Loeba's in het Congo-gebied: 'De bruidsprijs heeft zeker een economische betekenis. De dingen die gevraagd en gegeven worden, hebben een economische waarde. Dit vernietigt natuurlijk zijn betekenis van "rechtstitel" niet. De bruidsprijs is op de eerste plaats "titre de mariage", tastbare uitdrukking van de overeenkomst, gesloten tussen twee personen en de respektievelijke groepen waarin zij bestaan, om in een wettig huwelijk samen te leven. Maar de feitelijke economische waarde der goederen dreigt de eigenlijke betekenis te overschaduwen. Men vergeet de eigenlijke funktie van de bruidsprijs en laat zich door de economische kant van de zaak op sleeptouw nemen; het geweer moet van zulke of zulke makelij zijn; nieuwe gebruiksvoorwerpen of voorwerpen die een zeker aanzien verschaffen, een zonnehelm en dgl. worden geëist. Het geweer vooral heeft een hoge ruilwaarde. Het is een gebruiksvoorwerp dat voor elke man een begerenswaardig goed voorstelt. Een geweer heeft niet alleen een uitgesproken prak-

tisch nut, het is een symbool... Iemands persoonlijkheid groeit in het bezit van een geweer, hij drukt in dat bezit zijn maatschappelijke standing uit.'

Deze commerciële waarde van de meisjes wordt bij de Westers beïnvloede stammen in Afrika al zó sterk benadrukt dat de bruidsprijs abnormaal hoog wordt opgevoerd. In 1948 bedroeg de bruidsprijs in Yaoende (Kameroen) 30.000 frs plus 5 geiten en de gebruikelijke geschenken; in 1949 werd hij genoteerd voor 40.000 frs plus 30 geiten; nog in datzelfde jaar steeg hij tot 50.000 frs en 20 geiten en in 1950 tot 100.000 frs, waarbij men moet bedenken dat de franc van Kameroen de dubbele waarde had van de Franse franc.[54] H. Th. Fischer[55] schrijft: 'Het valt niet te ontkennen dat het magisch karakter van de bruidsschat in Indonesië hoe langer hoe meer op de achtergrond raakt, terwijl het koopkarakter steeds sterker naar voren komt. Dit vindt, onder meer, zijn oorzaak in de behandeling van huwelijksgeschillen voor de lagere, maar toch Europees georiënteerde rechtbanken, die in bruidsschatskwesties deze giften in geld waarderen.' Vandaar dat de civiele rechtbanken in de Engelse mandaatsgebieden buiten de geschillen over de bruidsprijs wilden blijven. Zij verwezen deze naar de inheemse rechtspraak. Maar ook deze ondergaat de structuurwijziging in de autochtone samenleving. In Melanesië betaalde men tot voor enige jaren 5 schilden als bruidsprijs voor een vrouw; deze vertegenwoordigden geen commerciële waarde, maar waren een bewijsstuk van het geldige wettelijke huwelijk. Wanneer echter in plaats van deze schilden nu geld wordt betaald, zal het karakter van de bruidsprijs onwillekeurig gaan veranderen in een bepaalde geldswaarde.[56]

B. DE GROOTTE VAN DE BRUIDSPRIJS

Vooraf zij opgemerkt dat het niet altijd nodig is dat de bruidsprijs al op de huwelijksdag betaald is. Er schijnen echter stammen te zijn, waar hij wel vóór het huwelijk betaald moet zijn, o.a. bij de Baganda (Oeganda).[57] Van de Gisoe, een Bantoestam in Oeganda, wordt evenwel uitdrukkelijk gezegd dat de bruidsprijs in termijnen voldaan wordt, zodat de pasgetrouwde man in de eerste jaren van zijn huwelijk bij zijn schoonvader in de schuld staat.[58] Dit is dikwijls het geval. Meestal wordt bij de besprekingen voor de verloving de grootte van de bruidsprijs

vastgelegd en wordt het eerste gedeelte al vóór de huwelijkssluiting uitbetaald. Gewoonlijk zorgt men er wel voor dat de betaling voldaan is als het eerste kind geboren wordt, omdat immers veelal de rechten op het kind door de bruidsprijs worden vastgelegd.[59] Maar het komt vaak voor dat de betaling nog na de geboorte van de kinderen voldaan wordt. In sommige gedeelten van Afrika betaalt de man het laatste gedeelte pas, als hij zelf de bruidsprijs voor zijn eigen dochters in ontvangst heeft genomen.[60] Is de man nalatig in de afbetaling van de bruidsprijs, dan zal hij zich in een min of meer ondergeschikte positie bevinden, niet zozeer tegenover zijn eigen vrouw als wel tegenover haar mannelijke verwanten, en zullen de kinderen tot de familie van de vrouw gaan behoren. Als er wel eens afgesproken wordt om niets te betalen, dan is het vooral om deze reden, want dan krijgt de familie van de vrouw recht op de kinderen. Dan kunnen zij moeders familie voortzetten voor het geval deze dreigt uit te sterven.[61]

De grootte van de bruidsprijs wordt niet bepaald door bijv. de uiterlijke schoonheid van de vrouw, maar verschilt bijna overal naar gelang haar *stand*. 'Zelfs daar, waar overigens van een indeling in standen weinig te merken is, mogen eenvoudige lieden niet een hogere bruidsschat betalen en ontvangen dan voor hen is vastgesteld; dat is ongeoorloofde inbreuk op de rechten van de aanzienlijken; de rust van de gemeenschap komt daardoor in gevaar. Veelal hangt het bedrag van de bruidsschat af van de grootte van de bruidsschat welke indertijd voor de moeder van het meisje is betaald. Steeds is de bruidsschat voor een maagd hoger dan die voor een gescheiden vrouw of weduwe.[62] Bij de Gisoe (Oeganda) bestaat het volgende gezegde: 'Een arm man trouwt geen dochter van een sibbe-hoofd.' De sociale en economische omstandigheden van de familie van de bruid moeten ongeveer gelijk zijn aan die van de bruidegom; anders krijgt men maar moeilijkheden.[63] Bij de West-Toradja's is de bruidsprijs voor een vrouw die de tweede keer trouwt, gewoonlijk de helft van de eerste bruidsprijs.[64] Bij een asymmetrische huwelijksverhouding is, zoals we zagen, meestal bepaald in welke groep de bruid gezocht dient te worden; zo is dit bijv. geregeld bij de Bataks, in de Molukken en bij de Timorgroep. Wanneer men echter afwijkt van de gevestigde huwelijksbetrekkingen en door zijn bruidskeuze een nieuwe aanverwantenrelatie schept, zal men een hogere bruidsprijs moeten betalen dan gewoonlijk.

Bij de Toradja's was de bruidsprijs hoger, wanneer de man tegen de gewone regel in, zijn vrouw mee naar zijn eigen dorp wilde nemen, want er is hier matrilokaat.[65]

Schaking kan de grootte van de bruidsprijs drukken. Om de bruidsprijs te verminderen, wordt met goedvinden van het meisje soms een schaking op touw gezet. Wordt echter een meisje met geweld en tegen haar wil geschaakt, dan wordt de bruidsprijs gewoonlijk zelfs verhoogd.[66]

De bruidsprijs is meestal het hoogst bij de stammen met *veeteelt*. Men treft ook hier wel een ruilhuwelijk; bij de Toengoezen heeft dit zelfs de voorkeur[67], maar meestal is het toch een asymmetrische huwelijksbetrekking. De bevoordeelde sibbe moet dan voor de bruid een hoge bruidsprijs betalen: bij de Jakoeten ongeveer 16 rendieren; bij de Samojeden 10-150 rendieren; bij de Kirgiezen 40-120 schapen of 7-47 runderen; bij de Oost-Jaken ca. 100 rendieren; bij de Arabieren van Petraea 5-20 kamelen; bij de Galla's in Ethiopië 10-150 melkkoeien. De bruid krijgt gewoonlijk ook een bruidsgift mee, die echter meestal lager is dan de bruidsprijs.[68] Bij de Bagogo's op de Philippijnen geeft de vader van de bruid als tegengeschenk de helft van de bruidsprijs terug om 'zijn dochter niet als slavin te verkopen.[69]

Ook bij deze stammen komt *schaking* voor, hetzij om de hoge bruidsprijs te omzeilen of omdat de vader geen toestemming voor het huwelijk geeft. Men treft deze vorm van roofhuwelijk aan bij de Turko-Tartaren, Indo-Europese en Semietische volken. Het geschiedt gewoonlijk met goedvinden van de bruid. Bij de Turko-Tartaren ontvangt de jongen het erewoord en een doek van het meisje als teken van instemming; dan verschijnt hij 's nachts met zijn makker aan de joerte van zijn toekomstige bruid; deze sluipt naar buiten en wordt op het paard van de bruidegom ontvoerd naar de tent van zijn moeder. Naderhand komt dan wel de toestemming tot het huwelijk.[70]

Om de grootte van de bruidsprijs te reduceren komt bij vele stammen het *dienhuwelijk* voor. Bij de agrarische stammen in Tanganjika bijv. is dit verschijnsel vrij algemeen: de jonge man verricht dan werkzaamheden voor zijn schoonvader. Men treft het evenwel ook bij culturen met veeteelt.[71] Bij de Korjaken kan de diensttijd van een half jaar tot drie jaar duren, waarbij de bruidegom dikwijls zwaar werk moet doen, slecht voedsel krijgt en veel vernedering moet ondergaan om hierdoor zijn liefde voor het meisje te tonen. W. Schmidt verklaart het dienhuwelijk bij

deze culturen als een survival van matrilokale verhoudingen uit een periode van moederrechtelijke landbouw. Dit is twijfelachtig; de verklaring dat het dienhuwelijk wordt toegepast om de bruidsprijs te drukken, ligt meer voor de hand. Omdat de bruidsprijs voor een meisje van een arme familie uit de aard van de zaak veel geringer is, heeft er bijv. bij de Tsjoektsjen bij een huwelijk tussen een rijke bruidegom en een arm meisje dan ook geen diensttijd plaats.[72]

Terwijl bij de landbouwculturen de bruidsprijs dikwijls in de sfeer van de magische geschenkenruil gelegen is (vgl. blz. 168 e.v.) draagt de bruidsprijs bij de nomadische veetelers meer het karakter van rijkdom en aanzien.

Tegenwoordig wordt de bruidsprijs om geheel nieuwe motieven verhoogd. De grootte ervan wordt mede bepaald door de *ontwikkeling* die de bruid heeft genoten, de middelbare school heeft bezocht, het diploma als onderwijzeres heeft behaald, enz. Deze verhoging wordt niet alleen beschouwd als een restitutie voor de aan haar bestede kosten, maar ook als een economische investering die rente oplevert: de jonge vrouw kan na haar huwelijk nog bijverdienen in een school of ziekenhuis.[73]

Wanneer de jongen een Westerse opvoeding heeft genoten, waardeert hij deze eveneens in zijn toekomstige vrouw en is hij bereid dit in de grootte van de bruidsprijs tot uiting te brengen.

C. WIE DRAGEN BIJ TOT DE BRUIDSPRIJS EN WIE ONTVANGEN HEM?

Welke personen bijdragen tot de bruidsprijs en wie deze ontvangen, hangt samen met de structuur van de verwantschapsverhoudingen. Soms moet de bruidegom zelf het verschuldigde bedrag bijeenbrengen, soms zorgen hiervoor de ouders of de mannelijke (vooral oudere) familieleden of een grotere groep van verwanten van de bruidegom.[74] In geheel Midden-Celebes bestaat het gebruik dat niet de bruidegom zelf, maar zijn bloedverwanten de bruidsprijs bij elkaar brengen. Enkele van zijn naaste familieleden belasten zich met de collecte; ook bij verdere en soms veraf-wonende bloedverwanten gaat men rond om hiervoor een bijdrage te vragen. Zij die aan zulk een bruidsprijs hebben bijgedragen, onthouden dit goed. Wanneer namelijk een zoon van hen trouwt, gaat men allereerst bijdragen vragen bij hen, tot wier bruidsprijs men zelf destijds heeft bijgedragen.

Wanneer men dan niet minstens een evengroot bedrag geeft, wordt men hierover aangesproken. Door dit gebruik behoeft een jonge man zijn huwelijk niet gemakkelijk uit te stellen vanwege de te betalen bruidsprijs. Zijn vader heeft immers al bij tal van huwelijken tot de bruidsprijs bijgedragen en er zijn dus 'adressen' genoeg waar men kan aankloppen.

De bruidsprijs wordt normaal afgedragen aan de vader van de bruid. Deze verdeelt hem meestal onder degenen die destijds tot zijn bruidsprijs hebben bijgedragen en bij wie hij dus in de schuld staat. De familie van de moeder heeft er dus gewoonlijk geen recht op, ofschoon de jonge man soms, bijv. bij de Toradja's, wel introuwt in de woning van zijn schoonmoeder.[75] Bij de West-Toradja's mag de vader de bruidsprijs voor zijn jongste dochter, die even hoog is als voor zijn oudste dochter (de bruidsprijs voor de andere dochters is lager), voor zich houden.[76] In Noordoost Nieuw-Guinea helpen familieleden en vrienden van de vader van de bruidegom om de benodigde bruidsprijs voor zijn zoon bijeen te brengen; evenwel doen dit alleen clangenoten van de vader. De grote schelpringen die aldus bijeengebracht worden, moeten later teruggegeven worden, want ze moeten in de familie blijven.[77]

Bij de zuidelijke Bantoe-stammen van Afrika geeft de sibbe van de bruidegom de bruidsprijs aan de sibbe van de bruid. Deze wordt gedeeltelijk overhandigd aan de vader, gedeeltelijk aan de broer van de moeder van de bruid. Zo gaat bijv. bij de Sotho (een patrilineale stam van Zuidoost-Afrika) een gedeelte van de kudde die men voor het uithuwelijken van een meisje heeft ontvangen, naar de broer van de moeder van de bruid (ditsoa). Als een van de zonen of dochters van zijn zuster ziek is, moet hij als moedersbroer uit deze ditsoa-kudde een dier offeren aan de vrouwelijke vooroudergeesten. Ook als een zoon van zijn zuster wil trouwen, mag deze jonge man naar deze oom gaan om runderen voor zijn bruidsprijs te krijgen; deze worden genomen uit diens ditsoa-kudde. Bij de Wahehe (Oost-Afrika) ontvangt de moeder van de bruid een derde van het vee dat voor haar dochter wordt betaald. Van de andere kant moet zij een derde van de bruidsprijs bijdragen die haar zoon voor zijn toekomstige vrouw nodig heeft. Soms neemt hier moedersbroer deze verplichting over.[78] Bij de Gisoe (Oeganda) krijgt de vader van de bruid de bruidsprijs, omdat hij allereerst voor de bruidsprijs voor het huwelijk van zijn zoon moet opkomen. Een man-

nelijke geit moet de bruidegom echter schenken aan moedersbroer van de bruid als een 'erkenning van moeders part bij de geboorte en opvoeding van het meisje.[79]

Bij de Swazi (Zuidoost-Afrika) zal de man bij zijn huwelijkssluiting minstens één koe aan zijn schoonmoeder cadeau doen. Het dier wordt 'afdrogen van tranen' genoemd, omdat het in zekere zin een restitutie is voor het verlies van haar dochter. De koe blijft het eigendom van de moeder; haar man kan er geen recht op laten gelden. De vrouw vererft het beest aan haar jongste zoon.[80] Bij de Lozi en de Zoeloe hebben vader en moeder ieder recht op de helft van de bruidsprijs voor hun dochter.[81] Bij de Nuer (Niloten) ontvangen niet alleen vader en moeder een gedeelte van de bruidsprijs voor hun dochter, maar ook hun beider familieleden en zelfs de broers en halfbroers van de bruid.[82] Bij een ideaal huwelijk bedraagt de bruidsprijs dan ook circa 40 koeien.[83]

D. DE GEWOONTERECHTELIJKE GEVOLGEN VAN DE BRUIDSPRIJS

Bij de patrilineale verwantschapsverhoudingen gaat mede door de betaling van de bruidsprijs de vrouw over in de verwantschap van de man; de familie van de vrouw heeft geen recht meer op de kinderen. De vrouw krijgt gewoonlijk geen erfenis van haar vader, maar deze erfenis is eventueel al vervangen door de bruidsgift die zij bij haar huwelijkssluiting heeft meegekregen.[84]

Bij de niet-patrilineale verwantschap geeft de bruidsprijs die de man opbrengt, hem ook zekere rechten op zijn kinderen, zo o.a. bij de West-Toradja's. Hier behoeft de man dan ook nog slechts de helft van de bruidsprijs te betalen, als de vrouw kinderloos sterft en de bruidsprijs bij haar dood nog niet voor haar voldaan is. Sterft daarentegen de man en laat hij kinderen na, dan zullen zijn bloedverwanten toch nog de bruidsprijs die hij nog niet voldaan heeft, afbetalen. Hun bedoeling daarbij is daardoor nog enige rechten op de kinderen te verkrijgen.[85] In Noordoost Nieuw-Guinea wordt een gedeelte van de bruidsprijs al vóór de huwelijkssluiting betaald. Maar zolang de bruidsprijs niet geheel voldaan is, kan adatrechtelijk het meisje of de getrouwde vrouw nog door haar familie teruggehaald worden.[86]

Bij de meeste Afrikaanse stammen en wellicht ook in andere gebieden ligt volgens het inheemse gewoonterecht het *wezen van de huwelijksovereenkomst* wel in de betaling van de bruidsprijs. In Zuid-Afrika staan de jonge vrouwen erop formeel een huwelijk te sluiten, niet alleen vanwege het prestige, maar ook om de huwelijksverbinding daardoor te bestendigen. Dit gebeurt namelijk door de overhandiging van de bruidsprijs. J. F. Holleman[87] vertelt dat welopgevoede jonge vrouwen (zoals verpleegsters, onderwijzeressen) er niet voor terugschrikken uit hun eigen spaarpot het geld aan hun verloofden beschikbaar te stellen, opdat deze formeel aan de verplichting van de lobola (bruidsprijs) kunnen voldoen! Wegens deze gevolgen die inherent zijn aan de bruidsprijs, gebruiken de missionarissen en zendelingen de betaling ervan als norm, wanneer ze de geldigheid van een autochtoon huwelijk moeten beoordelen. Is er nog geen bruidsprijs betaald, dan wordt het huwelijk nog als niet gesloten beschouwd. Is er een gedeelte betaald, dan is de geldigheid twijfelachtig. Als de hele bruidsprijs is betaald, beschouwen ze het huwelijk als geldig. Aan de instemming (consensus) van de bruid behoeft men meestal niet te twijfelen, want door symbolische riten bij de huwelijkssluiting, bijv. het aannemen van een kom palmwijn uit de handen van de bruidegom, of door tekenen van genegenheid in de hut van het jonge paar geeft de bruid duidelijk haar vrijwillige instemming wat betreft de huwelijksregeling te kennen. De ontbinding van het huwelijk heeft volgens het inheemse gewoonterecht dan ook logisch plaats door de teruggave van de bruidsprijs.[88]

In *Oeganda* heeft het centrale recht van het Engelse protectoraat de bruidsprijs niet in het rechtssysteem opgenomen; wel is er bepaald dat het districtshoofd beslissingen kan nemen over het al of niet terugbetalen van de bruidsprijs. Deze inheemse bestuursambtenaar heeft echter geen zeggingsmacht over de huwelijken die volgens het centraal recht zijn gesloten. Voor geschillen over de bruidsprijs moet men dus allereerst bij het districtshoofd zijn, dat volgens het autochtone gewoonterecht recht spreekt. In de praktijk kan echter een vader zijn dochter mee naar huis nemen, als hij aan haar man de voor haar ontvangen runderen teruggeeft.[89]

Voor een verschijnsel dat de indruk wekte alsof de vrouw voor een koopprijs werd verkocht, konden deze Westerse instanties, die vanuit christelijke beginselen werkten, aanvankelijk – en soms nu nog – weinig waardering vinden. Een missionaris van Kameroen gaf enkele jaren geleden omtrent de bruidsprijs als zijn mening te kennen: 'supprimer purement et simplement cette institution!' en als rechtvaardiging voegde hij eraan toe: 'il s'agit de la suppression de l'esclavage, ni plus ni moins, et tout le reste nous semble du verbage!' Deze laatste woorden zijn wel gericht tot de etnologen! Want bij hun studie van de niet-Westerse sociologie hebben zij op vele voordelen gewezen die aan de betaling van een bruidsprijs zijn verbonden, o.a. dat een huwelijk gewoonterechtelijk geconsolideerd en gelegitimeerd wordt; zou men geen bruidsprijs moeten betalen, dan zal men ook gemakkelijk een huwelijksverbintenis wederom opgeven, zich van zijn vrouw scheiden en een andere trouwen. De Engelse etnoloog Br. Malinowski[90] heeft eens geschreven: 'Hadden de missionarissen begrepen dat het overhandigen van een bruidsprijs geen economische transactie betekent en niet als functie heeft om de vrouw als een stuk vee aan de man uit te leveren, dan zouden ze zeker niet de zware fout hebben begaan om deze te verbieden, want daardoor hebben ze een ongunstige invloed uitgeoefend op het huwelijk en de familie van de ingeboren bevolking.'

Van de andere kant heeft een te hoge bruidsprijs ongetwijfeld immorele gevolgen: de jongeman kan pas laat zich een bruid verwerven en hierdoor komen de meisjes te laat aan de man. Volgens J. F. Holleman[91] worden in de stedelijke gebieden van Zuid-Afrika ca. 40-60% van de kinderen buiten formeel-erkend huwelijksverband geboren. De jonge man moet voor de bruidsprijs 80-150 pond opbrengen; bij zijn kleine loon moet hij hiervoor te lang sparen. Toen vroeger de bruidsprijs in vee bestond, kwam zijn familie hiervoor op. Nu de bruidsprijs in geld bestaat en hij zelf als arbeider gaat verdienen, moet hij zelf het bedrag sparen. Zo liepen er vroeger onder het Nederlands bestuur in Indonesië op het eiland Nias (ten westen van Sumatra) vanwege de te hoge bruidsprijs nog vele ongehuwde vrouwen van boven de 30 jaar in de kampongs rond, hetgeen tot algemene verleiding strekte. De Nederlandse regering heeft toen in 1911

in samenwerking met de volkshoofden en de zendingsinstanties een lager bedrag vastgesteld. E. Schröder[92], de beste kenner van Nias, was tegen vaststelling van de bruidsprijs, omdat het probleem te gecompliceerd was. Dwang zou in de praktijk zeker weinig resultaten opleveren. Zo schijnt het ook geweest te zijn bij de Bataks (Noord-Sumatra), waar de Nederlands-Indische regering de bruidsprijs op f 30,— vaststelde. Gewoonlijk bedroeg hier de bruidsprijs f 100,—; voor radja-dochters kon deze bij de Toba-Bataks tot f 1000,— en meer oplopen.[93]

Inmenging van regering en zending met betrekking tot de bruidsprijs in Indonesië is bekend o.a. van de Bataklanden, Nias, Zuid-Sumatra, de Molukken, Nieuw Guinea, Bali en Lombok.[94]

In sommige Franse koloniën in Afrika is de bruidsprijs onder bepaalde omstandigheden door de regering zelfs afgeschaft en in België was er vóór de onafhankelijkheid van het Congo-gebied een heftige discussie omtrent de vraag welk standpunt de koloniale regering in deze moeilijke kwestie diende in te nemen.[95] Omstreeks 1934 heeft de radja van Amarassi (onderafdeling van Kupang, Timor) nog de bruidsprijs sterk verlaagd, omdat er toen bijna geen wettig huwelijk meer tot stand kwam; niemand kon de gebruikelijke f 150,— betalen. Hij heeft de bruidsprijs op f 50,— en enkele jaren daarna op f 25,— gesteld. De meer ontwikkelden en Westers georiënteerden hebben een begrijpelijke tegenzin tegen betaling van de bruidsprijs; door de christelijke invloed wordt de waarde en de emancipatie van de vrouw bevorderd, zodat de bruidsprijs steeds meer zijn oorspronkelijke sociaal-economische betekenis dreigt te verliezen en alleen nog een symbolisch karakter zal behouden.[96]

In Afrika zijn eveneens meerdere geëvolueerde Afrikanen voor afschaffing van de bruidsprijs. Op de keper beschouwd is hun motief maar al te dikwijls een grotere vrijheid tegenover het gewoonterecht. Deze jongelui laten hun huwelijk dikwijls ook niet door het Westerse civiele recht registreren, ofschoon dit onder bepaalde voorwaarden echtscheiding toelaat. Vandaar dat de ouderen en ook vele missionarissen en zendelingen tegen afschaffing zijn, omdat deze indruist tegen het rechtsgevoel van de Afrikaanse gemeenschap. De bruidsprijs consolideert het inheemse huwelijk; hij symboliseert de vitale verbinding die twee clans bij een huwelijk aangaan; hij is de bezegeling van het legitieme karakter. Onderdrukking van de bruidsprijs zou daar-

om gelijk staan met het traditionele familieleven over te leveren aan de anarchie en een wettig en blijvend huwelijk gelijk te schakelen met een vrije liefde.

Al is men principieel tegen onderdrukking, een regeling van de bruidsprijs kan toch aanbeveling verdienen, maar dan in overleg met het autochtone plaatselijk bestuur. Door diverse regeringen in Afrika zijn er maatregelen omtrent de hoogte van de bruidsprijs genomen.[97] In de vroegere *Franse* koloniën was het door het decreet van Jaquinot (18 september 1951) mogelijk zonder bruidsprijs te trouwen. Het Secrétariat Social d'Outremer heeft echter in zijn rapport van febr. 1952 zich tegen afschaffing van de bruidsprijs uitgesproken; alleen een beperking zou toelaatbaar zijn.[98]

Een wet van 1935 in Kameroen schreef voor dat voor een huwelijk niet de toestemming van de ouders werd vereist, maar van het familiehoofd van man en vrouw. Nu bestond hier het misbruik dat het clan-hoofd deze toestemming alleen gaf, nadat hij de bruidsprijs had ontvangen. Vele jonge mensen gingen daarom zonder burgerlijk huwelijk samenleven. Mgr. P. Etoga, Afrikaanse bisschop-coadjutor van Jaoende, publiceerde in het katholieke tweewekelijkse tijdschrift *Effort Camerounais* als zijn mening het volgende: 'Vroeger waren bij een huwelijk op de eerste plaats de twee betreffende familie-clans betrokken; het huwende meisje betekende voor haar familie een verlies, dat in het alles overheersende en sociaal kwetsbare clan-verband werd opgevangen door een bruidsprijs, welke de toekomstige echtgenoot aan haar familie gaf. De familiehoofden onderhandelden hierover, het was hun aangelegenheid, namens de beide families. Was de bruidsprijs eenmaal gegeven, dan kreeg daardoor ook vanzelfsprekend het nieuwe huwelijk zijn sociale zekerheid. Nu zijn de oude clan-verbanden uiteen gevallen, nu vinden de echtgenoten elkaar zelf, en krijgt het huwelijk een veel sterker persoonlijk karakter. Maar hun familiehoofden maken toch aanspraak op een bruidsprijs, soms van meer dan duizend gulden. Tegenwoordig is het in zeer veel gevallen een zuiver geldelijke aangelegenheid geworden, waarbij van sociale gemeenschapsbescherming geen sprake meer is.' Einde november 1958 spraken te Jaoende de nieuwgekozen burgemeesters en gemeenteraadsleden, in congres bijeen, zich gezamenlijk uit voor de regeling dat voor de burgerlijke autoriteiten elke vermelding van de bruidsprijs achterwege zou blijven.[99] Mgr. Jean Zoa,

vanaf 1961 aartsbisschop van Jaoende, is eveneens wegens de veranderde sociale omstandigheden tegen de handhaving van de bruidsprijs.[100] Een feit is dat bij de invoering van de geldeconomie de bruidsprijs onwillekeurig meer als een koopsom getaxeerd wordt. Iedereen die recht erop meent te hebben een gedeelte van de bruidsprijs te ontvangen, wil dit bedrag het liefst in geld in ontvangst nemen en wel een zo hoog mogelijk bedrag. Verder zal hij dit bedrag bij voorkeur voor eigen gerief gebruiken en niet besteden om daarmee wederom een ander huwelijk mogelijk te maken zoals dit wel gebeurde met de ontvangen runderen. Als de vaders voor het uithuwelijken van hun dochters een zo hoog mogelijk geldbedrag willen innen, kunnen de jonge mannen slechts laat trouwen of zijn ze verplicht zich in de schulden te steken.[101]

Voor het Congo-gebied was in *België* de gedachtenwisseling tot voor kort nog in volle gang, vooral naar aanleiding van een artikel van sr. Marie-André.[102] De schrijfster is bekend door meerdere waardevolle boeken over de sociale verhoudingen, speciaal in verband met het vrouwenvraagstuk in het Congogebied; ze bepleitte afschaffing van de bruidsprijs.

In de *Engelse* mandaatsgebieden, die het systeem van de 'indirect rule' huldigden, bleef de inheemse wetgeving omtrent de bruidsprijs langer gehandhaafd en deze erkent het legitieme karakter ervan. De missionarissen en zendelingen waren in deze gebieden over het algemeen voor instandhouding van dit gebruik. Men zou anders een van de belangrijkste fundamenten van het inheemse huwelijk ondergraven. Men vreesde dat de afschaffing van de bruidsprijs het gevaar van de polygamie zou vermeerderen, omdat men dan zoveel vrouwen kon nemen als men wilde, als men ze maar kon kleden en voeden.[103] Een missionaris uit Noord-Rhodesia wijst op de volgende waarden die de bruidsprijs volgens de Afrikaanse mentaliteit bezit:

1. Hij is een erkenning van de waardigheid van de vrouw; vandaar is de bruidsprijs voor een meisje dat schoolopleiding en diploma heeft, hoger dan voor een onontwikkeld meisje.

2. Hij dient om de echtgenote in het huwelijk te beschermen en om te voorkomen dat ze door de man onheus wordt behandeld of weggejaagd. Vooral in gebieden, waar de mannen lange tijd van hun dorp verwijderd leven en in de mijnstreek of het industriegebied werkzaam zijn, wordt de huwelijkstrouw van de mannen meer bedreigd.

3. De bruidsprijs is een erkenning van de band die de man aan de familie van de vrouw verbindt. Haar familie zal bij blijvend onrecht van de zijde van de man, na de vrouw zelf tot geduld te hebben vermaand, uiteindelijk voor haar opkomen en dit kan heel heilzaam werken. De consanguinische gezinsstructuur die door de bruidsprijs wordt bekrachtigd, heeft vele voordelen tegenover het Westerse conjugale type. De moeder van de jonge vrouw zal het jonge gezin ook in alles bijstaan.[104]

In het protectoraat Oeganda bestaat een dubbele huwelijkswetgeving; die van het gewoonterecht en die van het zg. centrale recht. Dit laatste wordt gesanctioneerd door de Engelse districtscommissaris. Het is iedereen vrij gelaten, waaronder men zich gerangschikt wil zien. 'Each of the British colonial territories in Africa has on its statue book a "Marriage Ordinance" (or the equivalent), which contains provisions regulating marriage in accordance with the principles of English law. Marriage under the relevant Ordinance is, in the majority of instances, open to all persons irrespective of race or religion who choose to avail themselves of it. In the case of Africans this usually means that they have a choice of laws in the matter of marriage – i.e. they may, at their opinion, marry under native customary law or under the Marriage Ordinance.'[105] Maar C. Juffermans[106] geeft voor Oeganda de volgende opmerking: 'Er is één punt waarop geen enkele neger van het gewoonterecht afwijkt en dat is met betrekking tot de bruidsprijs. Ook zij die niet de eenheid en onontbindbaarheid van het huwelijk erkennen en beleven, zullen toch nooit trouwen zonder de bruidsprijs te betalen of althans de verplichting om te betalen op zich te nemen. Dit is ook op zich niet tegen de katholieke beginselen en daarom hebben de missionarissen zich niet verzet tegen het systeem, maar zij zijn alleen opgetreden tegen de uitwassen ervan, als nl. de bruidsprijs zó hoog wordt opgedreven dat bijna geen enkele jongen die bij elkaar kan krijgen.'

Bij de meeste stammen is het bedrag van de bruidsprijs de laatste tijd opvallend gestegen. Bij de Gisoe (Oeganda) is de geldswaarde van de bruidsprijs tegenwoordig zelden beneden de 600 shilling en stijgt ze soms tot 1600-2000 shilling. Het is moeilijk na te gaan hoe hoog de inkomsten van de mensen nauwkeurig liggen. Ze moeten echter hun marktprodukten door middel van een coöperatie verkopen (vooral koffie en katoen). Volgens de boeken was het gemiddeld inkomen niet meer dan

800 shilling voor de verkochte waren, zodat het bedrag van de bruidsprijs veel hoger ligt dan de jaarlijkse verkoop van de landbouwprodukten; toch zijn dit de voornaamste inkomsten bij de Gisoe.[107] Vroeger, vóór de invoer van de Westerse marktprodukten, bestond de rijkdom en welvaart hoofdzakelijk in het bezit van vee. In deze situatie had de bruidsprijs nog een andere functie. C. Juffermans geeft in zijn zojuist geciteerde artikel de volgende beschouwing. 'Volgens onze Westerse opvattingen is het geven en ontvangen van koeien voor een vrouw gelijk aan kopen en verkopen en inderdaad wordt in sommige inheemse talen de uitdrukking "een vrouw kopen" gebruikt. Toch kan men dit ook anders opvatten. In Oeganda is iedereen zich bewust van twee bindingen. Op de eerste plaats is er de verbondenheid met de stam; iedereen is trots op die stamverwantschap met haar eigen taal, gebruiken en overleveringen. Maar binnen de stam is iedereen nog weer verbonden aan een bepaalde familiegroep, en ook daarop is iedereen trots. Hoe meer leden zo'n familiegroep telt, des te voornamer plaats in de stam neemt zij in. Zo'n familiegroep moet men ruim opvatten; zij kan soms duizenden mensen omvatten en strekt zich uit ver buiten de grenzen, waarbinnen de Kerk huwelijken verbiedt. In Oeganda worden huwelijken gesloten binnen stamverband, maar buiten de familiegroep. Wanneer dus een meisje trouwt, verliest haar eigen familiegroep een lid dat kan werken en, wat het voornaamste is, dat kinderen kan voortbrengen, en de familiegroep van haar man wint zo iemand erbij. Men kan de bruidsprijs dus ook beschouwen als een schadeloosstelling aan de verliezende familiegroep. Tevens stelt die bruidsprijs bijv. de broer van het meisje weer in staat zich een vrouw te zoeken in een andere familiegroep. Het komt inderdaad voor, dat een jongen moet wachten met trouwen tot de bruidsprijs van zijn zuster binnen is, en op die manier gaan de koeien van hand tot hand. Op zich zelf is dus de praktijk van de bruidsprijs niet verkeerd, ook al komen er uitwassen voor die wel verkeerd zijn.

Bovendien is de bruidsprijs zo sterk met de negermentaliteit vergroeid, dat het onmogelijk zou zijn haar af te schaffen. Ook bij vele katholieken ligt bij een huwelijkssluiting het zwaartepunt op de bruidsprijs en komt het huwelijk in de kerk pas op de tweede plaats. Gedurende de instructies voor het doopsel wordt hun te pas en te onpas bijgebracht dat het anders is, en dat de koeien een katholiek meisje niet tot iemands vrouw kun-

nen maken. Maar als ze dan weer thuis zijn, na het doopsel, horen ze niets anders dan: zoveel koeien voor die en zoveel voor die; vanmorgen heeft die de koeien weggebracht; die heeft twee koeien teruggestuurd, omdat ze te mager waren, enz. En als dan hun eigen tijd gekomen is, gaan ze dezelfde weg op. Als men dan op huisbezoek zo'n meisje aantreft in het huis van een jongen (zonder dat ze kerkelijk getrouwd is P. Greg.) en men vraagt haar: "Hoe ben je zijn vrouw geworden? Is die jongen van jou soms priester van God?", dan antwoordt ze: "Hij heeft mijn vader de koeien gegeven!" ' Tot zover C. Juffermans.

Bij de Zoeloes in Zuid-Afrika vormt de bruidsprijs eveneens een sanctie op het wettig en geldig karakter van het huwelijk. De wet van de koloniale regering heeft deze vorm overgenomen. Voor de sluiting van een christelijk huwelijk moeten beide partners met hun familievertegenwoordigers voor de ambtenaren van de burgerlijke stand verschijnen; de vertegenwoordigers van beide families moeten verklaren dat de kwestie van de bruidsprijs (lobola) tussen beide partijen geregeld is en dat ze tegen het huwelijk van hun betreffende familieleden geen bezwaar hebben. Daarop ontvangen de huwelijkspartners verlof om te trouwen, waardoor ze gemachtigd worden ook een kerkelijk huwelijk te sluiten. De regering van Natal heeft voor de bruidsprijs maximaal 10 ossen vastgesteld. Blijft de vrouw kinderloos, dan moet de familie van de vrouw een jongere zuster zonder vernieuwde bruidsprijs ter beschikking stellen. Een bruidsprijs van 10 ossen is tegenwoordig te hoog, omdat niet meer de familie van de jongeman ervoor opkomt, zoals het vroeger was, maar de bruidegom zelf het bedrag bijeen moet brengen; vervolgens is het onredelijk dat de vader of de familie van de bruid de bruidsprijs in de wacht sleept. De missionarissen zijn wel van mening dat het gebruik in stand gehouden moet worden, omdat het de polygamie verhindert, de positie van de vrouw versterkt en de man tot werken aanspoort, maar het bedrag moet op een of andere wijze het jonge paar ten goede komen.[108]

Om bij de beoordeling van missionaire zijde inzake de bruidsprijs niet de indruk te wekken dat de wind uit dezelfde hoek waait, geven we nog een oordeel van een missionaris uit *Australisch Nieuw-Guinea*: 'Wij, blanken, kunnen ons maar moeilijk verplaatsen in de psyche van onze inheemsen. En toch, als we ons wat inspannen, zullen we moeten erkennen dat het betalen

van de bruidsprijs toch voordelen heeft. Een vrouw geeft niet zo gemakkelijk aan de blinde macht van de liefde toe. Ze wil iets betekenen, ze wil iets waard zijn. Verder worden door die betaling en ruil van grotere waardegoederen de beide sibben sterk aan elkaar verbonden en worden de beide jonge mensen onder de invloed en de controle van de gemeenschap gebracht. Dit is tegenwoordig nog meer het geval dan vroeger. Omdat de prijzen nu zo hoog zijn – eventueel honderd Australische ponden – is het zeer moeilijk van beide zijden de toestemming in een echtscheiding te krijgen. Dit kan voor een afzonderlijk geval soms ongelukkig uitkomen, als bijv. twee katholieken op deze wijze gewoonterechtelijk getrouwd zijn en als dan vóór het kerkelijk huwelijk een huwelijksbeletsel ontdekt wordt. Maar dikwijls heeft deze binding aan heel de sibbe ook een goede uitwerking, bijv. wanneer twee jonge mensen die kerkelijk getrouwd zijn, weer van elkaar willen gaan. De beide sibben zullen zich energiek daartegen weren. Men zou na deze uiteenzetting wellicht in de verleiding kunnen komen om de betaling van de bruidsprijs in verbinding met de huwelijksplechtigheid als de formele huwelijkssluiting te gaan beschouwen. Men mag dat echter niet doen. Het komt immers op de toestemming der huwelijkspartners aan. In de betaling van de bruidsprijs ligt evenwel allereerst de consensus van de sibben. Weliswaar bestaat er bij onze mensen geen blijvende huwelijksverbinding zonder deze instemming van de sibben. Pogingen om tegen de wil van de sibben te trouwen, mislukken bijna altijd. Zo moeten we de consensus van de sibben ongeveer als een "*conditio sine qua* non" bestempelen. Zonder deze instemming (die in de bruidsprijs geconcretiseerd wordt – P. Greg.) komt er geen blijvend huwelijksleven en – gezien de tegenwoordige opvattingen – ook geen geldig huwelijk tot stand'.[109]

Vanzelfsprekend geldt deze beoordeling alleen in gebieden, waar de Europese invloed nog beperkt is en niet in gebieden, waar door urbanisatie of industrialisatie de *social change* in volle gang is. De beoordeling van de bruidsprijs door wereldlijke en kerkelijke instanties is daarom zo verschillend, omdat het probleem vanuit een geheel ander gezichtspunt benaderd wordt. Door vele missionarissen en zendelingen uit Afrika wordt gewezen op het toenemende commerciële karakter van de bruidsprijs en het daaraan verbonden gevaar, dat het meisje inderdaad als koopwaar wordt behandeld. Dit is bij het gebruik van geld

voor de bruidsprijs, zoals we zagen, niet te verwonderen. Vandaar stelt men van missionair standpunt voor om een *huwelijksspaarkas* voor elke clan op te richten, waarin men verplicht is de bruidsprijs die men voor zijn dochters ontvangt, te storten. Men kan de gelden alleen eraf halen om de bruidsprijs voor het huwelijk van een van zijn zoons of kleinzoons te betalen. De spaarkas zou dan door het clan-hoofd beheerd dienen te worden. Op deze wijze wordt niemand door een te hoge bruidsprijs ervan teruggehouden een huwelijk aan te gaan en zal men de bruidsprijs ook niet uit winstbejag onnodig opvoeren. De man wordt er aldus ook gemakkelijk van teruggehouden om een tweede of nog een derde vrouw te trouwen.[110]

De bruidsprijs ligt diep verankerd in de mentaliteit van de schriftloze volken en vooral van die van Afrika. Dit bleek ten overvloede o.a. uit een mededeling op de Missiologische Week van Leuven van 1934[111]: ook voor de negermeisjes die in het klooster traden, moest men een bruidsprijs betalen aan hun familie! Gelden ze immers niet als bruiden van O. L. Heer?[112]

IX. DE EXOGAMIE

Claude Lévi-Strauss behandelt in zijn werk *Les structures élémentaires de la parenté*[1] uitvoerig de kwestie van de exogamie. Hij beschouwt de exogamie als een van de meest fundamentele elementen van de menselijke beschaving, waardoor de samenleving en de voortplanting onder de mensen worden geregeld. Daarom zal de niet-Westerse sociologie aan dit verschijnsel de nodige aandacht moeten besteden.

Het verschijnsel van de exogamie bestaat in het verbod om binnen een bepaalde groep, nl. de groep waarvan men lid is, een huwelijk te sluiten. De term is het eerst gebruikt door de Schotse jurist J. F. McLennan (1827-1881) en stamt van het Griekse woord exo (buiten) en gamein (huwen), terwijl het tegenovergestelde begrip 'endogamie' in verband staat met het Griekse woord endon (binnen). Het delict dat men begaat door het gebod van de exogamie te overtreden, noemt men incest. Men treft de exogamie binnen verschillende maatschappelijke groeperingen: het gezin, de joint family, de sibbe, de clan en de huwelijksklassen.

A. OMVANG VAN DE EXOGAMIE

Veelal wordt de exogamie verbonden met en beperkt tot de groep van bloedverwanten. In feite is de exogamie of het incesttaboe steeds een uitvloeisel van en een aanvulling op de erkenning van de bloedverwantschap.[2] Op de aanverwantschap is de exogamie niet van toepassing. In zijn boek *Social Structure*[3] komt G. P. Murdock tot de opvatting dat de ontwikkeling van het verwantschapssysteem en dus ook van de exogamie alleen vanuit het gezin (nuclear family) te begrijpen valt. Men treft dit verschijnsel dan ook reeds bij stammen die economisch alleen maar het verzamelen en de primitieve jacht kennen en die maatschappelijk nog weinig geëvolueerd zijn (ze kennen bijv. geen huwelijksklassen) en zich beperken tot de natuurlijke bloedverwantschap. Langzamerhand is de exogamie als etnologisch kenmerk ook op andere maatschappelijke groeperingen overgegaan.[4]

Er zijn gegevens omtrent het bestaan van een huwelijk tussen broer en zuster in de koninklijke families van Egypte, Hawai en

bij de Inca's van Peru, maar dit vond zijn verklaring in de opvatting dat alleen een huwelijk binnen naaste bloedverwanten de zuiverheid van het bloed zou garanderen. Bovendien verkeerde men in de mening dat het koningschap van goddelijke oorsprong was en dat de godheid met een andere vorm van huwelijkssluiting gecompromiteerd zou worden.[5] Het kan ook zijn dat men op deze wijze wilde voorkomen dat de eigendommen werden verdeeld.[6]

Wanneer de exogamie oorspronkelijk verbonden was met de natuurlijke enge bloedverwantschap, zal ze ongetwijfeld samenhangen met en gebaseerd zijn op het natuurlijke schaamtegevoel om met naaste bloedverwanten (vader, moeder, broers en zusters) geslachtsgemeenschap te onderhouden. Deze aversie steunt op de natuurwet. Tegenover vreemden heeft men deze natuurlijke schaamte niet. Van de groep van enge verwantschap is de exogamie overgegaan op de sociologische groepering van de clan, de huwelijksklas, enz.[7]

Door de bloedverwantschap als uitgangspunt te nemen, wordt het incestverbod mede bepaald naarmate men zich ervan bewust is dat de verwantenkring zich uitstrekt. Vandaar strekt zich het incest-verbod ook uit tot de classificatorische bloedverwanten: 'een sexuele relatie met een classificatorische "moeder" is een symbolisch vergrijp tegen iemands eigen moeder.'[8] G. P. Murdock[8a] meent zelfs dat men andere factoren voor de bepaling van de omvang kan verwaarlozen. Dit is niet juist. Leslie A. White[9] wijst op een aantal andere factoren die ongetwijfeld op de omvang van de exogamie van invloed kunnen zijn, zoals de nederzetting, technische ontwikkeling, bestaansmogelijkheid, methode van verdediging en aanval, arbeidsverdeling tussen de seksen en graad van culturele ontwikkeling. Op al deze factoren kunnen we niet ingaan. Hoe de ecologie (nederzetting) mede bepalend kan zijn voor de omvang van de exogamie blijkt uit een voorbeeld dat Alfred G. Smith en John P. Kennedy[10] ons aan de hand doen. Ze vergelijken enige eilanden van de West-Carolinen in Micronesië. Falalis heeft een bilaterale exogamie wat de verwanten betreft, Eauripik daarentegen een unilaterale, ofschoon op beide eilanden de verwantschapsverhoudingen matrilineaal en matrilokaal zijn. Op Eauripik bestaat er, wat de cross-cousins betreft, alleen een huwelijksverbod aangaande de patrilaterale, niet aangaande de matrilaterale cross-cousins. Hoe is dit te verklaren? Eauripik ligt ca 90 mijlen verwijderd van

naburige eilanden; de huwelijkskeus is dus niet zo groot en daarom wordt een zekere endogamie getolereerd. Falalis echter ligt hoogstens op een afstand van enige honderden meters van andere eilanden. Falalis kan dus zijn incest-taboes bilateraal houden en het toch iedereen mogelijk maken om te trouwen, omdat men gemakkelijk een bruid op een ander eiland kan verwerven.

De *verwantschap* kan ook *overdrachtelijk* zijn. Men treft nl. bij sommige stammen een huwelijksverbod tussen bepaalde personen, die genealogisch geheel niet, maar wel in een verhouding van een denkbeeldige bloedverwantschap tot elkaar staan; er is hier sprake van overdracht. P. Boelaars[11] spreekt van een zg. *menaqué*-verhouding bij de Jaqai aan de Zuidkust van Nieuw-Guinea tussen twee mannen, die samen op sneltocht gaan, nl. tussen degene die de vijand heeft gedood en degene die hem het hoofd heeft afgeslagen: dat zijn dikwijls niet dezelfden. Voortaan beschouwen beide mannen elkaar als broeders; ze staan in menaqué (bloedbroederschaps-) verhouding; degene die het hoofd heeft afgeslagen, zal het kind van degene die gedood heeft, inwijden bij de puberteitsfeesten. De kinderen van beide mannen mogen niet met elkaar trouwen; ze zouden het incest-verbod overtreden. Hier kan men ook wijzen op het 'geestelijk vaderschap', want ook dit is bloedverwantschap in overdrachtelijke zin. Zo bestaat er bijv. in de katholieke huwelijkswetgeving een huwelijksbeletsel dat het huwelijk ongeldig maakt tussen degene die het doopsel ontvangt en zijn peter en meter (can. 1079). Iets dergelijks verhaalt P. Boelaars in het bovenvermelde boek van de Jaqai; in de mannenhuizen treft men pederastie aan: een man heeft een seksuele verhouding met een bepaalde jongen. De man wordt dan mo-é en de jongen mo-maq genoemd; in overdrachtelijke zin wordt dit een verhouding van vader tot zoon; hierdoor ontstaat er een huwelijksbeletsel tussen de jongen en de dochter van zijn mo-é; omgang tussen beiden wordt als incest beschouwd; het behoeft geen betoog dat dit afleidingen zijn van de oorspronkelijke reële bloedverwantschapsverhoudingen, die de basis voor de incest hebben gevormd.

Dikwijls is de exogamie verbonden met het *totemisme*. Als verschijnsel is de exogamie ongetwijfeld ouder en uitgebreider dan het totemisme. Maar het totemisme heeft wel een versterking van de exogamie teweeggebracht, want het veroorzaakte

onder de leden van de maatschappelijke groep van hetzelfde totem een band die de bloedverwantschap sterk benadert, waardoor een huwelijk onder de leden van dezelfde groep verboden wordt. Het totemisme is vlg. Raoul en Laura Makarius[12] zelfs uit de exogamie ontstaan. Dit boek behandelt uitvoerig het verband tussen exogamie en totemisme en wijst op belangrijke historische cultuurbetrekkingen tussen beide verschijnselen. In zijn oorsprong is het *totemisme* nauw *betrokken bij de jacht*. De jacht maakte de mens met zijn wapens agressief tegenover het dier, maar ook tegenover de andere mensen. De jacht dwingt hem dikwijls van woonplaats te veranderen, maar hij heeft zijn eigen jachtgebied dat hij tegenover vreemden zal verdedigen. Van de andere kant drijft de jacht de mens ook uit zijn isolement en eist zij van hem samenwerking met anderen; zij leidt dus tot groepsvorming. Het symbool van deze fraternisatie is de uitwisseling van de vrouwen en de voedingsmiddelen. Het verbod van endogamie wordt daardoor begrijpelijk, want endogamie zou een nieuw isolement betekenen.

Bij de cultuur van de jacht treedt bovendien een nieuw motief naar voren, nl. de *magische vrees voor het bloed*. Bij de jacht worden immers de dieren op agressieve wijze buit gemaakt en bloeden deze dood. Maar de vrees voor het bloed breidt zich ook uit tot dat van de mens. Door de incest bevlekt men zich met het bloed van de eigen groep. Men behoeft daarbij niet alleen te denken aan de verscheuring van het maagdenvlies, maar de vrouw vertegenwoordigt in ruimere zin de vruchtbare kracht, die aan het bloed wordt toegeschreven. In deze cultuur heeft men een opvallende vrees voor het menstruatiebloed; men zal bijv. in deze periode van de vrouw niet op jacht gaan noch de visvangst gaan beoefenen, want dat zou dodelijke gevolgen kunnen hebben. Soms zelfs worden de vrouwen dan in de hutten geïsoleerd, want menstruerende vrouwen worden als onrein en als gevaarlijk voor de gemeenschap beschouwd. Het bloed draagt daarom bij de huwelijksplechtigheid soms een ritueel karakter. In Polynesië wordt bijv. bij deze gelegenheid het bloed van beide moeders, van bruid en bruidegom, met elkaar vermengd.[13] Bij de Wandamba (Tanganjika) trof ik meermalen de gewoonte dat men zich vóór de jacht van geslachtsgemeenschap met eigen vrouwen onthield, want dan treedt volgens hun opvatting het mannelijk semen in verbinding met het vrouwelijk bloed.

In deze gedachtengang ontstaat vanzelf de exogamie, die de omgang verbiedt met een vrouw uit eigen groep. Elke bloedverwantschap loopt over de vrouw, de moeder; daarom is een huwelijk met de dochter van moedersbroer geoorloofd, want moedersbroer doorbreekt als man de bloedverwantschappelijke betrekkingen tussen de jongen, de huwelijkskandidaat, en de betreffende dochter.

Niet alleen het huwelijk vormt een gemeenschap, een fraternisatie, een bloedverwantschap maar ook het samen-eten schept een dusdanige vertrouwelijke gemeenschap met alle risico's en gevolgen van dien. Het boek van Makarius spreekt van een *exogamie alimentaire*. Vandaar zal men met bepaalde groepen en personen (vijanden, boosdoeners, kraamvrouwen en menstruerende vrouwen) geen maaltijd gebruiken.[14]

De intimiteit van de gemeenschappelijke maaltijd is bijna even gevaarlijk als de geslachtsgemeenschap. In dit licht moet men de vele *verbodsbepalingen* zien die men, vooral wat het samen-eten betreft, heeft te onderhouden tegenover de schoonouders. Als de jonggehuwden nog verblijven in de nederzetting van de ouders van de vrouw, zoals veelal in de eerste jaren van het huwelijksleven gebruikelijk is, moet de man voor zijn schoonouders werkzaamheden verrichten, een hut bouwen of op jacht gaan. Als hij dit niet doet, kan hij zijn vrouw verspelen. Maar schoonzoon en schoonouders moeten op afstand blijven van elkaar; de schoonouders mogen niet de hut van de jonggehuwden binnengaan en de man mag ook de hut van zijn schoonouders niet betreden. Hij legt het buitgemaakte wild voor de drempel van de woning van zijn schoonouders neer.[15]

Op Dobu (Nieuw-Guinea) mogen de verloofden noch eten noch drinken in de nabijheid van hun toekomstige schoonouders; de broers en zusters van de jonge man en vrouw moeten hetzelfde taboe onderhouden.[16] Op het eiland Buka (Melanesië) mag de schoonzoon nooit zijn schoonmoeder zien eten. Als dit niet helemaal te vermijden is, zal ze toch zo ver mogelijk weggaan en haar gezicht met haar capuchon van pandanusbladeren bedekken en achter dit scherm eten.[17]

Ook bij de Herero moet de man afstand bewaren ten opzichte van zijn schoonmoeder; hij mag niet met haar de maaltijd nemen en de een mag niet eten wat de andere gebruikt.[18] Bij de Ba-Thonga moeten schoonzoon en schoonmoeder elkaar eveneens vermijden. Als de schoonmoeder aan het eten is, ter-

wijl de schoonzoon onverwacht nadert, legt ze de hap die ze in haar mond wil steken, haastig terug en de schoonzoon moet onder dergelijke omstandigheden hetzelfde doen. Gedurende de eerste jaren van zijn huwelijk eet de schoonzoon nooit met zijn schoonmoeder samen en ditzelfde gebruik onderhoudt hij ten opzichte van de zusters van zijn schoonmoeder.[19] Men mag bij de Ba-Thonga zelfs geen melk drinken in een dorp, vanwaar men zijn vrouw kan nemen. Bij de Otoro (een stam van Kordofan-Soedan) wordt het toelaten van de vrouw tot de maaltijd beschouwd als een teken dat ze opgenomen is in de clan van haar man; hij heeft er een bruidsprijs in vee voor betaald. Maar deze adoptie kan pas plaatsvinden als de vrouw een of twee kinderen heeft of, als ze onvruchtbaar is, na vier jaar getrouwd te zijn.[20]

Een treffend voorbeeld van deze spijzen-exogamie las ik van de Goenantoena op Nieuw-Brittannië. Bij de gemeenschappelijke maaltijd op de missiestatie (na de H. Mis) verdween regelmatig een aantal mannen met hun eten achter de kerk, omdat hun schoonmoeders aanwezig waren; aanvankelijk wilden beiden zelfs niet aan de communietafel gemeenschappelijk aanzitten. Toen de missionaris erop aandrong dat men als christenen gemeenschappelijk de maaltijd zou nuttigen, bleven de mannen voortaan weg. Enige ouderlingen maakten hem erop attent dat deze kwestie ook volgens hun eigen gewoonterecht kon worden opgelost. Dit gebeurde doordat beide partijen, schoonmoeders en schoonzoons, een geschenk van taro en een stuk schelpengeld aan elkaar gaven – daardoor was het taboe opgeheven.[21] Een dergelijke opheffing van het taboe treft men bij meerdere volken. E. Evans Pritchard[22] vertelt dat bij de Noeer man en vrouw aanvankelijk niet samen eten. Na enige tijd komt de schoonvader ceremonieel met het aanbieden van een koe de schoonzoon voor de maaltijd uitnodigen; omgekeerd doen de ouders van de man hetzelfde – dan is de ban gebroken. Bij vele stammen zullen de vaders nooit met hun eigen dochters eten; het zou een delict zijn dat de incest nabijkomt.

De Zoeloes en de Pondo mogen geen huwelijk sluiten met leden van een clan waarmee zij een verbond hebben gesloten door met hen melk te drinken. Wanneer bij de Zoeloes een jongen met een meisje wil trouwen, mag hij geen melk drinken in haar kraal. Het werk van Makarius geeft ook nog een sprekend voorbeeld uit de Pensjaab (Pakistan): wanneer twee verloofden

hier hun verloving willen verbreken (wat moeilijk is), drinken ze samen water. Dan zegt de jongen tot het meisje: ge zijt mijn zuster![23] Eenzelfde taboe treft men bij de Niakioesa (Zuidwest-Tanganjika): als hier een jonge man melk drinkt van een koe die aan een andere verwantengroep toebehoort, mag hij uit deze groep geen meisje huwen, want hij is er verwant mee geworden. De huwelijksplechtigheid wordt hier dan ook voltooid, doordat de vrouw (gewoonlijk heeft ze dan al minstens één kind) voor het eerst melk drinkt van een koe van de kudde van haar man.[24]

Deze spijzen-taboes spelen een grote rol in het *totemisme*. Elke totem-groep heeft haar eigen spijzen, maar het eigen totem-dier mag men niet profaan eten, want dat betekent gemeenschap-hebben met eigen totem (soms wordt deze sacrale gemeenschap, deze communio, juist beoogd door een sacrale maaltijd van het totem). Men heeft *mannelijke en vrouwelijke spijzen* zoals men mannelijke en vrouwelijke totems heeft.[25]

Samen-eten schept gemeenschap en vandaar is de maaltijd dikwijls ritueel belangrijk bij een *huwelijksplechtigheid*, omdat hierdoor de huwelijksband verzinnebeeld wordt. Van de Doboeërs wordt verhaald dat de moeder van de bruid bij een huwelijkssluiting plechtig wat door haar gekookt voedsel in de mond van de bruidegom legt. Het jonge paar slaapt voor de eerste keer in de woning van de ouders van de man. 's Morgens bereidt de moeder van de bruidegom de maaltijd en legt zij plechtig wat voedsel in de mond van de bruid. De twee jonge mensen zijn nu man en vrouw.[26]

Vanuit deze spijzen-taboes behandelt het boek van Makarius het totemisme en de schrijvers menen dat het onjuist zou zijn om het totemisme aan de exogamie vooraf te laten gaan; veel meer is de volgorde: *jacht – exogamie – exogamie alimentaire – totemisme*. Het totemisme wordt dan een uitdrukking van de exogamie en heeft allereerst betrekking op de voeding. Niet het verbod om het dier te doden is belangrijk, maar het verbod om het te eten. Ze beschouwen het totemisme verder in verband met de bekende *classifications primitives*: de natuurvolken zouden vgl. E. Durkheim en M. Mauss[27] alle kosmische krachten classificeren in bepaalde categoriën; elke categorie heeft haar eigen geesten, riten, taboes, soms sacrale kleur, magische kruiden en heilige dieren. Krachtens de wet van de participatie nemen alle leden van de groep – maar ook zij alleen – aan deze verbor-

gen natuurkrachten deel. Bij de cultuur van de jacht werden de vrouwen, de dieren en de planten oorspronkelijk verdeeld tussen twee *stamhelften* (*moieties*), opdat degenen die met elkaar trouwden (en dus de exogamie beoefenden t.o.v. eigen groep), ook zouden verschillen in het gebruik van spijzen. De moieties zouden de meest oorspronkelijke classificaties vormen. Het is waarschijnlijk dat de exogamie bij de mensheid van oudsher een maatschappelijke dichotomie veroorzaakt heeft, nl. de groep van huwbaren tegenover de groep van niet-huwbaren.[28] Naderhand hebben deze moieties zich in meerdere groepen gesplitst; vandaar dat het aantal huwelijksklassen gewoonlijk een even getal vormt. Maar ook bij de totem-clans zijn de voedseltaboes gehandhaafd: enige spijzen zijn geoorloofd, andere zijn verboden.[29]

Het komt echter voor dat een clan vanwege zijn totemistische opvatting een bepaald dier niet eten mag, dat hij echter voor zijn bestaan nodig acht. Dan brengt hij het taboe ervan over op andere voedingsmiddelen, die hij wel missen kan (*la symbolisation totémique*). Door zijn woonplaats of door de specialisatie van zijn jacht is hij daartoe soms verplicht.[30] Elke clan wordt genoemd naar het dier dat voor hem taboe is. Het is echter juist voor de betreffende clan taboe, opdat hij het zou ruilen voor een ander dat niet voor hem verboden is, dat m.a.w. aan een andere moiety behoort. Aan deze andere moiety ontleent hij immers ook zijn vrouwen.

Het totem is dus door de totemistische symbolisatie de *accumulatie van alle spijzenverboden* geworden; alle spijzenverboden zijn in zekere zin samengebracht in het ene totemdier. Tegenwoordig bestaat een moiety soms uit meerdere clans; dan is het voldoende dat alleen de moiety exogaam is. Tegenover de leden van andere clans, maar van dezelfde moiety, heeft men de betrekking van broer en zuster, omdat ook hun totemdieren op dezelfde lijst van voedingsmiddelen van de gehele moiety voorkomen. Het lidmaatschap binnen dezelfde clan betekent vooral dat men hetzelfde eet en wel gezamenlijk.[31] We mogen dus het volgende concluderen: om het gevaar te vermijden met het bloed van de eigen groep besmet te worden, ontstaat de exogamie, moet men m.a.w. voor het huwelijk een vrouw kiezen uit een vreemde groep. Maar een nieuwe vermenging dreigt, als men met deze vreemde vrouwen, met wie men in aanraking komt, zijn voedsel zou delen, want deelname aan de maaltijd schept

verwantschap. Daarom moet men voorkomen dat men met de vrouwen met wie men seksuele relaties onderhoudt, de maaltijd gebruikt of hetzelfde voedsel nuttigt. Alleen in dit geval is de vereiste distantie volmaakt. Een gemeenschap met jacht-cultuur zal dus niet alleen een genealogische exogamie toepassen, maar ook een voedsel-exogamie. Daarom heeft er een verdeling van de beschikbare voedingsmiddelen plaats gehad tussen de twee groepen, die onderling voor hun huwelijk hun vrouwen uitwisselen.[32] Het boek van Makarius is nog hypothetisch, maar geeft toch een aantal belangrijke cultuurhistorische aspecten over exogamie en totemisme. Voor de volledigheid zullen we echter ook op andere verklaringsgronden wijzen die in de etnologische literatuur naar voren zijn gebracht.

B. VERKLARING VAN DE EXOGAMIE

Het zwaartepunt van de exogamie ligt dus op de bloedverwantschap; deze bepaalt tenslotte de omvang en geeft ook op de eerste plaats de verklaring van dit verschijnsel. Vele etnologen trachten echter dit verschijnsel langs andere wegen te benaderen; de voornaamste motieven die ze daarbij naar voren brengen, willen we hier behandelen.

1. Eugenetische motieven

De biologische nadelen van een kruising binnen een te enge kring van bloedverwanten kennen de primitieve stammen in het stadium van verzamelen en jagen ongetwijfeld niet. Toch wordt de sibbe-exogamie hier al gepraktiseerd. Van de biologische nadelen hebben ze echter geen ervaring en kunnen ze zich geen rekenschap geven. Hadden ze hieromtrent wél ervaring op kunnen doen, doordat de exogamie bij hen geen praktijk zou zijn geweest, dan zou men nu bij hen niet zulk een uniformiteit in de gewoonte van de exogamie hebben kunnen vaststellen. Een fase van promiscuïteit vanaf het oudste stadium van het menselijk bewustzijn is onwaarschijnlijk.[33] Bij de cultuur van de veetelers zou men enige ervaring omtrent de biologische nadelen van een kruising binnen de kring van enge bloedverwanten (inteelt) kunnen veronderstellen. Trouwens hieromtrent heeft de erfelijkheidsbiologie tegenwoordig wel een andere opvatting; de veredeling van het ras steunt immers op het beginsel van de teeltkeuze: de selectie.

Toch vinden we het eugenetisch motief nog bij Pierre Métais.[34] Hij meent dat bij de Nieuw-Caledoniërs de vrees voor bloedschande zou berusten op ervaring uit de landbouw. Als nl. op een stuk grond steeds dezelfde gewassen geplant worden, zal deze grond minder produkten opleveren dan bij wisselbouw, wanneer er dus nu en dan eens andere gewassen op geplant worden. Zo moet men ook in het huwelijk inteelt vermijden en nieuw bloed erin brengen ten bate van de voortplanting. De vergelijking met de wisselbouw gaat echter maar ten dele op; wel zou dit voor de veeteelt mutatis mutandis van toepassing zijn. Trouwens als biologische motieven meespeelden, zou het onverklaarbaar zijn waarom bij meerdere stammen een voorkeurhuwelijk met bepaalde familieleden kan bestaan, terwijl deze personen biologisch gezien even veel bloedverwant zijn als andere familieleden, voor wie het huwelijksverbod geldt.

2. Bevordering van nieuwe relaties

S. R. Steinmetz[35] wijst op meerdere motieven. Bij de verklaring van de exogamie hecht hij op de eerste plaats ook waarde aan de biologische factor van de rasversterking door bloedvernieuwing. Hij wijst verder op de waardering die men door de exogamie aan de dag legt voor een meer geregelde geslachtsdrift: als men de dichtstbijstaande groep niet zou uitsluiten, zou er een ongeregeld en wild geslachtsverkeer in de hand gewerkt worden. Ongetwijfeld kan binnen de kleine gesloten gemeenschap van een primitieve nederzetting een dergelijke beweegreden meespreken, zij het wellicht minder voor het ontstaan dan voor de handhaving van de exogamie. Tenslotte wijst hij erop dat de groep door het uithuwelijken van zijn vrouwen belangrijke nieuwe relaties kan aanknopen voor het economisch ruilverkeer.[36] Op deze economische factor wijst ook Leslie White[37] waarbij hij tegelijk een sociaal aspect betrekt: door de exogamie, nl. de gewoonte dat men met andere groeperingen huwelijksrelaties aanknoopt, krijgt de groep een grotere sociale veiligheid als men op jacht gaat of als men steun zoekt voor eigen verdediging. Door de bruidsprijs worden deze relaties dan nog versterkt. Voor kleinere in het oerwoud geïsoleerde en door koppensnellen bedreigde groepen zoals bijv. in Nieuw-Guinea, kan de exogamie inderdaad dit effect hebben. Ook in hoogculturen met koningschap zijn terwille van de diplomatieke betrekkingen wel koningsdochters uitgehuwelijkt. Een andere kwestie

is of dit gebruik nu een verklaring is voor het ontstaan van de exogamie.[38]

3. Het beginsel van wederkerigheid

Claude Lévi-Strauss[39] beschouwt bij de behandeling van de exogamie het incest-verbod als het begin van de sociale organisatie van de mens, de overgang van natuur naar cultuur. Bewuste consanguiniteit werkt als conjunctieve factor onwillekeurig disjunctief tegenover degenen die buiten de groep staan en werkt dus isolerend. Vandaar moet de consanguiniteit worden aangevuld door de affiniteit, die niet-bloedverwante families aan elkaar bindt.[40] Hij is een leerling van M. Mauss, bekend door zijn studie over de gave (le don). Zoals zijn leermeester al sinds 1920 beweerde, is de exogamie volgens hem een soort ruilhandel zoals deze ook met levensmiddelen plaats heeft. Zij steunt op het beginsel van de wederkerigheid (principle of reciprocity), nl. de biologische wet dat voor elke man slechts één vrouw beschikbaar is. De mannen doen daarom afstand van de vrouwen van hun eigen groep om daarvoor in de plaats vrouwen van een andere groep te krijgen.

Voedsel en sekse zijn twee belangrijke dingen in het leven van de schriftloze volken; daarom meent hij dat er vergelijkingen tussen beide mogelijk zijn; beide worden niet alleen economisch getaxeerd, maar dikwijls in een ethische en religieuze sfeer geplaatst.[41] Vandaar worden beide ceremonieel uitgewisseld, want men heeft het bewustzijn dat men elkaar nodig heeft. Cl. Lévi-Strauss ontleent zijn voorbeelden hoofdzakelijk aan de *landbouwcultuur*. Voor het ontstaan van de exogamie levert deze een zwak argument, omdat deze cultuurvorm zeker niet de oudste is, maar hij wil niet cultuurhistorisch zijn. De uitwisseling van vrouwen, zoals hij deze tracht te verklaren, wijst ongetwijfeld op sterk ontwikkelde *vaderrechtelijke verhoudingen*, waarbij de vrouw in een zwakke positie verkeert, want de mannen zijn de handelaars en de vrouwen vormen de ruilwaarde. Toch laat hij zich op een bepaald moment verleiden naar het terrein van de cultuurhistorie, want hij ziet in het beginsel van de wederkerigheid bij de uitwisseling van vrouwen en de daarmee verbonden incest-taboes het ontstaan van het huwelijk.

Men kan zich echter afvragen: wanneer volgens het biologisch evenwicht van de seksen elke man slechts over één vrouw kan beschikken, waarom blijft men dan niet bij de vrouwen van

eigen groep; bij elke groep zijn immers meer en minder aantrekkelijke vrouwen! Waarom ruilt een groep *al* haar dochters? Men ruilt immers ook niet al zijn levensmiddelen, als een stam aan de kust op vis en een andere stam in het binnenland op sago aangewezen is. Het beginsel van wederkerigheid zou tot een gedeeltelijke uitwisseling van bruiden kunnen leiden en dan in de vorm van het symmetrisch connubium. De hypothese van Lévi-Strauss treft men ook bij P. Métais[42]; hij ontleent echter zijn voorbeelden aan Nieuw-Caledonië.[43]

4. Psychologische motieven

In elk goed, dat men van vreemden voor eigen goederen ruilt moet een '*meer-waarde*' zijn gelegen; anders ruilt men niet. Dit kan men ook toepassen op de ruil van vrouwen uit verschillende groeperingen. Evenwel geldt dit dan niet alleen voor de vrouw ten opzichte van de man, maar ook van de man ten opzichte van de vrouw. Deze meer-waarde kan gelegen zijn in het feit dat meisjes (en ditzelfde geldt voor jongens) uit een vreemde groep, bijv. uit een andere sibbe, een grotere aantrekkingskracht uitoefenen dan die uit de eigen groep. Dit psychologisch verschijnsel is gebaseerd op algemene menselijke opvattingen. Maar niet alleen zijn sibbe-vreemden aantrekkelijker, de dagelijkse omgang van jongens en meisjes binnen dezelfde groep vanaf hun prille jeugd doet hen ook zó aan elkaar gewend raken, doet hen hun wederkerige gebreken zó goed kennen dat een idealisering, die nu eenmaal voor een verkering nodig is, praktisch daardoor bemoeilijkt wordt. Onder van oudsher bekenden is de omgang zo gewoon en valt in de puberteitsjaren de wederzijdse geslachtelijke toeneiging en aantrekkelijkheid minder op. En juist bij de schriftloze volken verliezen de afzonderlijke personen nog te meer het nieuwe en ongewone voor elkaar, omdat de familiegroepen bij hen slechts gering van omvang zijn. Deze opvatting heeft reeds E. Westermarck[44] naar voren gebracht. Ongetwijfeld kunnen deze persoonlijke toeneigingen voor het exotische de exogamie hebben versterkt, doch bezwaarlijk hebben doen ontstaan. Als een seksuele toeneiging tussen enge bloedverwanten psychologisch uitgesloten zou zijn, waren ook de strenge verbodsbepalingen in dit opzicht overbodig.[45]

5. Sociale verhoudingen

H. Th. Fischer[46] heeft bezwaar tegen de opvattingen van Wes-

termarck. Hij verklaart het verbod van de incest, d.w.z. het overtreden van de exogamie, uit de natuurlijke gezagsverhoudingen, nl. die van vader tegenover dochter, van moeder tegenover zoon en van broer tegenover zuster (de oudere broer zal na vaders dood diens gezag gedeeltelijk overnemen). Met deze gezagsverhouding is het in strijd dat de eerste partij gaat werven om de liefde van de tweede partij. De psychologische aversie tegen een geslachtsgemeenschap tussen enge bloedverwanten volgens Westermarck zou alleen tussen bloedverwanten die in intiem gezinsverband leven, kunnen ontstaan zoals dit in het Westen het geval is. In de buiteneuropese gebieden kennen noch broers en zusters, noch neven en nichten onder elkaar dit gezinsverband. Terwijl een huwelijk tussen eersten algemeen verboden is, is een huwelijk tussen neef en nicht dikwijls een gewone zaak; hier zou dus wel psychologische toeneiging aanwezig moeten zijn.

Zonder de positieve zienswijze van H. Th. Fischer te ontkennen, geldt m.i. zijn laatste bezwaar minder, *want alleen cross-cousins* huwen met elkaar en *niet parallel-cousins*, d.w.z. de kinderen van twee broers of twee zusters. M.a.w. niet de neven en nichten die in dezelfde joint family of sibbe meestal samen zijn opgegroeid en dus door hun verblijf in dezelfde nederzetting aan elkaar gewend zijn, huwen met elkaar, maar wel neven en nichten die gewoonlijk in gescheiden dorpen zijn opgegroeid, omdat hun ouders (broer en zuster) na hun huwelijk niet meer in dezelfde nederzetting wonen. Weliswaar is dit vooral van toepassing voor de kinderen van twee broers en niet voor de kinderen van twee zusters. Maar in de verwantschapsverhoudingen wordt vadersbroer gewoonlijk ook 'vader' en moeders-zuster ook 'moeder' genoemd. Men kan hieruit afleiden dat parallel-cousins eveneens als broer en zuster worden getaxeerd. Dit is niet het geval bij cross-cousins.

R. Piddington[47] wijst erop dat de seksualiteit een geweldige kracht is, die echter al daarom gereglementeerd dient te worden. In het gezin, de familiegroep en de clan wordt de harmonische samenwerking in economisch, religieus en politiek opzicht bedreigd, als de leden van dezelfde gemeenschap elkanders rivalen worden, doordat ze om dezelfde vrouw kunnen werven, bijv. broers om dezelfde zuster of clan-leden om een vrouw van hun eigen clan. Inderdaad bevordert dit niet de samenwerking, maar eenzelfde rivaliteit dreigt, wanneer zij werven om een vrouw van

een andere groep en dit verbiedt de exogamie niet. Dieper gaat B. Malinowski[48] op het probleem in. In de ontwikkeling van de menselijke persoonlijkheid gaat de genegenheid voor zijn ouders, broers en zusters vooraf aan de genegenheid voor de andere sekse; de seksuele drift ontstaat immers pas na de puberteit. De onderlinge saamhorigheid binnen dezelfde familie mag niet in gevaar gebracht worden door de exclusieve genegenheid, die twee personen voor elkaar kunnen voelen in een verloving of een huwelijk. Daarom kan binnen de algemene bindende genegenheid van de bloedverwantengroep, die bij de schriftloze volken zo onmisbaar is, niet de particuliere liefde van twee huwelijkspartners (behalve die van vader en moeder) geduld worden. De familiezin heeft zich door het incest-verbod hiertegen beschermd.

We komen zodoende tot de eindconclusie dat meerdere verklaringen mogelijk zijn, maar dat, zoals we bij de behandeling van de omvang der exogamie reeds hebben gestipuleerd, het gevoel voor de binding van de bloedverwantschap minstens heel sterk heeft meegespeeld om het zo algemene verschijnsel van de exogamie ingang te doen vinden.[49]

X. HUWELIJKSKLASSEN

De mens is een sociaal wezen; door het leven in gemeenschap vindt hij zijn sociale zekerheid. De grondgedachte van dit boek is dat dit gemeenschapsleven vooral door twee factoren wordt bevorderd: door bloedverwantschap en aanverwantschap. Deze laatste (affiniteit) ontstaat door de exogamie binnen de kring van bloedverwanten enerzijds en door de huwelijksrelatie met een andere, niet-bloedverwante groep anderzijds. Wel moet men daarbij bedenken, dat het begrip 'bloedverwantschap' in de niet-Westerse sociologie anders ligt dan bij ons. De aanverwantschap die door huwelijkssluiting ontstaat, is dus maatschappelijk een belangrijk verschijnsel.

Terwijl de exogamie allereerst een verbod betekent, houdt de endogamie alsook de huwelijksbetrekking die men met een andere groep aangaat, geen gebod, maar slechts een *voorkeur* in. Exogamie en huwelijksbetrekking (connubium) zijn correlatief. De exogamie bestaat in het verbod om binnen een bepaalde groep die bloedverwant is van elkaar of als bloedverwant wordt beschouwd, een huwelijk te sluiten. Dit heeft echter noodzakelijk tot gevolg dat men tot een andere, niet-bloedverwante, groep in huwelijksbetrekking treedt. Daardoor is de exogamie niet slechts negatief. Ook de keuze van deze andere groep, waaruit men de bruid neemt, is gewoonlijk volgens bepaalde normen geregeld. De groepen die met elkaar in huwelijksbetrekking treden, noemt men *huwelijksklassen*.

A. SOORTEN EN OPBOUW

Het connubium kan allereerst ofwel symmetrisch (wederkerig) ofwel asymmetrisch (eenzijdig) zijn. Het is *symmetrisch*, wanneer twee groepen elkaar hun bruiden uithuwelijken. Men vindt dit bijv. bij de sibben-exogamie van de Bamboeti-pygmeeën in het oostelijk gedeelte van het Congo-gebied. Maar eveneens bij vele andere stammen. Men noemt dit een ruilhuwelijk.

Asymmetrisch is de huwelijksverhouding, wanneer beide groepen hun vrouwen niet uitwisselen; wanneer groep A de vrouwen krijgt van groep B en deze van groep C, enz. Zo gebeurt het tussen de verschillende 'marga's' (clans) bij de Bataks in Noord-Sumatra. Het asymmetrisch connubium komt

veelvuldig voor bij clan-verhoudingen. Men treft het bijv. tussen de clans bij de Biakkers op Westelijk Nieuw-Guinea. Hier wordt de clan 'kéret' genoemd; zulk een huwelijksklasse woont soms bij elkaar in één dorp, maar soms ook wel verspreid. Zij vormt een economische eenheid; de leden ervan voeren gezamenlijk projecten uit, leggen tuinen aan, gaan op reis enz. Soms verhuist een kéret in zijn geheel naar een ander gebied.[1]

De mannen van clan A nemen dan gewoonlijk hun vrouwen niet uit een willekeurige andere clan. Neen, de huwelijksbetrekking is meestal *cyclisch,* d.w.z. clan A neemt bij voorkeur zijn vrouw uit clan B en deze uit clan C, zodat de ene clan een vaste huwelijksverhouding heeft tot een bepaalde andere clan. Uit clan B nemen de mannen van clan A vervolgens niet een willekeurige vrouw, maar bij voorkeur (in geval van patrilineaat) een vrouw uit de naaste familieleden van de clan van hun moeder, bijv. de dochter van moedersbroer, zodat er bovendien een vaste huwelijksverhouding tussen twee families ontstaat.

Wanneer twee groepen aan elkaar de vrouwen uitwisselen (symmetrisch of bilateraal systeem), spreekt Cl. Lévi-Strauss in zijn *Structures élémentaires de la parenté*[2] van beperkte uitwisseling (échange restreint). Zijn er minstens drie groepen in betrokken (asymmetrisch connubium en unilateraal systeem), zodat zich een ketting vormt (van A naar B, van B naar C), dan spreekt hij van 'échange généralisé'. Dit komt o.a. veelvuldig voor in Indonesië. We noemden als voorbeeld al de Bataks; men treft het ook op Oost-Soemba.[3]

Bij de asymmetrische huwelijksbetrekking ontvangt de bruidgeversgroep voor het afstaan van haar bruiden een bruidsprijs.[4] Deze stoffelijke gaven gaan dus binnen een bepaalde kring van exogame verwantschapsgroepen in tegengestelde richting van de bruiden. Uiteindelijk is heel de kring van exogame verwantengroepen, waarbinnen circulerend de bruiden worden uitgehuwelijkt, in zijn geheel endogaam omdat de kring zich natuurlijk sluit en de laatste bruidgeversgroep zelf zijn bruiden weer neemt uit de eerste. In zover is een cyclisch connubium dus niet asymmetrisch zoals E. R. Leach[5] meent, maar symmetrisch. Wel blijft de huwelijksbetrekking ook als geheel asymmetrisch, wanneer ze niet cyclisch is en de exogame clan A niet alleen zijn bruiden neemt uit clan B, maar ook willekeurig uit clan C of D en zijn meisjes wellicht als bruiden afstaat aan clan E, F of G. Ook dit komt voor.

Cl. Lévi-Strauss heeft er vervolgens op gewezen dat voor een 'échange généralisé het *unilaterale cross-cousin*-huwelijk het meest kenmerkend is. In een patrilineale maatschappij zoals bijv. bij de Bataks op Noord-Sumatra zal de huwelijkskeuze gewoonlijk matrilateraal zijn, zodat de jongen bij voorkeur de dochter van moedersbroer trouwt; dan geeft de ene groep (de clan van moeder) voortdurend bruiden aan de andere groep (de clan van vader). Het zou ook een cross-cousin-huwelijk zijn, wanneer de jongen de dochter van vaderszuster zou trouwen, maar gewoonlijk heeft dit niet plaats, omdat vaderszuster ook tot zijn sibbe wordt gerekend en niet moedersbroer. Er komt nog een belangrijke reden bij: de bruidgeversgroep (bijv. de zg. hoela-hoela bij de Bataks) heeft gewoonlijk een overwicht, een magisch prestige tegenover de bruidnemersgroep (de boroe); voor het evenwicht in de maatschappij moet dit gehandhaafd blijven. Wanneer echter een man de dochter van vaderszuster zou trouwen, dan is zijn verwantengroep om de andere generatie bruidgeversgroep (nl. in vaderszuster) en dan weer bruidnemersgroep (nl. in de dochter van vaderszuster die de man trouwt).[6]

Bij een patrilineale maatschappij is dus de huwelijkskeuze gewoonlijk matrilateraal. Dit heeft ook een sociologische functie. A. R. Radcliffe-Brown[7] heeft erop gewezen dat bij elk onderscheid dat in de maatschappelijke verhoudingen van een groep kan worden vastgesteld, er bindende krachten (een zekere 'social interaction') werkzaam moeten zijn, wil dit onderscheid op de duur niet leiden tot een scheiding van twee cultureel onafhankelijke groeperingen. Dit is bijv. ook in onze Westerse maatschappij het geval bij een ver doorgevoerde bedrijfsorganisatie als bijv. van Philips die niet alleen het economisch leven, maar ook het amusementsleven, zelfs het parochiële leven in een stad als Eindhoven kan doorbreken en een eigen geïntegreerde gemeenschap, waarin alle facetten vertegenwoordigd zijn, kan vormen. Tegenover een dergelijke 'social disjunction' moet dan een bewust doorgevoerde 'social conjunction' staan op het gebied van het culturele en godsdienstige leven, verspreid over heel de stad. Dit is eveneens het geval bij een maatschappij in de niet-Westerse sociologie. De genealogische eenheid van de sibbe, clan, enz. zou bij een endogaam karakter kunnen leiden tot afzondering en afscheiding en dan wordt ze dus disjunctief ten opzichte van de andere groeperingen. De conjunctieve bin-

ding kan daarentegen gelegen zijn in de economische samenwerking, in de ruilhandel, verdeling van bestuursfuncties, in de godsdienstige verhouding tegenover elkaar of ook... in de huwelijksklassen die met elkaar in een huwelijksverhouding treden.

Maurice Leenhardt heeft in zijn *Notes d'ethnologie néo-calédonniennes* meegedeeld dat het noorden van Nieuw-Caledonië verdeeld is in twee huwelijksklassen nl. de Oote (ohot is hoogte) en de Waap (hwaap is laagte); beide zijn patrilineaal en patrilokaal en zijn daardoor zó disjunctief, dat ze vijandig tegenover elkaar staan: ze beoorlogen elkander. Het conjunctieve element bestaat in de matrilaterale verhoudingen met betrekking tot de huwelijkskeuze. Vooral de hoofden nemen bij voorkeur hun bruiden uit de andere huwelijksklas; langs deze weg komt er voortdurend een toenadering tussen beide groepen.[8]

In het Sarmi-gebied op Westelijk Nieuw-Guinea is elke verwantengroep patrilineaal en patrilokaal. Zulk een verwantengroep heeft echter een vaste huwelijksverbinding met een bepaald aantal andere groepen, waarvan men het aantal tracht uit te breiden. Dit vermeerdert immers de mogelijkheid tot ruilverkeer en eveneens het gevoel van zekerheid, wanneer men buiten de nederzetting komt. Het is hier een symmetrische huwelijksverhouding. Bij voorkeur wordt dan een zuster van de bruidegom en wel een jongere zuster uitgehuwelijkt; is deze niet beschikbaar, dan kan men ook een andere verwante uitwisselen. Als de groep waarvan een mannelijk lid trouwt, niet een van haar vrouwelijke leden beschikbaar stelt, maakt de groep van de vrouw die men door een huwelijk in de groep heeft opgenomen, aanspraak op enige van de kinderen die uit dit huwelijk worden geboren. Wanneer men al maar vrouwen zou afstaan door een huwelijk zonder er terug te krijgen, zou dit op de duur de verwaarlozing van de tuinen betekenen en bovendien zou het magisch evenwicht in de groep verstoord worden.[9] Symmetrisch is ook de huwelijksverhouding bij de Bánaro aan de Kerám in Noord Nieuw-Guinea.[10]

Een ruilhuwelijk (in dit geval met bruidsprijs) kan ook twee generaties omvatten, d.w.z. als een man een vrouw uit een andere sibbe heeft getrouwd, is hij verplicht zijn dochter (dikwijls de tweede dochter) wederom aan de sibbe van haar moeder uit te huwelijken. H. Huber beschrijft dit gebruik voor de Osoe

van het binnenland, behorende tot de Adangme-groep aan de rechteroever van de Volta (Ghana).[11]

Naast het clan- en sibbe-verband kunnen er nog andere exogame huwelijksgroepen, huwelijksklassen, bestaan die het sibbe- of clan-verband doorkruisen, maar het niet opheffen. Soms zijn er maar twee, soms 4, 6 en 8 van zulke huwelijksklassen. Bij twee huwelijksklassen, waarin bijv. een stam is verdeeld spreekt men van *moieties* en anders van *phratries*; deze bestaan meestal uit meerdere exogame clans, maar zijn zelf ook exogaam.

Op zich kan een clan uit meerdere phratries bestaan, maar gewoonlijk is het omgekeerd en bestaat een phratry uit meerdere clans. In dit geval heeft men tegenover leden van dezelfde phratry meer relaties dan tegenover mensen die niet tot dezelfde phratry behoren.[12] De Moeria, zuidoostelijk van Nagpoer in India, zijn in meerdere sibben verdeeld. Vroeger had elke sibbe zijn eigen cultuscentrum in zijn gebied, waar men grote feesten ter ere van de sibbe-godheid vierde; hier hield men de rechtspraak en begroef men zijn doden. Nu zijn de sibben verspreid en heeft men ook verspreide cultus-plaatsen. Meerdere sibben vormen nu samen een phratry, waarvan de leden zich als verwant beschouwen en die niet met elkaar mogen trouwen. Elke sibbe alsook de gezamenlijke phratry draagt een aparte naam, meestal die van een dier dat mythologisch met de geschiedenis van de sibbe is verbonden en niet gegeten mag worden.[13]

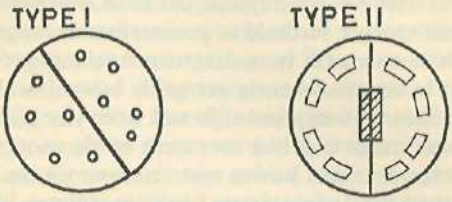
P. E. de Josselin de Jong maakt tussen beide termen (moiety en phratry) meer dan een numeriek onderscheid en gebruikt de term 'phratries', wanneer groepen of huwelijksklassen die elk een exogame helft vormen, bij elkaar horen als twee exogame eenheden. 'Moieties' zijn aanwezig, wanneer deze groepen of huwelijksklassen die elk een exogame helft vormen, bovendien nog onderling door afstamming zijn verbonden. Meestal evenwel worden beide termen zó niet opgevat.[14]

Ad. E. Jensen[15] meent dat het exogame *dualisme* van de huwelijksklassen de oudste vorm van unilaterale groepering is. Een zeker dualisme is bij de huwelijksklassen vrij algemeen; het manifesteert zich dikwijls naar buiten door twee gesepareerde helften van de nederzetting en duidt gewoonlijk op een sociale hiërarchie, waarbij de ene partij een overwicht heeft over de andere. Dit overwicht komt eveneens tot uitdrukking door de tegenstelling sacraal-profaan, zee- en landzijde, boven-

beneden of mannelijk-vrouwelijk. Dit dualisme vindt soms zijn neerslag, zoals reeds is opgemerkt, in de rangschikking en aanleg van de nederzetting, zodat de nederzetting in twee helften is verdeeld. Dit treft men zowel in Noord-Amerika (bijv. bij de Winnebago en andere Sioux-stammen) en Zuid-Amerika (o.a. bij de Bororo), als in Melanesië.[16] Ook treft men er de kentekenen van in Oost-Indonesië, waar men in een dorp de tweedeling nog herkennen kan in een groepering aan de linker- en rechteroever van de rivier of in een groepering stroomopwaarts en stroomafwaarts. J. Ph. Duyvendak[17] schrijft over de tweedeling op Ambon: 'Het is waarschijnlijk, dat in de Ambonese Molukken de stam vroeger verdeeld is geweest in twee exogame stamhelften. Deze waren elk in ondergroepen (clans) verdeeld, die met elkaar in een nauwkeurig geregelde huwelijksrelatie stonden. Dit zullen er oorspronkelijk wel weer vier zijn geweest; het getal vier treedt ook hier zeer sterk op de voorgrond. Een bepaalde clan A mocht huwen met vrouwen uit een bepaalde clan van stamhelft B; deze laatste koos zijn vrouwen uit een clan van A, doch niet de eerstgenoemde... Het dorp op Ambon is verdeeld in twee helften, die gewoonlijk worden genoemd 'bahagian laoet' en 'bahagian darat' of 'kaoem poetih' en 'kaoem hitam'. Deze tegenstellingen zee-land, wit-zwart zijn echter niet de enige, al treden zij blijkbaar het meest op de voorgrond. Weinig minder komt naar voren de tegenstelling links-rechts en die van vrouwelijk-mannelijk.' De schrijver geeft dan een lijst van eigenschappen en zaken die de tegenstelling van beide stamhelften accentueren.

Bij deze verdeling van de nederzetting in aansluiting aan dit maatschappelijk dualisme van de groep onderscheidt Claude Lévi-Strauss een *diametrale* en een *concentrische* verdeling. Bij de diametrale verdeling is oorspronkelijk alleen van een gelijkwaardige wederkerigheid sprake: twee groepen staan in een symmetrische huwelijksbetrekking tot elkander. Bij de concentrische verdeling vertegenwoordigt het binnenste gedeelte het sacrale element en het buitenste gedeelte het profane element. Bij de Bororo bijv. ligt in het centrum van het ronde dorp het mannenhuis; daar is ook de dansplaats, het sacrale gedeelte. Vrouwen mogen er niet komen. In een kring eromheen liggen de familiehutten. Omdat hier matrilineaat met matrilokaat bestaat, is de uiterste kring het domein van de vrouwen Beide functionele typen kunnen echter in dezelfde nederzetting ge-

combineerd zijn. Zo is bijv. de juist genoemde concentrisch opgebouwde nederzetting van de Bororo van oost naar west in twee helften verdeeld; hierdoor zijn de 8 clans onderverdeeld in twee groepen van 4; beide moieties zijn exogaam. Bovendien loopt hier doorheen nog een andere tweedeling en wel van noord naar zuid, waardoor de 8 clans nogmaals verdeeld worden en nu in een groep van 'boven' en 'beneden' of, als het dorp aan de oever van de rivier is gelegen, in een groep 'stroomopwaarts' en een groep 'stroomafwaarts'[18]



In een nabeschouwing van dit artikel wijst Ina E. Slamet-Velsink[19] op het historisch perspectief van deze functionele typen van nederzettingen. Zij meent dat deze indeling niet enkel een kwestie is van twee structurele mogelijkheden, maar een van historische ontwikkeling. De oudste vorm is die van de twee symmetrische huwelijksklassen, de moieties. Hieruit groeit op de duur een hiërarchische ordening, waarbij de ene groep zich boven de andere verheft en een overwicht over de laatste doet gelden. A. M. Hocart[20] geeft o.a. een voorbeeld van Tahiti, waar aan de ene zijde van de rivier de adellijke clans en aan de andere zijde de niet adellijke clans die het 'land' worden genoemd, wonen. Aanvankelijk bestond er tussen beide groepen nog een gelijkwaardige symmetrie wat het uithuwelijken betreft; later bij een verdere ontwikkeling tot een standenmaatschappij, waarbij de ene stand zich boven de andere verhief, werd elke groep endogaam. Vooral de economisch en politiek sterkere groep zal dan uit prestige de endogamie beoefenen en de andere groep aan zich dienstbaar maken.

Melville J. Herskovits beweert in zijn *Economic Anthropology*[21] terecht dat een sociale stratificatie zoals in een standenmaatschappij heeft plaats gehad, steeds een zekere economische ontwikkeling vooronderstelt; beneden een bepaald economisch

niveau van ontwikkeling is deze sociale stratificatie ondenkbaar en zullen dus nog de kentekenen aanwezig zijn van een gelijkwaardige symmetrie van de huwelijksklassen en zal meestal nog het eenvoudige ruilhuwelijk worden aangetroffen zoals bij de Pygmeeën van Midden-Afrika.[22] Soms ligt de hiërarchische structuur bovendien verankerd in de historische factor van een immigratie van buiten, waarbij de immigrerende groep de autochtone bevolking overmeesterde.

B. ENIGE VOORBEELDEN VAN HUWELIJKSKLASSEN

Er bestaan bij de huwelijksklassen in de niet-Westerse sociologie vele nuanceringen; men kan er geen algemene regels voor opstellen. Wel zal blijken, wanneer de clans in meerdere huwelijksklassen zijn verdeeld, dat hier dikwijls het totemisme een rol speelt.

Bij de *Tlingit* en de *Haida* (Noordwest-Amerika) zijn er in elk dorp en zelfs in elke familiegemeenschap twee groeperingen: de 'raven' en de 'adelaars' of 'wolven'. Deze onderhouden een symmetrische huwelijksbetrekking met elkaar: de man van het ravengeslacht mag alleen een vrouw van het adelaarsgeslacht huwen en omgekeerd. Elke groep heeft niet alleen haar eigen naam, maar ook haar wapen-dier, waarmee men zijn eigendom mag kenmerken en dat op de bekende totem-palen wordt voorgesteld. Men heeft echter geen taboes te onderhouden tegenover de dieren die door hun wapen worden voorgesteld.[23] Volgens de Miwoks (Centraal-Californië) is de wereld en ook de menselijke gemeenschap in twee helften verdeeld; de beer, de meerkol, de sterren enz. behoren tot de 'landzijde', terwijl herten, schildpadden, vlinders enz. tot de 'waterzijde' behoren. Bij deze twee erfelijke helften bestaat exogamie; ze zijn in hun huwelijkskeuze dus op elkaar aangewezen.[24]

De *Winnebago* in Noord-Amerika (een Sioux-stam westelijk van het Michigan-meer) kennen een bovengroep (hun clans dragen vogelnamen) en een groep van de aarde (hun clans dragen namen van land- en waterdieren). Elk dorp is zelfs in twee helften verdeeld; de ene groep moet de vrouwen uit de andere groep trouwen en omgekeerd. Men moet ook elkaar begraven. Bij het ceremoniële balspel dat ze beoefenen, speelt de ene groep tegen de andere enz. Eenzelfde verschijnsel treft men aan bij de Irokezen.[25]

Over het algemeen hadden de *Sioux*-Indianen 7 clans, die door dier-totems werden aangeduid; ze droegen een lokaal karakter. Wanneer de stam voor de grote buffeljacht in een gemeenschappelijke tent bijeenkwam, werden de clans in twee moieties, nl. van 'hemel' en 'aarde' ingedeeld; het waren exogame groepen. De verhouding van deze twee, van hemel en aarde, van het mannelijk en vrouwelijk beginsel, moest goed geordend zijn.[26]

Bij de westelijke *Apache* waren de clans matrilineaal en exogaam. Ze hadden nauwkeurig omschreven rechten bij de religieuze riten; ze bezaten het recht op de grond, maar bovendien waren meerdere clans verbonden in een hogere organisatie, nl. een phratry. Ook deze groepering was exogaam; er bestonden drie van zulke phratries.[27]

Bij de *Mundurukú* (Tupi-stam in Brazilië) bestonden twee huwelijksklassen: de 'roden' en de 'witten'; elke huwelijksklas was patrilineaal en ook de clans, waarin de moieties verdeeld waren, waren patrilineaal. Deze clans waren ook wel exogaam maar hun exogamie werd opgelost in die van de moieties. Seksuele verhoudingen binnen de clan werden echter als een ernstiger delict beschouwd dan die binnen dezelfde moiety. De witte huwelijksklas telde 22 clans, de rode 16 clans. Elke clan droeg de naam van een plant of dier, maar er bestonden verder geen totemistische taboes. De Mundurukú vormden een van de weinige voorbeelden, waar patrilineaat met matrilokaat bestond. De afstamming was patrilineaal wat betreft het lidmaatschap van de clan, het hoofdschap, de sjamanistische macht en de naamgeving. Matrilineaal was de nederzetting (dus matrilokaat). De overerving van eigendom speelde nauwelijks een rol, omdat de bezittingen bij de dood werden verbrand. Het crosscousin-huwelijk werd veel toegepast.[28] De man nam dus zijn vrouw uit de andere huwelijksklas, maar na het huwelijk bleven beiden tot hun oude clan behoren; de kinderen behoorden tot de clan van de vader. De roden stamden oorspronkelijk af van de zon, de witten van de maan. De mannen die wegens het matrilokaat tot verschillende clans behoorden, sliepen en slapen nog heden in mannenhuizen die naar zonsopgang zijn gekeerd, maar zijn daarbij naar huwelijksklassen en clans gescheiden. De clans schilderden hun wapens op palen; rood en zwart werden als kleuren gebruikt.[29]

Bij de *Goenantoena*-stam op Nieuw-Brittanië noemt men de

twee hier bestaande huwelijksklassen de twee 'bloedstromen'. Door de huwelijkssluiting maken de vrouwen geen deel uit van de groep van de man; beide groepen zijn exogaam met ruilhuwelijk. Omdat man en vrouw tot hun oorspronkelijke huwelijksklas blijven behoren, vormen de ouders dus in dit opzicht geen eenheid; de een is voor de andere een *e matan*, d.w.z. een vreemd, ander gezicht. De kinderen behoren steeds tot de huwelijksklas van de moeder; vanaf de puberteit wordt moedersbroer voor hen het vaderlijk gezag.[30] Deze scheiding in twee huwelijksklassen werkt nog door bij de christenen. De regering had elk dorpshoofd toegestaan om twee kerkhoven in zijn gebied aan te leggen: een voor de katholieken en een voor de weslyanen. De mensen kozen echter hun kerkhof meestal niet naar gelang van het kerkgenootschap waartoe ze behoorden, maar overeenkomstig hun huwelijksklas.[31] Behalve de twee-klassen-indeling heeft men hier ook nog de sibben-indeling. Elke huwelijksklas bestaat uit een aantal sibben. De ene sibbe van een huwelijksklas geeft gewoonlijk zijn meisjes ten huwelijk (tegen een bruidsprijs) aan een bepaalde sibbe uit de andere huwelijksklas. Het behoren tot een sibbe is eveneens volgens het matrilineale beginsel bepaald, waarbij de oom van moederszijde een voorname rol speelt. Vroeger gingen de jongens na de puberteit vrij algemeen in het dorp van deze oom wonen. Elke sibbe bezit tenslotte een bepaalde oppervlakte aan grond. Het bezitsrecht is patrilineaal; de vader (of althans de familie van de man) heeft immers de bruidsprijs voor de vrouw betaald.[32]

Bekend zijn de huwelijksklassen bij de *Australische* stammen. Wanneer het er twee zijn (maar de moieties sluiten een verdere indeling in huwelijksklassen niet uit), moeten de leden van de ene groep hun echtgenoten nemen uit die van de andere groep. J. J. Fahrenfort illustreert dit systeem door een voorbeeld. De ene huwelijksklas wordt die van de kraaien (waartoe de vader behoort), de andere die van de haviken (waartoe de moeder behoort) genoemd. 'De kinderen zijn dan óf kraaien óf haviken al naar gelang de afstamming gerekend wordt in de mannelijke, dan wel in de vrouwelijke lijn. Aangezien de vrouw bij haar huwelijk deel gaat uitmaken van de horde van haar man, wisselen, bij afstamming in de vrouwelijke lijn, de namen bij elke generatie. De kinderen van de kraaienvaders zijn dan nl. haviken (omdat hun moeder daartoe behoort); de meisjes-haviken gaan bij

hun huwelijk naar een andere horde; de jongens-haviken blijven huwen met een kraaien-vrouw en hun kinderen zijn kraaien zoals hun moeder enz. Bij een afstamming in de mannelijke lijn daarentegen blijft de horde van kraaien steeds uit kraaien bestaan.'[33] Het is opvallend dat men een tweedeling in huwelijksklassen in Australië vooral (ofschoon niet uitsluitend) in het Zuiden aantreft.

In Nieuw Zuid Wales (Zuidoost-Australië) zijn stammen met vier en in het noordelijk en centraal gebied zelfs stammen met acht huwelijksklassen, echter zó, dat de verdeling in twee moieties blijft bestaan. Elke moiety heeft dan vier huwelijksklassen. Beide moieties wisselen elkaar de vrouwen uit. De kinderen behoren wel tot dezelfde moiety als hun vader, maar tot een andere huwelijksklas als hun vader. Als voorbeeld geeft H. Th. Fischer[34] de huwelijksverhoudingen bij de Warramunga in Noord-Australië aan, waar men inderdaad acht huwelijksklassen, verdeeld in twee moieties aantreft. Wanneer men de moieties met cijfer I en II en de huwelijksklassen alfabetisch aanduidt, dus:

I	II
a b c d	e f g h

heeft men de volgende mogelijkheden:[35]

als de man van	Ia	trouwt	met	een	vrouw	van	IIe,	zijn	de	kinderen	Ib
„	„	„	„	Ib	„	„	„	„	„	IIf,	„	„	„	Ia
„	„	„	„	Ic	„	„	„	„	„	IIg	„	„	„	Id
„	„	„	„	Id	„	„	„	„	„	IIh	„	„	„	Ic
„	„	„	„	IIe	„	„	„	„	„	Ia	„	„	„	IIh
„	„	„	„	IIf	„	„	„	„	„	Ib	„	„	„	IIg
„	„	„	„	IIg	„	„	„	„	„	Ic	„	„	„	IIf
„	„	„	„	IIh	„	„	„	„	„	Id	„	„	„	IIe

Wanneer een stam niet talrijk is, is in dit geval de huwelijkskeuze niet erg groot, omdat men rekening moet houden met de exogamie van de clan, de moiety en de huwelijksklas.

C. HET ONTSTAAN VAN HET SYSTEEM

Nu uit de voorbeelden het systeem wel duidelijk is geworden, moeten we nog de vraag stellen: hoe is een dergelijk maatschappelijk verschijnsel ontstaan en verklaarbaar? Men heeft hoofdzakelijk twee verklaringen hiervoor, d.w.z. de diverse

hypothesen, die het ontstaan van huwelijksklassen willen verklaren, kunnen tot twee richtingen worden teruggebracht.

1. De cultuurhistorische verklaring

Vanzelfsprekend zoekt de cultuurhistorische school in de richting van de geschiedenis een waarschijnlijke verklaring van dit gebruik. K. Birket-Smith[36] schrijft: 'Zoals het totemisme zeer beslist ontsproten is aan het jagersleven, zo moeten we, volgens W. Schmidt en W. Koppers, het twee-klassen-systeem opvatten als een onderdeel der primitieve matriarchale akkerbouwcultuur. Dit klinkt niet onwaarschijnlijk; als de beide auteurs het echter willen verklaren als een gevolg van het feit dat de echtgenoot, de rondzwervende jager, in het begin vreemd stond tegenover zijn vrouw (als het gevestigde element van de samenleving), dan is de vraag gewettigd hoe deze toestand geleid kan hebben tot een indeling van de stam in twee groepen, welke elk zowel mannen als vrouwen bevatten.' K. Birket-Smith schijnt ons echter de mening van de twee cultuurhistorici niet juist weer te geven. De verbinding van jacht en akkerbouw heeft niet plaats binnen hetzelfde cultuurcomplex, waar inderdaad mannen en vrouwen cultureel een eenheid vormen, maar is waarschijnlijk ontstaan uit het samentreffen van *twee cultuurcomplexen,* waarvan het ene getypeerd wordt door de jacht en patrilineaal is en het andere de akkerbouw beoefent en matrilineaal is. Uit deze economische tweedeling jacht-akkerbouw kan dan historisch de maatschappelijke tweedeling van de moieties ontstaan. Het samentreffen dus van deze twee primaire culturen vormt dan de basis voor de grondstructuur van de huwelijksklassen, die men moieties noemt. De cultuur van de jacht brengt van huisuit een indeling mee van verschillende (bijv. drie, vier) totem-groepen. Door het ruilhuwelijk van de moieties (jacht-akkerbouw) is deze indeling dan eveneens overgegaan op heel de samengestelde cultuur - en het zojuist behandelde systeem is aanwezig. Natuurlijk behoeft deze combinatie jacht-akkerbouw niet overal telkens opnieuw ontstaan te zijn. In Australië bijv., waar geen akkerbouw aanwezig is, kan het systeem van de huwelijksklassen, althans de tweedeling, zijn ontleend aan de Melanesische beschaving. Reeds vanwege de territoriale uitbreiding van het systeem van de huwelijksklassen, het totemisme en de landbouw is het mogelijk dat er tussen deze maatschappelijke verschijnselen een historische samenhang be-

staat.[37] Omdat bovendien het aantal huwelijksklassen gewoonlijk een even getal vormt en berust op het dualisme van de moieties, dus op een tweedeling, krijgt de hypothese van de cultuurhistorische verklaring op grond van de twee economische grondvormen een zekere waarschijnlijkheid.

Deze verklaring zit als zodanig niet vast aan de 'Kulturkreislehre' van de oudere cultuurhistorische school. Hier speelde de 'Zweiklassen-Kultur' een voorname rol; volgens Fr. Graebner[38] en W. Schmidt vormde zij een aparte cultuurkring. W. Schmidt sprak van de zg. exogaam-moederrechtelijke cultuurkring, die hij in Zuid-Oceanië en in Amerika meende te ontdekken, terwijl deze in Afrika in gemengde vorm, nl. vermengd met de zg. vrijmoederrechtelijke cultuurkring werd gevonden. De voornaamste sociologische kenmerken van de exogaam-moederrechtelijke cultuurkring zouden zijn: het matrilineaat, de exogame tweedeling, de viering van de eerste menstruatie van de meisjes (geen initiatie-riten voor de jongens) en de geheime genootschappen voor de mannen. Economisch werd deze cultuurkring gekarakteriseerd door de primitieve akkerbouw, nl. de hakbouw die voornamelijk de vrouw tot ontwikkeling heeft gebracht. De vrijmoederrechtelijke cultuurkring daarentegen werd door Fr. Graebner[39] Melanesische of boog-cultuur genoemd; zij is typisch voor Nieuw-Guinea (behalve in het oostelijk gedeelte) en voor de Salomons-eilanden. In Afrika zou ze, reeds vermengd met de exogaam-moederrechtelijke cultuurkring, zijn binnengekomen. Trouwens ook in heel Zuid-oost-Azië vindt men ze in gemengde vorm terug. Ook deze cultuurkring is matrilineaal, maar naast de huwelijksklassen speelt de joint family een voorname rol met de genealogische sibben. Ze wordt verder gekenmerkt door het langhuis.[40] Deze indeling van cultuurkringen is evenwel door W. Schmidt zelf al opgegeven en behoort dus tot het verleden.

In het posthuum uitgegeven werk *Das Mutterrecht*[41] verbindt W. Schmidt het twee-klassen-systeem met de tweede fase van de moederrechtelijke landbouw, nl. met het *avunculaat*, dat hij noemt 'vermännlichtes Mutterrecht'; de vroegste fase kent het zuivere moederrecht; bij het avunculaat daarentegen doet de man, nl. moedersbroer, zich reeds gelden in de leiding van het gezin en in de eigendomsverhoudingen.[42] De twee huwelijksklassen zijn dan lokaal niet gescheiden, maar worden in het zelfde dorp aangetroffen. De kinderen behoren tot de huwe-

lijksklas van de moeder. Dit avunculaat verklaart W. Schmidt uit een vermenging van het moederrecht met het vaderrecht. Als historische vermenging is dit moeilijk te bewijzen. Functioneel beschouwd, vindt men in elk gezin een zekere taakverdeling tussen man en vrouw en dus een zeker vaderrecht én moederrecht. Men treft dit twee-klassen-systeem o.a. in Melanesië en Australië.[43] Het moederrecht met twee-klassen-systeem (evenwel zonder landbouw) wordt eveneens aangetroffen bij de Noordwest-Indianen van Noord-Amerika, bij de Tlingit en Haida; het moederrecht met vierklassen-systeem bij de Tsimshian (eveneens Noordwest-Amerika). Deze stammen beoefenen hoofdzakelijk de visvangst.[44] Het moederrecht met twee-klassen-systeem vindt men vervolgens bij de zg. sneeuwschoencultuur van vele, meer in het binnenland wonende, Dene-stammen, ook hier eveneens zonder landbouw.[45] Uit de vermenging met het totemisme ontstaat bijv. in Australië vlgs W. Schmidt het vier-klassen-systeem.[46] En uit een secundaire vermenging met het twee-klassen-systeem is dan het boven beschreven ingewikkelde acht-klassen-systeem gegroeid, bijv. bij de Aranda in Centraal-Australië[47], maar, zoals we zagen, ook in andere gedeelten van Australië.

Met het ontstaan van het twee-klassen-systeem verbindt W. Schmidt het *matrilokaat*, waarbij de matrilineale groep de ingezeten groep en de patrilineale groep de nieuw-aangekomenen vormt. Hierdoor ontwikkelen zich, zoals we al opmerkten, de moieties. Dikwijls hebben ze totemistische kenmerken; het worden dan twee clans, bijv. van de valken en de kraaien zoals in Zuidoost-Australië. Soms bestaat er een tegenstelling van zonmaan of van heldere-donkere maan.[48] Soms heeft elke huwelijksklas een aantal totem-clans. Aanvankelijk is er nog een lokale exogamie, ofschoon de twee of vier huwelijksklassen in hetzelfde dorp kunnen wonen, maar dan gescheiden van elkaar. In Oceanië en Noordwest-Amerika (de verst verwijderde gebieden van de waarschijnlijke oorsprong van het tweeklassenstelsel) leven de phratries echter dikwijls in hetzelfde dorp door elkaar; er bestaat dan alleen exogamie van de huwelijksklassen.[49]

De tegenwoordige cultuurhistorische richting evenwel beschouwt deze samenhang van het twee-klassen-systeem met het matrilineaat als niet-bewezen; Fr. Graebner en W. Schmidt zagen tussen beide maatschappelijke verschijnselen nog een his-

torische samenhang. In maatschappelijk opzicht vooronderstelt het dualisme alleen kleinere unilaterale exogame verwantschapsgroepen, ongeacht of deze matrilineaal of patrilineaal zijn. Slechts in sommige gebieden, zoals Noordwest-Amerika en Melanesië, schijnt er enig historisch verband tussen het dualisme en het matrilineaat te bestaan.[50] Een innerlijke samenhang is, dunkt mij, moeilijk aan te tonen. In Melanesië gaat de vrouw bij het huwelijk wel inwonen in de nederzetting van haar man (patrilokaat), maar deze man heeft in verband met de matrilineale verhoudingen reeds vanaf zijn puberteit zich gevestigd in de nederzetting van moedersbroer, waar hij ook introuwt. Op deze wijze worden de dorpen vanzelf volgens de (matrilineale) clans opgebouwd. In de voorafgaande historische beschouwing zijn nog vele opvattingen van min of meer hypothetische aard.

Voor *Afrika* ligt het probleem van het twee-klassen-systeem weer heel anders. Ad. E. Jensen[51] heeft deze kwestie voor Noordoost-Afrika historisch onderzocht en heeft hieromtrent zijn mening gevormd die de moeite loont hier weer te geven, ofschoon ze door andere etnologen wordt bestreden. In Noordoost-Afrika zijn de stammen over het algemeen in clans ingedeeld; deze behoren ofwel tot de ene ofwel tot de andere stamhelft. Er bestaat hier een patrilineaal exogaam twee-klassensysteem; de man van de ene klas moet een vrouw nemen uit de andere klas. Bovendien bestaat er nog een bilaterale clan-exogamie, d.w.z. dat men de vrouw ook niet nemen mag uit de clan van de moeder, ofschoon deze toch tot een andere huwelijksklas behoort. Deze dichotomie heeft niet alleen betekenis op het gebied van de huwelijkskeuze; het is soms ook een regionale stamindeling met een eigen stamhoofd. De ene helft heeft gewoonlijk een zeker overwicht over de andere helft, doordat het stamhoofd bijv. steeds uit de ene helft stamt. Soms echter wordt het politieke hoofd uit de ene, het religieuze hoofd (de landbouwpriester) uit de andere helft genomen. Dikwijls worden de twee stamhelften in hun polariteit door een kleur (rood en zwart), door een richting (oost-west, rechts-links) of door de sekse (mannelijk-vrouwelijk) onderscheiden. De leiders van de stamhelften mogen elkaar niet zien; ze dragen soms aparte kleding en hebben aparte stamliederen. Hier en daar wisselen in de erfopvolging de twee huwelijksklassen, als bijv. de vader behoort tot die van de 'luipaarden', behoort de zoon tot die van de 'stenen' (zo is het bijv. bij de Turkana, Zuidoost-Niloten). Ook gebeurt het

wel dat men door betaling kan verkrijgen tot de andere huwelijksklas te worden gerekend, als men bijv. een meisje uit zijn eigen huwelijksklas wil trouwen. Deze dichotomie, deze tweedeling, erkent men zelfs bij de leeftijdsklassen bijv. bij de Masai. Dit dualisme wordt vaak op de mythologie gebaseerd.

Volgens Ad. E. Jensen is het dualisme als zodanig niet ontstaan door vermenging of overheersing. De overheersende cultuur in Noordoost-Afrika is volgens Jensen niet de Hamietische, maar de *Nilotische* beschaving en deze kende de tweedeling al van huisuit. Alleen is er door de Nilotische overheersing soms nog een derde huwelijksklas bijgekomen, doordat deze cultuur zich van de onderworpen culturen distancieerde. De Nilotische beschaving bezat vanouds runderteelt, maar ook landbouw met graanvruchten, verder runderoffers, enz. Aan deze beschaving ligt een oudere pre-Nilotische cultuur (met varkensteelt, honden-offers, landbouw met knolvruchten, pottenbakkerij en houtsnijkunst, maar zonder dualisme) ten gronde.

Ad. E. Jensen heeft ook zijn eigen mening omtrent de Nilotische cultuur; hij beschouwt deze niet als een vermenging van oud-nigritische beschaving met latere Hamietische veeteeltcultuur, maar als een primaire beschaving die op haar beurt een grote invloed uitgeoefend heeft op vele stammen van Oost- en Zuid-Afrika (bijv. Hottentotten en Herero) – een invloed die tot nu toe aan de Hamieten werd toegeschreven – en op de oud-nigritische of oud-Soedaanse beschaving.[52] De Koesjietische (Hamietische) cultuur is dan als een latere vorm over Noordoost-Afrika heen gekomen (Afar, Somal, Galla); deze heeft de culturen die zij aantrof, wel in menig opzicht veranderd (ze heeft bijv. de Koesjietische talen, de weefkunst en het Gada-systeem gebracht), maar de gebruiken van de veeteelt (bijv. bij de Kónso) alsook het dualisme (echter zonder exogamie) onaangetast gelaten. Alle elementen die o.a. H. Baumann aan de Oost-Hamietische veeteelt toeschrijft, vindt men volgens Ad. E. Jensen nog meer uitgesproken bij de Niloten, zoals bij de Dinka, de Masai, enz. Deze meent dan ook dat het Afrikaanse runderteelt-complex ontleend is aan de Nilotische cultuur en niet aan de Oost-Hamietische beschaving. Deze Nilotische cultuur was echter vanouds een gemengde beschaving van landbouw met veeteelt, maar heeft zich onder invloed van geografische milieu-factoren (bijv. van hoog- of laagland) gesplitst in veeteelt én landbouw. Deze vormen van economie werden

naderhand door afzonderlijke stammen beoefend.[53]

2. *De functionalistische verklaring*

Bij de historische verklaring kwam reeds het functionalisme nu en dan om de hoek kijken; men kan het er moeilijk geheel van gescheiden houden. Toch willen we het nu nog uitdrukkelijk behandelen. J. P. de Josselin de Jong[54] laat de eenheid van het Indonesische cultuurgebied hoofdzakelijk steunen op de eenheid van een maatschappelijke structuur die opgebouwd is op een *polaire dualistische* ideologie en vormgeving. Zulke polaire categoriën zijn o.a. hemel-aarde, leven-dood, mannelijk-vrouwelijk, oervader-oermoeder enz. Deze dichotomie komt eveneens tot uiting in het maatschappelijk leven. Ad. E. Jensen ziet hierin een reactie, waarmede de mens een als goddelijk erkende orde van de wereld overdraagt op zijn eigen levensverhoudingen. Maar als cultuurhistoricus meent hij dat deze maatschappijvormen met het zg. dema-achtige wezen van de oertijd in verbinding staan. Het zou hier een bepaald type van dualistische dema-godheden betreffen die bij de cultuur van de planters en misschien zelfs al bij die van vóór-planters worden aangetroffen; zulke godheden zijn de mythische tweelingen, de gedaanten van de wassende en afnemende maan, die in tegengestelde personen zoals goeden en bozen, ouderen en jongeren, slimme en domme broers worden voorgesteld. Enige samenhang tussen de dualistische organisatie en de kosmologische wereldbeschouwing van de agrarische culturen vermoeden we wel. Men treft ze immers nog niet bij de primitiefste cultuur van verzamelen en jagen (grondcultuur); hier wordt de maatschappelijke structuur nog vooral bepaald door het natuurlijke familie- en sibbeverband.

Maar het dualisme in de huwelijksklassen zoals het tegenwoordig nog bij zovele stammen wordt aangetroffen, moet eveneens een verklaring vinden in de functionele verhoudingen. J. v.d. Kroeg[56] schrijft: 'In praktisch alle gebieden van Indonesië treedt ondanks de verscheidenheid van culturen en sociale organisatie toch voortdurend hetzelfde structuur-beginsel op, nl. de functionele antithese van twee sociale groeperingen, hetzij dit clans, phratries of gemeenschappen zijn.'[58] Deze maatschappelijke structuur staat duidelijk in verband met bepaalde mythologische categoriën. 'De fundamentele tweedeling der mensengemeenschap in de twee geslachten, de twee phratries,

de twee stamreeksen die een primaire vierdeling impliceert, is tegelijk een kosmische tweedeling, waarin hemel en aarde, bovenwereld en onderwereld en alle mogelijke andere tegenstellingen, in de eerste plaats die van superieur en inferieur, goed en kwaad, zijn opgenomen. Dit sociaal-kosmische dualisme vormt de kern van een alomvattend classificatiestelsel, waarin elke clan, al naar zij patrilineaal of matrilineaal is en tot deze of gene phratrie behoort, haar eigen plaats krijgt, en van een kosmische levensgemeenschap, waarin elke groep haar bijzondere functie te vervullen heeft.'[57] Dit dualisme openbaart zich nu ook in de huwelijksklassen. De bruidgeversgroep staat in verband met de categorie van de bovenwereld: met de hemel, met hetgeen boven is, mannelijk is; de bruidnemende groep symboliseert de categorie van de onderwereld, de aarde, hetgeen beneden is, het vrouwelijk element. Zij vormen twee polaire helften, beide exogaam. Deze huwelijksverhouding is meestal niet symmetrisch; hierdoor ontstaat telkens een triade, want de middengroep is zowel superieur in zover ze bruidgever is, als inferieur tegenover een derde groep, waarvan ze op haar beurt de bruidnemer is. Wanneer echter de polariteit het uitgangspunt vormt, is het begrijpelijk dat de huwelijksklassen steeds in een even getal (2, 4, 6 enz.) worden aangetroffen. We hebben er boven meerdere voorbeelden van gezien.

Het dualisme constateert men in West-Indonesië bijv. bij de Bataks op Noord-Sumatra in de verhouding van de bruidgeversgroep (de hoela-hoela) tegenover de bruidnemersgroep (de boroe). Maar een strikt polaire verhouding is dit niet, omdat beide groepen (marga's) hier patrilineaal en dus mannelijk in hun structuur zijn. In Oost-Indonesië daarentegen treft men meer (ofschoon niet exclusief) het dubbel-unilaterale stelsel, waarbij men een patrilineale (mannelijke) tegenover een matrilineale (vrouwelijke) groep aantreft. Beide hebben in het maatschappelijk leven hun eigen functie.

F. van Wouden[58] vond dit systeem op Soemba, Tanimbar, Kai, West-Timor, Ambon en Flores (vgl. hoofdstuk III C 3). Op Oost-Soemba noemt men de patrilineale clan-eenheid 'kabisoe'. De ene kabisoe geeft zijn dochters aan een tweede kabisoe; zelf ontvangt ze haar vrouwen van een derde clan. Aan de bruidnemersgroep zendt men vrouwelijke geschenken zoals weefsel en armkettingen. Aan de bruidgeversgroep geeft men mannelijke geschenken zoals paarden en gouden versierselen.

Deze patrilineale clans behoren tot twee stamhelften (met matrilineale inslag). Omdat de ene stamhelft sociaal boven de andere is verheven, vertoont de hogere stamhelft de tendens in de huwelijkskeuze de endogamie toe te passen; anders zou ze langs de vrouwelijke kant degraderen.[59]

Op Tanimbar is een gelijke contrastering aanwezig in de 'ndoewe' (bruidgeversgroep) tegenover de 'oeranak' (bruidnemersgroep).[60] En ook hier bestaat de mythologische symboliek van boven-onder.

Bij de Timorezen heten dergelijke groeperingen 'oemah maneh' (bruidgevend) en 'fettoh sawa' (bruidnemend), op Ambon 'taoeli' en 'malamait', op Kei 'mang-ohoi' en 'janoer'.[61] 'In praktisch alle Oost-Indonesische eilanden, inclusief de Kleine Soenda-eilanden te beginnen met Flores, Kei-, Tanimbar- en Aroe-eilanden, in de Molukken en zelfs in Soelawesi (Celebes) ontmoet men het dualistisch element tegelijk in de vorm van scheppingsmythen, waarin het huwelijk optreedt tussen hemel (zon) en aarde, waaruit alle leven is voortgekomen.'[62]

Nu is het niet meer verwonderlijk dat dit antithetisch dualisme ook dikwijls nog te erkennen is in de dorpsaanleg (vgl. blz. 209). Hiermede haakt de functionele betekenis van het tweeklassen-systeem in op het ecologisch aspect van het gemeenschapsleven van de mens.

In verband met het hier aan de orde zijnde twee-klassensysteem heeft C. Tj. Bertling[63] op het *geomantisch* karakter (de magisch-religieuze kant van de geografische ruimte) gewezen. Met betrekking tot de sociale rangschikking in stamhelften en verder in huwelijksklassen attendeert hij op de ingeboren neiging van de primitieve mens om zich te oriënteren in het geografisch gebied, waarin hij zijn kamp heeft opgeslagen of zijn nederzetting heeft gebouwd; bij de moderne stedenbouw met de hoog opgetrokken huizen en fabrieken verliest de mens deze ruimtelijke oriëntering en dit kosmische perspectief. Dit ruimtezicht is echter bij de primitieve mens nog werkzaam. In deze geografische ruimte plaatst en ordent hij vervolgens de microkosmos van zijn eigen kleine gemeenschap. Deze oriëntering krijgt een magisch-religieuze betekenis voor hem; ze wordt een zekere divinisatie van het gebied waarin hij is geboren en getogen, waarin hij woont en zijn bestaan vindt, waarin hij eenmaal sterven zal en begraven wordt. Deze sacrale visie op de ruimte

waarin de mens leeft, heeft haar reflexie op de maatschappelijke verhoudingen van de groep. De tweedeling, die ten grondslag ligt aan de windrichting van noord-zuid en oost-west, wordt uitgebeeld in het dualistische systeem van de stamhelften. Gemakkelijk verbindt zich hiermee het clansysteem, want door de lijn van noord-zuid loopt immers die van oost-west en zo ontstaat de vierdeling van de huwelijksklassen. Dit beginsel kan tenslotte leiden tot een indeling van zes en acht clans. C. Tj. Bertling gaat hierbij uit van een studie van de twee Franse sociologen Emile Durkheim en Marcel Mauss, die reeds in 1903 bij de Zuni van New Mexico een dergelijke tweedeling van huwelijksklassen hebben vastgesteld, die tot een vierdeling van clans was uitgegroeid. Van de Sioux schrijven ze: 'Als een stam kampeert, krijgt het kamp een ronde vorm; maar binnen deze cirkel heeft elke particuliere groep een bepaalde plaats. De twee "phratries" bevinden zich respectievelijk aan de rechter- en de linkerzijde van de route die door de stam is gevolgd; het punt van vertrek dient daarbij als uitgangspunt. Binnen de halve cirkel die door elke phratry is ingenomen, zijn de clans op hun beurt geplaatst, nauwkeurig de een naast de ander en dit is ook het geval met de sub-clans. De plaatsen die hen zo zijn toegedeeld, hangen minder af van de verwantschap dan van hun sociale functie en van de aard van zaken, waarover zij toezicht hebben en waarover hun activiteit zich moet uitstrekken.'[64]

Volgens F. van Ossenbruggen moet eveneens de indeling van de oude Javaanse dorpen op een vierdeling teruggaan: vier wijken zijn volgens de hemelrichtingen gerangschikt rond de eigenlijke kern van het dorp. Op Sumatra, vooral bij de Minangkabauers, is de indeling van vier 'soekoe's' bekend.[65] Tot de geomantische gebruiken behoort verder het trekken van lijnen op de bodem om daardoor een magisch effect, bijv. in dienst van de waarzeggerij, te bereiken. Een stap verder en men deelt de geografische ruimte in door de vorm van een kruis zoals ook het kruis als een religieus teken gebruikt wordt bij de initiatie, als versiering bij de tatouage of als patroon bij de kleding. Hiermede staat in verband het magisch-religieuze aspect rond het kruispunt van wegen en dat van het heilig vierkant. Zo vormen bij de schriftloze volken de maatschappelijke, de religieuze, en de ruimtelijke verhoudingen onderdelen van eenzelfde complex[66].

NOTEN

VOORWOORD

1. *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[8]
2. Vgl. JOSEF HAEKEL, *Über die Zusammenarbeit der 'anthropologischen Disziplinen' vom Standpunkt der Völkerkunde*, in: Theorie und Praxis der Zusammenarbeit zwischen den anthropologischen Disziplinen, Symposion 1959, Wiener-Gren Foundation, New York 1961, 194-227
3. Vgl. GEORGE P. MURDOCK, *Typology in the Area of Social Organization*, in: Men and Cultures, edited by A. F. C. Wallace, Philadelphia 1960, 185
4. Vgl. CL. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, 195; R. FIRTH, *Contemporary British Social Anthropology*, in: American Anthropologist 53 (1951); J. H. M. BEATTIE, *Contemporary Trends in British Social Anthropology*, in: Sociologus 5 (1955); J. HAEKEL, *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Wien-Horn 1956, 31-33
5. *Niet kiezen maar delen. Over de verhouding van culturele anthropologie tot niet-Westerse sociologie*, in: Kula V, no 1 (1964), 2

INLEIDING

1. New York 1936
2. Vgl. DOUGLAS OLIVER, *Some Notes on 'Social Structure' and Allied Concepts* in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Horn-Wien 1956, 91-100
3. *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952
4. *Social Anthropology*, London 1956[2]
5. London 1961[3], 1
6. *Men and Cultures*, Philadelphia 1960, 183
7. R. A. J. VAN LIER, *Samenleving in een grensgebied. Een sociaal-historische studie van de maatschappij in Suriname*, Den Haag 1949; vgl. FELIX M. KEESING, *Cultural Anthropology, Problem 6: The Relation of Culture to 'Society'*, New York 1960[4], 29-32
8. F. M. KEESING, *Cultural Anthropology*, New York 1960[4], 242
9. *The Study of Man*, Chap. XVI: Participation in Culture, New York 1936, 272-287
10. Omtrent het verband tussen cultuur en gemeenschap bij de schriftloze volken vgl. SJ. HOFSTRA, *Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen. Ein Beitrag zur Frage der primitiven Individualität*, Amsterdam 1933; R. LOWIE, *Individuum und Gesell-*

schaft in der Religion der Naturvölker, in: Zeitschr. für Ethnologie 83 (1958), 161 ff.; F. M. KEESING, *Cultural Anthropology, Problem* 30: *The Relation of Culture to the Individual*, New York 1960[4], 162-175; HANS KELSEN, *Society and Nature. A sociological Inquire*, Chicago z.j.; W. NIPPOLD, *Individuum und Gemeinschaft bei niedern Sammlern und Jägern. Ein Beitrag zur Frage der individuellen Differenzierung primitiver Gemeinschaften*, Braunschweig 1960. De laatste auteurs hebben echter een tegenovergestelde opvatting. Hans Kelsen sympathiseert met Em. Durkheim en legt het accent op de collectiviteit; hij meent bij de primitieven een gebrek aan ik-bewustzijn te kunnen constateren; W. Nippold daarentegen wijst sterker op de individualiteit van de schriftloze volken.

11. *Structure and Function in primitive Society*, London 1952, 10

12. *Culture*, in: The Encyclopaedia of Social Sciences, Vol. 4 (1931), 626

13. Chapel Hill, N. C. 1944, 39

14. *Cultural Anthropology*, New York 1960[4], 429

15. *Human Types, an Introduction to Social Anthropology*, New York 1958, in Nederlandse vertaling verschenen als AULA 89: *Sociale Antropologie*, Utrecht 1962

16. *Man in the primitive World*, New York 1958[2], 157

17. R. LINTON (1936), 353; vgl. CL. LÉVI-STRAUSS, *Social Structure*, in: Anthropology Today, ed. by A. A. Kroeber, Chicago 1953

18. A. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in primitive Society*, London 1952, 11

19. 1962, 107

20. R. PIDDINGTON, *Introduction to Social Anthropology*, London 1960[2], Vol. I, 189

21. E. ADAMSON HOEBEL (1958[2]), 384-385

22. In Nederlandse vertaling verschenen als AULA 86: *Seksualiteit en temperament*, Utrecht 1962

23. New York 1949; *Sex and Temperament in three Primitive Societies* verscheen te New York in 1935.

24. De Nederlandse vertaling heet: *Man en vrouw. Een studie over de sexen in een veranderde wereld*, Utrecht 1962[2]

25. GEORG KLIMA, *Jural relations between the sexes among the Barabaig*, in: Africa 34 (1964), 9-20

26. MELVILLE JACOBS and BERNHARD J. STERN, *General Anthropology*, New York 1960[3], 181-184; over de sekse i.v.m. de arbeidsverdeling vgl. F. M. KEESING (1960[4]), 252-253

27. Vgl. R. FIRTH (1962), 86-88 (Aula-vertaling)

28. P. DRUCKER, *Rank, Wealth and Kinship in Northwest Coast Society*, in: American Anthropologist 41 (1939), 55-65

29. D. L. OLIVER, *A Salomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge 1953

30. vgl. E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, New York 1958², 397-398
31. 1936, 115
32. vgl. E. ADAMSON HOEBEL (1958²), 387-388
33. Vgl. DAVID G. MANDELBAUM, *Social Groupings*, in H. SHAPIRO, *Man, Culture and Society*, New York 1960, 306 (in Nederlandse vertaling verschenen als AULA 191, *Culturele antropologie*, Utrecht 1965
34. Vgl. R. PIDDINGTON, (1960³), I, 190
35. R. FIRTH (1962), 108 (Aula-vertaling)
36. MELVILLE JACOBS and BERNHARD J. STERN, *General Anthropology*, New York 1960², 180-181
37. R. FIRTH (1962), 108 (Aula-vertaling)
38. Vgl. voor de politieke stratificatie bij de Wahehe in Tanganjika: R. PIDDINGTON (1960³), I, 190-193
39. MISCHA TITIEV, *Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1961, 250
40. vgl. GODFRIED and MONICA WILSON, *The Analysis of Social Change, based on observation in Central Africa*, Cambridge 1954², 98-100
41. Vgl. DAVID G. MANDELBAUM, *Social Groupings*, in: H. Shapiro, (zie 33)
42. Vgl. M. N. SRINIVAS, *Caste in modern India and other Essays*, London 1962; R. FIRTH (1962), 103-104 (Aula-vertaling)
43. R. LINTON (1936), 114
44. E. ADAMSON HOEBEL (1958²), 386
45. R. LINTON (1936), 121

I. HET GEZIN

1. *Social Structure*, New York 1949
2. *Primitive Society*, New York 1947, 68
3. *African Systems of Kinship and Marriage*, edited by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, London 1950, 4
4. *Man in the primitive World*, London 1958²
5. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Study of Kinship Systems*, in: Structure and Function in primitive Society, London 1952, 51
6. Vgl. G. MURDOCK, *Social Structure*, l.c. 3 vv.
7. R. L. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958², 415-416.
8. TH. THEUWS (1962), 122
9. E. J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, Pietermaritzburg 1950², 290
10. R. LINTON, *Study of Man*, l.c. 154
11. vgl. voor het paternaat: E. POSSOZ, *Eléments du droit coutumier nègre*, Elisabethville 1942

12. vgl. JACQUES BINET, *Le mariage en Afrique Noire*, (1959), 52-53
13. Ib., 40-45
14. *The Study of Man* (1936), 153
15. *Social Structure* (1949), 40
16. ib. 3
17. ib. 10
18. C. DARYLL FORDE, *Habitat, Economy and Society*, London 1961², 276-277; DAVID G. MANDELBAUM, Social Groupings, in: Man, Culture and Society, New York 1960, (verschenen in Nederlandse vertaling als AULA 191 *Culturele Antropologie*, Utrecht 1965)
19. R. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958³, 385-387
20. *Beginselen van het adatrecht*, Groningen 1939, 142 vv., 211 vv
21. Een rangschikking van alle adatrechtelijke gegevens volgens systematische orde, onder leiding van Van Vollenhoven vanaf 1914 in 10 banden samengesteld
22. Amsterdam 1926
23. *Het gezin als functionele eenheid bij enkele Nederlands-Indische volken*, in: Mens en Maatschappij, 18 (1943), 1-11
24. H. TH. FISCHER, *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesië*, Haarlem 1952⁵, 93
24a. TH. THEUWS (1962), 126
25. M. FORTES, *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in: African Systems of Kinship and Marriage, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde, London 1950, 268; vgl. voor de wederzijdse betrekkingen binnen het gezinsverband: R. LOWIE, *Social Organization*, New York 1949², 219-229
26. De teknonymie komt eveneens voor bij de land-Dajaks van Zuid-Serawak- vgl. W. R. GEDDES, *The Land Dayaks of Serawak*, in: Colonial Studies, No 14, London 1954, 17-18; Bijdr. T.L.V. 1955, 318
27. *The Argonauts of the Western Pacific*, London 1922
28. *An Introduction to Social Anthropology*, Vol. I (1960²), 156
29. MARGUERITE S. ROBINSON, *Complementary Filiation and Marriage in the Trobriand Islands: A Re-examination of Malinowski's Material*, in: Cambridge Papers in Social Anthropology, Cambridge 1962, 121-157
30. A. I. RICHARDS, *Mother-right among the Central Bantu*, in: Essays Presented to C. G. Seligman, ed. by E. Evans-Pritchard e.a., London 1935, 272

II. HET GENEALOGISCH VERBAND

1. *African Systems of Kinship and Marriage*, London 1950, 5
2. *Social Structure*, New York 1949, 52
3. PAUL KIRCHHOFF, *Die Verwandtschaftsorganisation der Urwald-*

stämme Südamerikas, in: Zeitschr. für Ethnologie 63 (1931), 86-193; vgl. dez. *Verwandtsbezeichnungen und Verwandtenheirat*, ib. 64 (1932), 41-47

4. 1949, 45 ff.

5. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 5-6; een ander voorbeeld van een matrilineale joint family bij R. L. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[3], 387-392: de Chiricahua Apache in Zuidwest-Amerika

6. *The Study of Man*, New York 1936, 189-191

7. *Ibo Law*, in: Hoebel, Jennings and Smith, Readings in Anthropoligy, New York 1955, 234-239

8. L. P. MAIR, *African Marriage and Family Life*, London 1953, 115; gelijke verhoudingen beschrijft M. FORTES, *The Web of Kinship among the Tallensi*, London 1949, voor de Tallensi in het noorden van de Goudkust

9. E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, New York 1958[2] 336

10. Voor de matrilineale joint family bij de Irokezen in het zuidwesten van de Ver. Staten zij verwezen naar E. ADAMSON HOEBEL (1958[2], 213-215), voor de patrilineale joint family bij de Chinezen naar R. LINTON (1936), 192-195

11. Mill Hill, 1958, 42

12. *The Hindu Family in its Urban Setting*, Toronto 1961

13. *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[3], 395-397

14. Vgl. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 14; RALPH PIDDINGTON, *An Introduction to Social Anthropology*, Vol. I, London 1960[2], 144-147; E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, New York 1958[2], 343-344

14a. TH. THEUWS (1962), 145-146

15. Bij de clan, die we hierna zullen bespreken, is dit meestal anders; hier treedt een vrouw door haar huwelijk uit de clan van haar vader en gaat ze over in de clan van haar man, tenzij het een matrilineale clan is.

16. F. SPECK, *Naskapi (Labrador)*, 1935, 236, geciteerd door TH. VAN BAAREN, *Wij mensen*, Utrecht 1960, 72

17. *Social Organization*, New York 1949[2], 236

18. New York 1947, 111

19. Waarvan de eerste uitgave in 1948 is verschenen, uitgave 1949, 237

20. vgl. R. LINTON (1936), 197

21. G. MURDOCK (1949), 67

22. A. L. KROEBER, *The Societies of primitive Man*, in: The Nature of Culture, Chicago 1952, 221

23. PIDDINGTON, Vol. I (1960), 149; ERHARD SCHLESIER, *Die Grundlagen der Klanbildung*, Göttingen 1956, 112-113; vgl. omtrent

de begripsafbakening van sibbe en clan nog: ERNST W. MÜLLER, *Soziologische Terminologie und soziale Organisation der Ekonde*, in: Zeitschr. für Ethnologie 81 (1956), 188 ff., speciaal 197-199; vgl. ib. 82 (1957), 310: de opvatting van G. MURDOCK

24. KAJ BIRKET-SMITH, *De weg der beschaving*, Amsterdam 1950, 219

25. vgl. G. E. J. B. BRAUSCH, *Synthese van het Nkutshu volk*, in: Indonesië 8 (1955), 309-310; G. HULSTAERT, *Les Mongo. Apercu général* (Archives Ethnographie, No 5), TERVUREN 1961; TH. THEUWS (1962), 137

26. HUGO BERNATZIK, *Die grosse Völkerkunde*, Bd. III, Leipzig 1939, 40

27. ib. 97

28. ib. 105

29. K. BIRKET-SMITH (1950), 219

30. *Some aspects of the Social Life of the Bhilala in Central India*, in: Ethnology II (1963), 190-206

31. BERNATZIK, III (1939), 15; vgl. JOH. FABIAN, *Der Sippenälteste bei den zentralafrikanischen Bambuti nach den Forschungen P. Schebestas*, in: Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag, Wien-Mödling 1963, 35-70

32. PAUL SCHEBESTA, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, II. Bd., II. Teil (Brussel 1948), 332-342

32a. TH. THEUWS (1962), 136

33. SCHEBESTA (1948), 330-331

34. P. VAN REETH, *De rol van den moederlijken oom in de inlandse familie* (Kon. Belg. Kol. Inst., Afd. der Staat- en zedekundige wetenschappelijke verhandelingen, t.V, afl. 2), Brussel 1935

35. *Gisu Marriage and affinal Relations*, in: Cambridge Papers in Social Anthropology, Cambridge 1962, 88 ff.

36. R. F. SPENCER, *The Arabian Matriarchat: An old Controversy*, in: Southwestern Journal of Anthropology 8 (1952), 481-490; E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, London 1958², 294

37. MELVILLE JACOBS and BERNHARD J. STERN, *General Anthropology*, New York 1960⁸, 174

38. ERHARD SCHLESIER, *Die Grundlagen der Klanbildung. Zwei Beiträge zur völkerkundlichen Methodik und Soziologie auf Grund melanesischen Materials* (Neue Forschung, hrsg. von Gerhard Heberer und Horst Geyer), Göttingen 1956, 115-116

39. ib. 118-120

40. 1949, 68

41. Uitvoerig schrijft hierover Erhard Schlesier (1956), 69-115

42. D. MANDELBAUM, Social Groupings, in: Shapiro (1960²), 295

43. 1956, 109-111

44. LUIS J. LUZBETAK in: *Anthropos* 52 (1957), 688-689

45. *Le clan dans la société indigène. Etude de politique sociale, Belge et comparée* (Kon. Belg. Inst., afd. der staat- en zedekundige wetensch., Verhandelingen, t.XI, afl. 2), Brussel 1943, 11 et suiv.
46. MEYER FORTES, *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in: African Systems of Kinship and Marriage, London 1950, 259
47. N. DE CLEENE, *Le clan matrilineal dans la société indigène, hier, aujourd'hui, demain* (Kon. Belg. Inst., afd. der staat- en zedekundige wetensch., Verhandelingen, t.XIV, afl. 2), Brussel 1946, 6
48. K. DITTMER, *Algemene volkenkunde* (AULA 96), Utrecht 1962, 69
49. Vgl. later blz. 89-90
50. R. L. BEALS and H. HOYER (1958[8]), 405; vgl. H. TH. FISCHER e.a., *Van verre volken*, Utrecht 1939, 42-50
51. PAUL SCHEBESTA, Bd. II (1948), 331
52. PAUL SCHEBESTA, Bd. II (1948), 428-432; vgl. boven blz. 46
53. *Leadership and Consensus in a New Guinea Society*, in: Amer. Anthropologist 61 (1959), 425-427
54. vgl. K. E. READ, *Nama Cult of the Central Highlands*, in: Oceania 23 (1952), 1-25; dez., *Cultures of the Central Highlands*, in: Southwestern Journal of Anthropology 10 (1954), 1-38; een gelijke clanverdeling treft men in het Congo-gebied: N. DE CLEENE (1946), 6-8
55. L. PHILIPPART, *L'organisation sociale dans le Bas-Congo*, in: Congo 1920, 240; N. DE CLEENE (1946), 9-10, 36-45; vgl. de beschrijving van de clan-organisatie bij de Crow-Indianen: R. L. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[8], 397, 399
56. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Primitive Law*, in: Structure and Function in primitive Society, London 1952, 215
57. R. L. BEALS and H. HOYER (1958[8]), 403-404
58. N. DE CLEENE (1946), 48-65
59. A. R. RADCLIFFE-BROWN, in: *African Systems of Kinship and Marriage*, London 1950, 41
60. ib. 42
61. *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in: ib. 254
62. N. DE CLEENE (1946), 29-36
63. Vgl. N. DE CLEENE (1946), 12-13
64. R. L. BEALS and H. HOYER (1958[8]), 401
65. MEYER FORTES, *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in: African Systems of Kinship and Marriage, London 1950, 255-256
66. W. SCHMIDT und W. KOPPERS, *Völker und Kulturen* (Der Mensch aller Zeiten, Bd. III), Regensburg 1924, 175
67. l.c., Bd. II (1948), 427
68. *Gottesglaube und Weltanschauung der Zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen*, in: Festschrift W. Schmidt, Wien 1928, 692
69. *Les Pygmées de la Forêt Equatoriale*, Paris 1932, 143-154
70. PAUL SCHEBESTA, Bd. II (1948), 448-467

71. E. SCHLESIER (1956), 123-125
72. vgl. N. DE CLEENE (1946), 12
73. *Die soziale Organisation in Mikronesien* (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 4), Wien 1953, 90
74. JACOBS and STERN (1960[8]), 176; vgl. over de clan i.v.m. het totemisme: K. DITTMER, *Zum Problem des Wesens, des Ursprungs und der Entwicklung des Clantotemismus*, in: Zeitschr. für Ethnol. 76 (1951), 189 ff.; E. ADAMSON HOEBEL (1958[2]), 344-345
75. Vgl. N. DE CLEENE (1946), 46-48
76. R. LINTON (1936), 203
77. BERNHARD STILLFRIED (1953), 97
78. Vgl. TH. THEUWS, *De Luba-mens*, Tervuren 1962, 101, 133
79. RICH. F. SALISBURY, *Asymmetrical Marriage Systems*, in: Amer. Anthropologist 58 (1956), 641
80. *Social Structure*, New York 1949, 74
81. SCHEBESTA, Bd. II (1948), 433-441
82. DAVID G. MANDELBAUM, *Social Groupings*, in: H. SHAPIRO, *Man, Culture and Society*, New York 1960, (in Nederlandse vertaling verschenen als AULA 191; *Culturele Antropologie*, Utrecht, 1965)
82a. *Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag*, Wien-Mödling 1963, 201-214
83. JACOBS and STERN (1960[8]), 175
84. E. ADAMSON HOEBEL (1958[2]), 351; uitvoerig schrijft N. DE CLEENE (1946, 13-29) over de religieuze functie van het clan-hoofd
85. SCHEBESTA, II (1948), 441-447
86. JACOBS and STERN (1960[8]), 177
86a. (1962), 137-146
87. *L'enfant Mukongo. Orientations de base du système éducatif et développement de la personalité* (Publications de L'Université Lovanium de Léopoldville, 9), Louvain 1962
88. *Le clan matrilinéal dans la société indigène, hier, aujourd'hui, demain*, Brussel 1946, 99
89. P. J. VAN WING, bekend om zijn studies over de Bakongo, heeft zijn opvatting over de clan gepubliceerd in: Revue Nouvelle, t.III (1946), no. 10, 753 en in: Streven, april 1946, 272; vgl. V. GELDERS, *Le respect des institutions indigènes et la famille noire en Afrique*, in: Kongo-Overzee XII-XIII (1946-1947), 11-23
90. R. LINTON (1936), 231 vv.
91. R. LINTON (1936), 238-239
92. R. LINTON (1936); DAVID MANDELBAUM, Social Groupings, in: H. SHAPIRO, *Man, Culture and Society*, New York 1960, 295-299 (zie 82)
93. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Primitive Law*, in: Structure and Function in Primitive Society, London 1952, 218-219
94. *La division du travail*, Paris 1893

95. *African Political Systems*, London 1940
96. vgl. DARYLL FORDE, *The governmental Roles of Associations among the Yakö*, in: Africa 31 (1961), 311; CHRISTIAN SIGRIST, *Uber das Fehlen und die Entstehung von Zentralinstanzen in segmentären Gesellschaften*, in: Zeitschr. für Ethnologie 87 (1962), 190 ff.
97. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*, Paris 1955
98. *Zwarte planters*, 's Gravenhage 1955
99. DAVID G. MANDELBAUM (1960²), 302
100. Zeitschr. für Missions- und Religionswissenschaft 41 (1957), 313
101. in: *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956
102. ib. 42
103. ib. 43
104. ib. 43
105. ib. 45
106. ib. 47
107. ib. 49
108. ib. 50
109. Vgl. MAUSBACH-ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, Bd. III, § 2, Münster i.W., 1953-1954
110. *Initiation à l'Afrique*, II (Bruxelles 1948), 466
111. MARCEL PAUWELS, *Coutûmes du Ruanda*, in: Grands Lacs, Mars 1947; Habig (1948), 467
112. SR. MARIE-ANDRÉ, *La structure sociale coutumière en face du christianisme*, in: Formation religieuse en Afrique Noire, Bruxelles 1956, 56-57
113. ib. 64-65
114. JOHN V. TAYLOR, *Processes of Growth in an African Church*, London 1958, 25-26
115. *Bantu Bureaucracy. A Study of Integration and Conflict in the Political Institution of an East African People*, Cambridge z.j.
115a. U. R. EHRENFELS (1962), 167
116. Vgl. P. GYPKENS, *Der wunde Punkt*, in: Afrika (Frankfurt a.M.) 1963, 101-107
117. *La formation religieuse en l'Afrique Noire*, Bruxelles z.j., 68
118. *De huidige ontwikkeling in Poso (Midden-Celebes)*, in: De Heerbaan 1957, 211-212
119. Vgl. ook de positieve waardering van J. VISSERS CSSp, *Bruidsprijs en huwelijksliefde*, in: Het Missiewerk 39 (1960), 98-108
120. Vgl. A. J. VAN ZANEN, *Voorwaarden voor maatschappelijke ontwikkeling in het Centrale Batakland*, Leiden 1934; JOHN V. TAYLOR, *The Primal Vision*, London 1963, 112-116
121. SR. MARIE-ANDRÉ (1956), 59-60
122. P. TH. VERHOEVEN, SVD, *De Kerk een tehuis voor alle volken*, in: Missie nu, Deurne 1958, 87-88

123. SR. MARIE-ANDRÉ (1956), 58
124. Vgl. THIAM (1956), in: *Des prêtres noirs s'interrogent*

III. DE VERWANTSCHAP

1. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), 13
2. *Sociale antropologie* (AULA 89), Utrecht 1962, 90
3. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family (Smithsonian Contribution to Knowledge, 17), Washington 1871
4. A. R. RADCLIFFE-BROWN, in: *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), 25
5. ib. 26
6. ib. 131
7. Vgl. A. M. HOCART, *Kinship Systems*, in: E. ADAMSON HOEBEL, JESSE D. JENNINGS and ELMER R. SMITH, *Readings in Anthropology*, New York 1955, 189-193
8. *Papoea's. Mensen zoals wij*, Baarn 1961, 42
9. OOSTERWAL (1961), 44
9a. TH. THEUWS (1962), 132, 134
10. Vgl. D. KIDD, *Savage Childhood*, Black 1906, 12-15; B. GUTMAN, *Das Recht der Dschagga*, München 1926, 314; O. T. RAUM, *Chaga Childhood*, Oxford 1940, 67, 159, 297; S. F. NADEL, *Nupe Religion*, Routledge 1954, 23-24; J. V. TAYLOR, *The Growth of the Church in Buganda*, London 1958, 143-144; MONICA WILSON, *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Oxford 1959, 162; J. MIDDLETON, *Lugbara Religion*, Oxford 1960, 28; D. LEHMANN and J. V. TAYLOR, *Christians of the Copperbelt*, London 1961, 77
11. *The Primal Vision. Christian Presence Amid African Religion*, London 1963, 97-98
12. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 28-30; dez., *Joking Relationship*, in: Structure and Function in Primitive Society, London 1952, 96; aangaande de classificatorische terminologie vgl. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1952), 49-89; RALPH PIDDINGTON, *An Introduction to Social Anthropology*, Vol. I (London 1960²), 122-127
13. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 32
14. Vgl. R. PIDDINGTON (1960²), 126
15. *A Note on Relationship Terminologies*, in: American Anthropologist 30 (1928), 265-266
16. *Verwantschaftsbeziehungen und Verwantenheirat*, in: Zeitschr. für Ethnologie 64 (1932), 41-72
17. Vgl. BERNHARD STILLFRIED, *Die soziale Organisation in Mikronesien* (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 4), Wien 1953, 92
18. DENISE PAULME, *La notion de parenté dans les societés Africaines*,

in: Cahiers Internationaux de Sociologie XV (1953), 156-157

19. Vgl. A. C. VAN DER LEEDEN, *Hoofdtrekken der sociale structuur in het westelijk binnenland van Sarmi*, Leiden 1956; ERNST W. MÜLLER, *Versuch einer Typologie der Familienformen*, in: Kölner Zeitschr. für Soziologie und Sozialpsychologie 11 (1959), 666-675 (met literatuur); CARL A. SCHMITZ, *Erweiterte Familie, Grossfamilie und Klan. Eine Antwort an E. W. Müller*, in: ib. 677-681; LORENZ G. LOFFLER, *Familien- und Verwantschaftstrukturen*, in: Zeitschr. für Ethnologie 87 (1962) 203-208

20. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 33

21. ib. 35; vgl. dez. (1952), 54-55

22. Een schema van het omaha-type geeft MISCHA TITIEV, *Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1961, 264

23. Vgl. G. P. MURDOCK, *Anthropology in Micronesia*, in: Transactions of the New York Academy of Sciences, Ser. II, No. 1, 11

24. Vgl. C. TJ. BERTLING, *Les populations d'Indonésie*, in: Revue de Psychologie des Peuples, 1954, 12 et suiv.

25. Vgl. WILLIAM DAVENPORT, *Non unilinear Descent and Descent Groups*, in: American Anthropologist 61 (1959), 557-572; MELVIN EMBER, *The non unilinear Descent Groups of Samoa*, ib. 573-577; NANCIEL SOLIEN, *The non unilineal Descent Groups in the Caribean and Central America*, ib. 578-583

26. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 82

27. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 13-14

28. D. PAULME (1953), 153; R. LOWIE, *Social Organization* (1949²), 251-253

29. J. HAEKEL, *Zum Problem des Mutterrechtes*, in: Paideuma 5 (1953-1954), 298 ff.

30. *Mozaiek der cultuurvormen*, Amsterdam 1950, 93

31. H. BERNATZIK, III (1939), 66

32. Vgl. het avunculaat, dat nog besproken wordt, alsook MEYER FORTES, *The Structure of unilineal Descent Groups*, in: American Anthropologist 55 (1953), 17-39; deze auteur beschrijft een matrilineaal systeem voor de Asjanti, in: *African Systems of Kinship and Marriage*, ed. by A. R. Radcliffe-Brown (1950), 252-284; vgl. verder R. LOWIE, *Social Organization* (1949²), 253-255; DAVID M. SCHNEIDER and KATHLEEN GOUGH, *Matrilineal Kinship*, Berkeley and Los Angeles 1961, vooral de inleiding van DAVID M. SCHNEIDER, p. 1-32

33. Vgl. ERHARD SCHLESIER, *Die Grundlagen der Klanbildung*, Göttingen 1956

33a. M. H. NASOETION (*De plaats van de vrouw in de Bataksche maatschappij*, Utrecht 1943, 2) verdedigt de stelling dat de Batakse verwantschapsverhoudingen eigenlijk bilateraal zouden zijn

34. J. KEUNIG, ENGGANO, in: Indonesie 8 (1955), 185

35. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 80-81

35a. TH. THEUWS (1962), 144; vgl. 98, 129
36. *Die Grundlagen der Klanbildung*, Göttingen 1956, 36-68
37. Gestencild rapport over de socio-politische structuur in de Oostelijke Vogelkop, deel I: *Bestaansmiddelen en sociale structuur*. Samenvatting door J. POUWER, blz. 7-8
38. Vgl. EDMUND LEACH, *On certain unconsidered aspects of Double Descent Systems*, in: Man 62 (1962), 130-134 met literatuurlijst
39. J. PH. DUYVENDAK, *Inleiding tot de ethnologie van de Indische archipel*, Groningen 1940², 101
40. Vgl. R. S. RATTRAY, *Ashanti*, Oxford 1923; H. G. LUTTIG, *The Religious System and Social Organization of the Herero*, Utrecht 1934
41. G. P. MURDOCK, *Double Descent*, in: American Anthropologist 42 (1940), 555-561; R. LOWIE, *Social Organization* (1949²), 260-262
42. GORDON G. DIBSON, *Double Descent and its Correlates among the Herero of Ngamiland*, in: American Anthropologist 58 (1956), 109-139
43. Vgl. R. S. RATTRAY, *Ashanti*, Oxford 1923, 77-78; G. P. MURDOCK *Social Structure*, New York 1949, 50; MEYER FORTES, *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in: African Systems of Kinship and Marriage, London 1950, 252-284
44. DENISE PAULME. *La notion de parenté dans les sociétés Africaines*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie 15 (1953), 154
45. DARYLL FORDE, *Double Descent among the Yakö*, in: African Systems of Kinship and Marriage (1950), 328-331. Over het dubbel-unilaterale systeem bij de Noeba (Soedan) schrijft S. F. NADEL, *Dual Descent in the Naba Hills*, in: African Systems of Kinship and Marriage (1950), 333-359; over de Fanti (West-Afrika) J. B. CHRISTENSEN, *Double Descent among the Fanti*, New Haven 1954; over de Ibo's (Zuidoost-Nigeria) SIMON OTTENBERG, *Double Descent in an Ibo Village-Group*, in: Men and Cultures, Philadelphia 1960, 473-481; over de Wamwera (in het Lindi-district van Zuid-Tanganjika) U. R. EHRENFELS, *Bilineal Clan Succession in East Africa*, in: Anthropos 54 (1959), 576-578; vgl. dez. *Im lichten Kontinent*, Darmstadt 1962, 155 vv. Hier overheerst het matrilineaat; de belangrijkste clan-naam (chipinga) erven de Wamwera van hun moeder, maar elk stamlid draagt als tweede naam die van vaders clan (chilagwe).
46. F. VAN WOUDEN, *Sociale structuren in de Grote Oost*, Leiden 1935
47. *Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-political Structure in Indonesia*, Leiden 1951, gerecenseerd in: Indonesië 6 (1952-1953), 290-292; vgl. Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 109 (1953), 180 v.
48. J. KEUNIG, *Enggano*, in: Indonesië 8 (1955), 189
49. *Lokale groepen en dubbele afstamming in Kodi* (*West-Soemba*), in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956), 204-246; vgl. H. TH. FISCHER, *'Comment' to Jack Goody, 'Classification of Double*

Descent Systems', in: Current Anthropology, Vol. 2 (1961), No 1; P. KLOOS, *Verwantschapstermen*, in: Kula III, no 2 (Mei 1962), 2-8; P. E. DE JOSSELIN DE JONG, *Circulerend connubium en het dubbel-unilineale principe*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 120 (1964), 181-194

50. Vgl. H. BAUMANN, *Das doppelte Geslecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin 1955

51. CL. LÉVI-STRAUSS, *The Family*, in: H. Shapiro, Man, Culture and Society, New York 1960, 271 (in de Nederlandse vertaling verschenen als AULA 191: *Culturele Antropologie*, Utrecht 1965

52. W. SCHMIDT, *Das in der 'Dienstehe' abgelöste Mutterrecht*, in: Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli, Basel 1951, 182-191; vgl. Anthropos 47 (1952), 669; W. SCHMIDT, *Das Mutterrecht* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 10), Wien-Mödling 1955, 97-102

53. Vgl. H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken*, Utrecht 1952, 170-187; dez., *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesië*, Haarlem 1952², 125, 141-142. De samenleving van de Bataks op Noord-Sumatra wordt dikwijls als voorbeeld aangehaald. M. H. NASOETION (*De plaats van de vrouw in de Batakse maatschappij*, Utrecht 1943, 69-87) betwijfelt echter of er hier wel van een inlijfhuwelijk sprake is. Wanneer een man geen zoons heeft, beschikt hij over andere middelen om zich toch een nageslacht te bezorgen, bijv. door een tweede vrouw te huwen die hem wel zoons schenkt.

54. B. TER HAAR, *Beginselen en stelsel van het adatrecht*, Groningen 1939, 154

55. ib. 164, 172

56. ib. 173

57. Vgl. L. MAIR, *African Marriage and Social Change*, in: Survey of African Marriage and Family Life, edited by Arthur Phillips, London 1953, 3

58. JEAN LA FONTAINE, *Gisu Marriage and Affinal Relations*, in: Cambridge Papers in Social Anthropology, Cambridge 1962, 92

59. Vgl. *Encyclopaedia Britannica*, Vol VIII (1915), 431, i.v. Marriage (W. Rivers)

60. RICH. THURNWALD, *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwantschaft und Bünden im Lichte der Völkerfochung* (*Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, Bd. II), Berlin und Leipzig 1932, 81.

61. o.a. is E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World* London 1958², 296, deze mening toegedaan

62. Omtrent het leviraat vgl. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 64

63. B. TER HAAR (1939), 171

64. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 65

65. Vgl. L. A. WHITE, *A problem in Kinship Terminology*, in: American

Anthropologist 41 (1939), 569-570; E. ADAMSON HOEBEL (1958[2]), 297

66. Vgl. voor het leviraat en sororaat: R. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[3], 426-427. Toen de tekst van dit boek al gedrukt was, kreeg ik inzage van: CARL. A. SCHMITZ, *Grundformen der Verwandtschaft* (Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie, Ethnologische Reihe, Heft 1), Basel 1964; bij een volgende editie kan ik de opvattingen van deze auteur verwerken.

IV. DE MOEDER

1. TH. THEUWS, *De Luba-mens*, Tervuren 1962, 214
2. ROB. LOWIE, *Primitive Society*, New York, 1947, 14-62; vgl. H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken*, Utrecht, 1952, 20-21
3. *The History of Human Marriage*, New York, 1891, 96-113
4. *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Leipzig, 1896 vgl. S. R. STEINMETZ, *Die neueren Forschungen zur Geschichte der menschlichen Familie*, in: Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie, Bd. II (Groningen, 1930), 91-92; G. P. MURDOCK, *Correlations of matrilineal and patrilineal Institutions*, in: Studies in the Science of Society, ed. by G. Murdock, New Haven 1937, 455 ff.; ERHARD SCHLESIER, *Die Grundlagen der Klanbildung*, Göttingen 1956, 38
5. *De weg der beschaving*, Amsterdam 1950, 221
6. BERNHARD STILLFRIED, *Die soziale Organisation in Mikronesien*, (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 4), Wien, 1953, 87-89
7. vgl. AUDREY J. RICHARDS, *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London 1956, 175-184; W. SCHMIDT-W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, 258-264; K. BIRKET-SMITH, (1950), 215; A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952, 23. J. HAEKEL geeft een overzicht van de verbreiding van het matrilineaat over de wereld en van de opvattingen in zijn artikel *Zum Problem des Mutterrechtes*, in: Paideuma, 1953. Vgl. nog D. M. SCHNEIDER and K. GOUGH, *Matrilineal Kinship*, Berkeley and Los Angeles, 1961
8. HILDA KUPER, *Kinship among the Swazi*, in: African Systems of Kinship and Marriage, edited by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, London, 1950, 95
9. T. O. BEIDELMAN, *The Blood Covenant and the Concept of Blood in Ukaguru*, in: Africa XXXIII (1963), 321-342
10. *Enkele aspecten van de Mimika-cultuur*, Den Haag, 1955, 57
11. vgl. TH. VAN BAAREN, *Doolhof der goden*, Amsterdam, 1960, 24

12. Den Haag, 1960, 22
13. Vgl. A. DIETRICH, *Mutter Erde*, Leipzig-Berlin, 1925[3]; MIRCEA ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg, 1954, 271-298; dez., *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg, 1961, 220-265
14. Hamburg, 1957, 81-82, 85
15. Vgl. R. MOHR, *Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Völkerkunde*, in: Trierer Theologische Zeitschr., 65 (1956), 83-86
16. Vgl. MAX GLUCKMAN, *Kinship and Marriage among the Lozi of northern Rhodesia and the Zulu of Natal*, in: African Systems of Kinship and Marriage, London, 1950, 185
17. (1950), 77-78
18. Vgl. R. LINTON, *The Study of Man*, New York, 1936, 138, 168-169
19. *African Systems of Kinship and Marriage*, l.c. 72-76
20. ERHARD SCHLESIER, *Die Grundlagen der Klanbildung*, Göttingen 1956, 38. Het belang van de landbouw voor het ontstaan van het matrilineaat wordt reeds behandeld door VON DARGUN, *Mutterrecht und Vaterrecht*, Breslau, 1892, 29-85, en door H. CUNOW, *Die ökonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft*, in: Die neue Zeit, 1897-1898; Kritiek hierop vindt men bij S. R. STEINMETZ in: *Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie, II*, 90-93
21. Vgl. KARL J. NARR, *Anfänge von Bodenbau und Viehzucht*, in: Paideuma, VII (1959), Heft 2, 92; dez., *Urgeschichte der Kultur*, Stuttgart, 1961
22. *Zum Problem des Mutterrechts*, in: Paideuma, V (1953-1954), 298 ff., 481 ff.
23. Vgl. HEINZ KOTHE in een bespreking van: KARL NARR, *Urgeschichte der Kultur*, Stuttgart, 1961, in: Zeitschr. für Ethnologie, 87 (1962), 281
24. *Das Mutterrecht* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 10), Posieux-Fribourg, 1954

V. DE NEVEN EN NICHTEN

1. Vgl. DENISE PAULME, *La notion de parenté dans les sociétés Africaines*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol XV (1953), 166-167
2. ROBERT F. MURPHY and LEONARD KASDAN, *The Structure of Parallel Cousin Marriage*, in: American Anthropologist 61 (1959), 17-29 met literatuurlijst
3. Vgl. MISCHA TITIEV, *The Importance of Space in Primitive Kinship*, in: American Anthropologist, 58 (1956)
4. E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, New York 1958[2], 298
5. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Introduction*, in: African Systems of Kinship and Marriage, l.c. 65-66

6. HILDA KUPER, *Kinship among the Swazi*, in: African Systems of Kinship and Marriage, l.c. 106
7. Vgl. R. BEALS and HOYER (1958[8]), 417, 424
8. *Cultural Anthropology*, New York 1960[4], 259
9. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949
10. LÉVI-STRAUSS, l.c. 167, 550. Hij spreekt van een 'mariage privilégié', wanneer de ene groep (bijv. A) verplicht is zijn bruiden te geven aan groep B en zelf zijn bruiden moet nemen uit een andere groep
11. DENISE PAULME, l.c. 168
12. RICHARD SALISBURY, *Asymmetrical Marriage Systems*, in: American Anthropologist, 58 (1956), 640; vgl. E. R. LEACH, *Structural Implications of matrilateral Cross-Cousin Marriage*, in: Journal of the Royal Anthropological Institute, 81 (1951), 23
13. *Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Groote Eylandt Aborigines*, Oxford 1960
14. vgl. P. E. DE JOSSELIN DE JONG, *A new approach to Kinship Studies*, in: Bijdr. T.L.V. 118 (1962), 42-67
15. *Marriage, Authority and Final Causes*, Glencoe, ILL 1955
16. *The Determinants of Differential Cross-Cousin Marriage*, in: Man, LXII (March 1962), 34-37
17. Vgl. J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, Leiden 1952; een eigen opvatting vindt men bij E. R. LEACH, *The structural Implications of matrilateral Cross-Cousin Marriage*, in: Rethinking Anthropology, London 1961, 54-104; vgl. nog J. BERTING and H. PHILIPSEN, *Solidarity, Stratification and Sentiments: the unilateral Cross-Cousin Marriage according to the Theories of Lévi-Strauss, Leach and Homans and Schneider*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 116 (1960), 55-80; R. NEEDHAM, *Notes on the Analysis of Asymmetric Alliance*, in: ib. 117 (1961), 93-117; J. BERTING and H. PHILIPSEN, *The unilateral Cross-Cousin Marriage: a Reply to Needham*, in: ib. 118 (1962), 155-159

VI. DE OOM

1. R. LINTON (1936), 138
2. FRANK L. COOLEY, *Ambonese Adat* (Cultural Report Series No 10), New Haven 1962
3. Vgl. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Mother's Brother in South Africa*, in: Structure and Function in primitive Society, London 1952, 15-31
4. MARCEL GRIAULE, *Remarques sur l'oncle utérine au Soudan*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie 16 (1954), 35-49
5. L. P. MAIR, *African Marriage and Social Change*, in: ARTHUR PHIL-

LIPS, *Survey of African Marriage and Family Life*, London 1953, 73-77; vgl. P. VAN REETH, *De rol van den moederlijken oom in de inlandse familie* (Kon. Belg. Inst., afd. der staat- en zedekundige Wetensch., Verhandelingen t.V, afl. 2), Brussel 1935

6. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 79

7. CL. LÉVI-STRAUSS, *The Family*, in: H. SHAPIRO, *Man Culture and Society*, New York 1960, 274 (vertaald verschenen als AULA 191 onder de titel *Culturele Antropologie*, Utrecht, 1965)

8. J. VAN WING, *Etudes Bakongo. Sociologie, religion et magie* (Museum Lessianum No 39), Brugge 1960², 229, 125, 176

9. DENISE PAULME, *La notion de parenté dans les sociétés Africaines*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie 15 (1953), 162-163, 171

10. *Bemba Marriage and Present Economic Conditions*, in: Rhodes-Livingstone Paper, No 4, 1940; vgl. L. Mair (1935), 76

11. J. TEIT, *The Thompson Indians of British Columbia*, in: Am. Museum of Natural History, Handbook Series 2 (1900)

12. *The Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, London 1922; dez., *The Father in Primitive Psychology*, New York 1927

13. H. TH. FISCHER (1952), 24-26

14. A. L. KROEBER, *Basic and Secondary Patterns of Social Structure*, in: The Nature of Culture, Chicago 1952, 211

15. *De vergelijkend-functionele methode in de volkenkunde*, Groningen 1955, 11-12

16. *Mens en Maatschappij* 31 (1956), 117-118

17. Een man moet er namelijk jaarlijks aanzienlijk bijdragen in de voedselvoorziening van de echtgenoot van zijn zuster. Dit gaat zó ver dat dit een motief wordt tot polygamie, want hierdoor vermeerdert een man zijn inkomsten – P. Greg.

18. Hij kan o.a. na de dood van zijn vader nog in het dorp blijven wonen, dat hij anders moest verlaten. Vgl. R. FIRTH, *Sociale Antropologie*, AULA 89, Utrecht 1962, 101-102.

18a. Voor de Bètè vgl. DENISE PAULME, *Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui: les Bètè* (Le monde d'outre-mer, II, 8), Paris 1962

19. VIOLA E. GARFIELD, *Tsimshian Clan and Society*, Washington 1939; A. J. F. KÖBBEN (1955), 13-14

20. KAI BIRKET-SMITH, *De weg der beschaving. Inleiding tot de Ethnologie*, Amsterdam 1950, 217-218

21. K. BIRKET-SMITH (1950), 217

22. *Sorcerers of Dobu*, London 1932

23. R. FIRTH (1962), 106-107

24. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 37

25. *Das in der 'Dienstehe' abgelöste Mutterrecht*, in: Schweiz. Archiv für Volkskünde 47 (1951), 184, dez., *Ehe und Familie im vermännlich-*

ten Mutterrecht, in: Kultur und Sprache (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. 9), Wien 1952, 59-79; dez., *Das Mutterrecht* (Studia Instituti Anthropos, Bd. 10), Wien-Mödling, 1955, 102-117
26. W. SCHMIDT (1955), 178-179
27. Ib. 179-180
28. Vgl. HERMANN BAUMANN, *P. Wilh. Schmidt und das Mutterrecht*, in: Anthropos 53 (1958), 212-228
29. 1950, 217
30. *Structure and Function in Primitive Society*, Chap. I: The Mothers' Brother in South Africa, London 1952, 15-31
31. *The Life of a South African Tribe*, London 1913, Vol. I, 253
32. ib. 17
33. Voor de verhouding moedersbroer-zusterszoon vgl. R. FIRTH, *Social Organization and Social Change*, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 84 (1954), 14; JACK GOODY, *The Mothers Brother and the Sister's Son in West Africa*, in: ib. 89 (1959), 61-88
34. F. EGGAN, *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago 1950; JOS. HAEKEL, *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Horn-Wien 1956, 72; J. GOODY (1959), 61-88
35. *The Societies of Primitive Man*, in: The Nature of Culture, Chicago 1952, 222

VII. HET HUWELIJK

1. *Sociale antropologie* (AULA 89), Utrecht 1962, 91
2. Utrecht 1952, 1
3. P. SCHEBESTA, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, II. Bd. II. Teil, 342, Brussel 1948
4. ib. 351-352
5. ib. 355
6. MELVILLE JACOBS and BERNHARD J. STERN, *General Anthropology*, New York 1960[8], 164
7. *African Systems of Kinship and Marriage*, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, London 1950, 49-51
8. *The family*, in: H. SHAPIRO, *Man, Culture and Society*, New York 1960, 270 (in Nederlandse vertaling verschenen als AULA 191 onder de titel *Culturele antropologie*, Utrecht 1965)
9. *Man in the primitive World*, New York 1958[2], 303
10. Vgl. HERMANN BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin 1955
11. Vgl. F. M. KEESING, *Cultural Anthropology*, New York 1960[4], 268
12. ib. 251
13. H. BLESS, *Inleiding tot de pastorale psychologie*, Roermond 1958, 146 vv.

14. *Le mariage en Afrique Noire*, Paris 1959, 39
15. *Bruidsprijs en Huwelijksliefde*, in: Het Missiewerk 39 (1960), 98-108
16. l.c. 101
17. l.c. 100
18. l.c. 100
19. *Le mariage en Afrique Noire*, Paris 1959, 35
20. l.c. 36
21. *Gisu Marriage and Affinal Relations*, in: Cambridge Papers in Social Anthropology, Cambridge 1962, 93
22. Vgl. L. P. MAIR, *African Marriage and Social Change*, in: Arthur Phillips (1953), i.v. Choice of spouse
23. JACOBS and STERN (1960[a]), 162; over de vrije huwelijkskeuze in de matrilineale verhoudingen van Midden-Afrika: L. P. MAIR (1953), 80-84
24. *Ein eherechtliches Problem in Neuguinea* (Veröffentlichungen von St. Augustin, Siegburg Nr. 2), Kaldenkirchen, Rhld. 1957, 20
25. vgl. OSWALD VON NELL-BREUNING in zijn bespreking van WILHELM DREIER, *Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Familienlastenausgleich, die sozialpolitische Grossaufgabe des 20 Jahrhunderts* (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der Universität Münster, hrsg. von J. Höffner, Bd. 8), Münster i. Westf. 1960, in: Stimmen der Zeit 86 (1960/61), 71-72
26. Vgl. o.a. R. RAHMAN and M. N. MACEDA, *Notes on the Negritos of Northern Negros*, in: Anthropos 50 (1955), 827
27. Vgl. H. TH. FISCHER (1952), 13; CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *The Family*, in: HARRY SHAPIRO, *Man Culture and Society*, New York 1960, 267 (in Nederlandse vertaling verschenen als AULA 191 onder de titel *Culturele antropologie*, Utrecht 1965)
28. *Het huwelijk bij de 'ethnologische oervolken'*, Leiden 1942, 129
29. P. SCHEBESTA (1948), 366 ff.
30. ib. 369
31. ib. 373
32. COLIN M. TURNBULL, *Waar de Molimo roept. De groene wildernis der Pygmeeën*, Den Haag 1964, 204
33. P. SCHEBESTA (1948), 383
34. W. SCHMIDT-W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg 1924, 161-162
35. H. BERNATZIK, *Die grosse Völkerkunde, Sitten, Gebräuche und Wesen fremder Völker*, Bd. III, Leipzig 1939, 96
36. vgl. voor de Bamboeti-pygmeeën: P. SCHEBESTA (1948), 396
37. TH. CRUL (1942), 129
38. L. H. HOBHOUSE, G. C. WHEELER and M. GINSBERG, *The material Culture and social Institution of the simpler Peoples*, London 1930, Chap. 3

39. *Family Stability in Non-European Cultures*, in: The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences, Vol. 272 (1948), 195-201
40. Vgl. R. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[8], 437
41. E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, New York 1958[2], 313-316
42. P. SCHEBESTA (1948), 396; vgl. HANS F. K. GÜNTHER, *Formen und Urgeschichte der Ehe*, Göttingen 1951[3]; W. SCHMIDT, *Die Urkulturen: ältere Jagd- und Sammelstufen*, in: Historia Mundi, begr. von Fritz Kern, Bd. I: Die frühe Menschheit, Bern 1952, 418 ff.; van subjectief gehalte is het artikel van J. H. RONHAAR, *De zogenaamde monogamie der Pygmeeën*, in: Tijdschr. Aardrijkskundig Genootschap 1931
43. Vgl. ARTHUR PHILLIPS, *Survey of African Marriage and Family Life*, London 1953, XIV
44. 1952, 44
45. Utrecht 1952; aangaande de polyandrie is van hem een principiële uiteenzetting verschenen in: Internationales Archiv für Ethnographie 46 (1952), 106-115
46. Bij de christenen is in zekere zin ook een successieve polygamie geoorloofd, maar men beschouwt de dood als de voornaamste grond tot echtscheiding.
47. FR. OLBRECHTS, *Ethnologie. Inleiding tot de studie der primitieve beschaving*, Zutphen 1936, 184
48. R. LINTON (1936), 183
49. R. BEALS and H. HOYER (1958[8]), 428-429
50. MELVILLE JACOBS and BERNHARD J. STERN, *General Anthropology*, New York 1960[8], 156-157
51. *De monogamie bij de zg. Pygmeeën*, in: Tijdschr. Kon. Ned. Aardrijksk. Genootsch. 48 (1931), no 3
52. Vgl. A. J. F. KÖBBEN, *Nogmaals over het begrip cultuur*, in: Kula, dec. 1960, 10
53. *Kinship among the Swazi*, in: African Systems of kinship and Marriage, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, London 1950, 89
54. R. FIRTH (1962), 165
55. Vgl. voor de verloren gegane functies van deze taupo's: F. M. KEESING, *Modern Samoa*, London 1934; H. TH. FISCHER (1952), 62-63
56. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *The Family*, in: H. SHAPIRO, *Man, Culture and Society*, New York 1960, 269
57. H. TH. FISCHER (1952), 63
58. CL. LÉVI-STRAUSS (1960), 269
59. HILDA KUPER (1950), 89

60. H. TH. FISCHER (1952), 58
61. Vgl. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer*, in: Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft 38 (1938), 306-392
62. Vgl. H. TH. FISCHER, *Monogamie en polygamie*, in: Wegens zijn bijzondere verdienste, opgedragen aan prof. mr. J. Ph. Suyling door de Indologische faculteit, Amsterdam 1949, 105-121; dez., (1952), 36 v.; R. PIDDINGTON, *An Introduction to Social Anthropology*, Vol. I (London 1960²), 157-158
63. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 24; G. M. LAUTENSCHLAGER, *Die sozialen Ordnungen bei den Zulu und die Mariannhiller Mission* 1882-1909, Reimlingen 1963, 19. Voor de Luba in het Congo-gebied: TH. THEUWS (1962), 127
64. J. C. VERGOUWEN, *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, Den Haag, 1933, 299
65. H. TH. FISCHER (1952), 182
66. R. THURNWALD, Bd. II (1932), 84
67. ib. 84
68. 1952, 53
69. H. TH. FISCHER, *Polyandry*, in: Internationales Archiv für Ethnographie 46 (1952), 108
70. E. R. LEACH, *Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage*, in: Rethinking Anthropology, London 1961, 105-113
71. *The Individual and his Society*, New York 1947⁴, 137-251
72. ib. 109-110
73. ib. 111; H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken*, Utrecht 1952, 46
74. Vgl. R. PIDDINGTON, Vol. I (1960²), 114-115
75. Vgl. D. WESTERMANN, *Die Kappelle*, Göttingen 1921
76. Vgl. C. K. MEEK, *The Northern Tribes of Nigeria*, 2 Vols, Oxford and London 1925
77. R. LINTON (1936), 183; M. HERMANNS, *Polyandrie in Tibet*, in: Anthropos 48 (1953), 637-641, hierin toont de schr. aan, dat de polyandrie in Tibet slechts op enige plaatsen voorkomt; D. N. MAJUMDAR, *Himalayan Polyandry: Structure, Functioning and Cultural Change*, London 1962
78. R. BEALS and H. HOYER (1958³), 430
79. W. H. R. RIVERS, *The Todas of the Nilgiri Hills*, London 1906
80. H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal* (1952), 31; R. FIRTH, *Sociale anthropologie* (AULA 89), Utrecht 1962, 95
81. H. TH. FISCHER, *Monogamie en polygamie*, in: Wegens zijn bijzondere verdienste, Amsterdam 1949, 116; dez., in: Intern. Archiv f. Ethnographie, 46 (1952), 115, en in: Huwelijk en huwelijksmoraal (1952), 47-48
82. M. G. SMITH, *Secondary Marriage in Northern Nigeria*, in: Africa

23 (1953), No 4
83. D. MANDELBAUM, *Polyandry in Kota Society*, in: American Anthropologist 40 (1938), 574-583; H. TH. FISCHER, in: Intern. Archiv f. Ethnographie, 46 (1952), 113; dez., Huwelijk en huwelijksmoraal (1952), 49
84. *Ancient Society*, London 1877
85. *The History of Human Marriage*, 3 Vols. London 1925[5]
86. *Groepshuwelijk en enkelvoudig huwelijk*, Leiden 1960
87. Vgl. mijn bespreking in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 117 (1961), 505-506, en zijn reactie hierop: ib. 119 (1963), 305-306
88. *The Chukchee*, Leiden-New York 1904-1909
89. H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal* (1952), 50. Voor de polykoitie in verband met de gastvrijheid vgl. E. ADAMSON HOEBEL (1958[2]), 330-332
90. MARY TEW, *A Form of Polyandry among the Lele of the Kassai*, in: Africa 21 (1951), 1 vv.
91. R. LOWIE, *Primitive Society*, New York 1947, 52-53; H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal* (1952), 51; K. BIRKET-SMITH, *De weg der beschaving*, Amsterdam 1950, 208
92. H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal* (1952), 111
93. C. G. SELIGMAN, *The Melanesians of British New Guinea*, London 1910; H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal* (1952), 51
94. W. SCHMIDT-W. KOPPERS, *Völker und Kulturen* (*Der Mensch aller Zeiten, Bd. III*), Regensburg 1924, 312-315
95. PRINCE PETER, PRINCE OF GREECE AND DENMARK, *Polyandry and the Kinship Group*, in: Man 55 (1955), 198
96. A. R. LEACH, *Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage*, in: Rethinking Anthropology, London 1961, 108; MELVILLE JACOBS and BERNHARD J. STERN, *General Anthropology*, New York 1960[3], 153-156
97. Vgl. H. TH. FISCHER, *Huwelijk en huwelijksmoraal* (1952), 71-75; voor Afrika: LYNDON HARRIES, *Christian Marriage in African Society*, in: Arthur Phillips, Survey of African Marriage and Family Life, London 1953, 329-456

VIII. DE BRUIDSPRIJS

1. ARTHUR PHILLIPS, *Survey of African Marriage and Family Life*, London 1953, 5
2. Vgl. B. VROKLAGE, *Bride Price or Dower*, in: Anthropos 47 (1952), 133-147
3. Gorinchem 1927
4. B. TER HAAR, *Beginselen en stelsel van het adatrecht*, Groningen 1939, 167-168

5. B. VROKLAGE, *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung, Bd. I: Borneo, Celebes und Molukken* (Anthropos Bibliothek, Bd. IV), Münster i.w. 1936, 134

6. U. R. EHRENFELS, *Im lichten Kontinent. Erfahrungen eines Ethnologen in Ostafrika*, Darmstadt 1962, 59-60, 132

7. Vgl. AUDREY I. RICHARDS, *Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu*, in: African Systems of Kinship and Marriage, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, London 1950, 233; G. HULSTAERT, *Le mariage des Nkundó* (Inst. Royal Belge, Mémoires, t. VIII), Bruxelles 1938, chap. 2

8. L. P. MAIR, *African Marriage and Social Change*, in: Arthur Phillips (1953), 5

9. Een uitvoerige en wetenschappelijke uiteenzetting over het juridische en sociale karakter van de lobola in de autochtone Zuidafrikaanse huwelijkswetgeving vindt men bij: AMAND REUTER, *Native Marriages in South Africa according to Law and Custom* (Missionwissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Nr. 27), Münster i.W. 1963; vgl. G. M. LAUTENSCHLAGER, *Die sozialen Ordnungen bei den Zulu und die Mariannhiller Mission* 1882-1909, Reimlingen 1963, 82-88

10. DENISE PAULME, *La notion de parenté dans les sociétés Africaines*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. XV (1953), 169-170; L. P. Mair (1953), 6

11. ARTHUR PHILLIPS (1953), 5. Bij de Gisu in Oeganda gebruikt men het woord 'khoegoela' (kopen): JEAN LA FONTAINE, *Gisu Marriage and Affinal Relations*, in: Cambridge Papers in Social Anthropology, Cambridge 1962, 97

12. H. TH. FISCHER, *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesië*, Haarlem 1952², 127

13. VAN STRATEN (1927), 100

14. E. BOERENBEKER, *De vrouw in het Indonesisch adatrecht*, 's Gravenhage 1931, 119

15. Vgl. ARTHUR PHILLIPS (1953), 5

16. E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, New York 1958², 302

17. E. BOERENBEKER (1931), 119

18. B. VROKLAGE (1936), 138

19. R. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958², 434-435

20. Vgl. meerdere auteurs in: Man, vol. 29 (1929), 30 (1930) en 31 (1931)

21. *An Alternative Term for Bride-Price*, in: Man 31 (1931), 36-39

22 *Sonjo Bride-Price and the Question of African 'Wife Purchase'*, in: American Anthropologist 62 (1960), 34-57

23. H. TH. FISCHER (1952²), 129

24. *Sociale structuurtypen in de Grote Oost*, Leiden 1935
25. Omtrent de bruidsprijs in verband met de geschenkenruil vgl. nog: A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 52
26. *Het primitive denken zoals dit zich uit, voornamelijk in pokkenge-bruiken op Java en elders. Bijdrage tot de prae-animistische theorie*, in: Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde 71 (1915), 1-369; dez., *Het oeconomisch-magisch element in Tobasche verwantschapsverhoudingen* (Mededelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., afd. Letterkunde, dl. 80, serie B, No 3), Amsterdam 1935, 77-78
27. *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, 's Gravenhage 1932, 249
28. l.c. 78
29. H. TH. FISCHER (1952²), 130
30. TER HAAR (1939), 169
31. Leiden 1924; vgl. Adatrechtbundel XXV ('s Gravenhage 1926), 270
32. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 58
33. Vgl. E. ADAMSON HOEBEL (1958²), 304-305
34. 1939, 165
35. ANDREAS GERSTNER, *Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin Leute, Nordost-Neuguinea*, in: Anthropos 48 (1953), 439
36. L. P. MAIR (1953), 6
37. R. BEALS and H. HOYER (1958⁸), 434
38. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 6-7, 15-16
39. MAX GLUCKMAN, *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal*, in: African Systems of Kinship and Marriage, London 1950, 188
40. A. I. RICHARDS, *Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu*, in: African Systems of Kinship and Marriage, London 1950, 250
41. 1936, 179
42. L. P. MAIR (1953), 6
43. 1936, 178
44. 1936, 137
45. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 50
46. Vgl. ARTHUR PHILLIPS (1953), 5
47. Vgl. J. VISSERS, *Bruidsprijs en huwelijksliefde*, in: Het Missiewerk 39 (1960), 98-108, waar de auteur de waarde van de bruidsprijs in een matrilineale gemeenschap aantoont
48. *Over de bruidschat (op Halmaheira)*, in: Mededelingen van het Nederlands Zendeling Genootschap 57 (1913)
49. L. P. MAIR (1953), 6; A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 46
50. *Sonjo Bride-Price and the Question of African 'Wife Purchase'*, in: American Anthropologist 62 (1960), 46 v.
51. Ib. 47-56
52. *Asymmetrical Systems*, in: American Anthropologist 58 (1956), 639-655

53. *De Luba-mens*, Tervuren 1962, 107
54. SR. MARIE-ANDRÉ, *La loi d'airain du mariage dotal*, in: Etudes 1950, 6; vgl. ALEX GILLES DE PÉLICHY, *La loi d'airain du mariage dotal*, in: Bulletin des Missions 25 (1951), 42-51
55. 1952[3], 130
56. Vgl. M. LEENHARDT, *La notion de mariage au Basutoland*, in: Bulletin des Missions 18 (1939), 99-104; over de betekenis van de bruidsprijs in Afrika: ARTHUR PHILLIPS (1953), XV en in verband met de geldeconomie: L. P. MAIR (1953), 153
57. R. BEALS and H. HOYER (1958[8]), 434
58. JEAN LA FONTAINE (1962), 97
59. H. TH. FISCHER (1952[3]), 127
60. R. LINTON (1936), 178
61. L. S. VAN STRATEN (1927), 3
62. B. TER HAAR (1939), 168
63. Vgl. JEAN LA FONTAINE (1962), 106-107
64. ALB. KRUYT, *De West-Toradja's op Midden Celebes*, Amsterdam 1938, dl. III, 117
65. B. TER HAAR (1939), 168; ALB. KRUYT (1938), dl. III, 117
66. E. BOERENBEKER (1931), 115
67. W. SCHMIDT, *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, Münster i.W. 1940, dl. II, 60
68. W. SCHMIDT-W. KOPPERS (1924), 205; voor de Baganda (Oeganda) vgl. J. ROSCOE, *The Baganda*, London 1911; R. BEALS and H. HOYER (1958[8]), 433-434
69. K. BIRKET-SMITH, *De weg der beschaving*, Amsterdam 1950, 212
70. W. SCHMIDT-W. KOPPERS (1924), 206
71. Vgl. W. SCHMIDT, *Das Eigentum* (1940), dl. II, voor de Toengoezen S. 60, de Korjaken S. 87, de Tsjoektsjen S. 105
72. ib. 60, 105; vgl. voor het dienhuwelijk boven blz. 113
73. JEAN LA FONTAINE (1962), 99
74. B. TER HAAR (1939), 168
75. N. ADRIANI-ALB. KRUYT, *De Bare'e sprekende Toradja's van Midden Celebes*, Batavia 1912, dl. II, 25-26
76. ALB. KRUYT (1938), dl. III, 115
77. ANDR. GERSTNER (1953), 438
78. R. FIRTH (1962), 94-95
79. JEAN LA FONTAINE (1962), 97
80. HILDA KUPER, *Kinship among the Swazi*, in: African Systems of Kinship and Marriage (1950), 95
81. MAX GLUCKMAN (1950), 193
82. L. P. MAIR (1953), 6
83. Vgl. E. ADAMSON HOEBEL (1958[2]), 306-307
84. E. BOERENBEKER (1931), 116
85. ALB. KRUYT (1938), dl. III, 119

86. ANDR. GERSTNER (1953), 438
87. *Verkenningen in het Babel der acculturatie*, Leiden 1963, 31
88. C. JUFFERMANS, *Huwelijkswetten in Oeganda*, in: Mill Hill 64 (1957), 37
89. Ib. 38-39; vele gewoonterechtelijke gegevens omtrent de bruidsprijs in Afrika vindt men nog bij L. P. MAIR (1953) onder het trefwoord 'marriage payment'
90. *Die Dynamik des Kulturwandels*, Wien 1951, 292
91. 1963, 30
92. *Nias*, Leiden 1917, 2 dln.; L. S. VAN STRATEN (1927), 74
93. M. JOUSTRA, *Batakspiegel*, Leiden 1926², 246
94. L. S. VAN STRATEN (1927), 70-83
95. Vgl. A. SOHIER, *La dot en droit coutumier Congolais*, Elisabethville 1934
96. J. VERSLUYS, *Maatschappelijke vernieuwing op Timor*, in: Indonesië 3 (1949-1950), 222-223
97. Vgl. ARTHUR PHILLIPS, *Marriage Laws in Africa*, in: Survey of African Marriage and Family Life, London 1953, 217-221
98. ALEX. GILLES DE PÉLICHY, *La question brûlante de la Dot*, in: Bulletin des Missions 26 (1952), 58-61
99. A. J. KRAMER, in: Kath. Missiën 79 (1958-1959), 291
100. Vgl. zijn artikel: *The Problem of the Bride Price*, in: African Ecclesiastical Review IV (1962), 173-181
101. L. P. MAIR (1953), 153
102. *Études* 1950, 3-21
103. ALEX. GILLES DE PÉLICHY (1952), 64
104. Ib. 68-74
105. ARTHUR PHILLIPS (1953), 244-245
106. 1957, 41
107. JEAN LA FONTAINE (1962), 97
108. Vgl. THOMAS RESPONDEK, *Der Heiratsbrauch des Ukulobola bei den Bantus in der südafrikanischen Union im Rahmen christlicher Ethik*, in: Zeitschr. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 35 (1951), 27-38
109. P. ALFONS SCHÄFER, *Ein eherechtliches Problem in Neuguinea*, Kaldenkirchen, Rhld. 1957, 15-16
110. Vgl. Bulletin des Missions 25 (1951), 48
111. Vgl. het verslagboek van dat jaar, 235
112. Vgl. voor het standpunt van de burgerlijke wetgeving: ARTHUR PHILLIPS (1953), 195-198; voor het standpunt van missie en zending: ib. XXVI-XXVIII, 360-378

1. Paris 1949
2. A. L. KROEBER, *The Societies of primitive Man*, in: The Nature of Culture, Chicago 1952, 220
3. New York 1949
4. J. HAEKEL, *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Wien 1956, 59
5. E. ADAMSON HOEBEL, *Man in the primitive World*, N.Y. 1958², 287
6. MELVILLE JACOBS and BERNHARD J. STERN, *General Anthropology*, New York 1960⁸, 159
7. Dit in tegenstelling tot J. DE LEEUWE, *Groepshuwelijk en enkelvoudig huwelijk*, Leiden 1960; vgl. mijn kritiek op dit boek in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 117 (1961), 505-506 en zijn reactie in: ib. 119 (1963), 301-316
8. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 71
8a. 1949, 303-304
9. *The Definition and Prohibition of Incest*, in: American Anthropologist 50 (1948), 428
10. *The Extension of Incest Taboos in the Woleai, Micronesia*, in: American Anthropologist 62 (1960), 643-647
11. *Papoea's aan de Mappi*, Utrecht z.j.
12. *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris 1961
13. MAKARIUS (1961), 81
14. MAKARIUS (1961), 91-99
15. J. SCHAPERA, *The Khoisan Peoples of South Africa*, London 1930, 109-110
16. R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, London 1932, 25, 103
17. B. BLACKWOOD, *Both Sides of Buka Passage*, Oxford 1935, 74
18. MAKARIUS (1961), 183-190
19. H. A. JOUNOD, *Moeurs et coutumes des Bantous*, Paris 1936, I, 224-226
20. S. F. NADEL, *The Nuba*, London 1947, 107; Makarius (1961), 195
21. P. C. LAUFER, *Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christlichen Gemeindelebens*, in: Neue Zeitschr. für Missionswissenschaft 9 (1953), 113; vgl. dez., *Einige Anstandsregeln der Gunantuna*, in: Anthropos 41-44 (1946-1949), 249-256
22. *The Nuer*, Oxford 1947²
23. 1961, 104, 109, 111
24. A. R. RADCLIFFE-BROWN (1950), 83; vgl. MONICA WILSON, *Nyakyusa Kinship*, in: A. R. RADCLIFFE-BROWN and DARYLL FORDE, *African Systems of Kinship and Marriage*, London 1950, 129
25. MAKARIUS (1961), 157-163
26. R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu* (1932), 26; MAKARIUS (1961), 213-214

27. vgl. *De quelques formes primitives de classifications*, in: L'Année Sociologique, vol. VI (Paris 1901-1902)
28. A. L. KROEBER, *The Society of primitive Man*, in: The Nature of Culture, Chicago 1952, 221
29. MAKARIUS (1961), 247-262
30. ib. 263-271
31. ib. 279-303
32. ib. 134
33. W. SCHMIDT-W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg 1924, 152
34. *Mariage et équilibre sociale dans les sociétés primitives*, Paris 1956
35. *Die neueren Forschungen zur Geschichte der menschlichen Familie*, in: Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie, Bd. II, 83 ff., Groningen 1930
36. vgl. E. ADAMSON HOEBEL (1958[2]), 291
37. *The Definition and Prohibition of Incest*, in: Amer. Anthropologist 50 (1948), 416-435
38. Vgl. R. L. BEALS and H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[8], 421-424; MISCHA TITIEV, *Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1961, 289
39. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949
40. vgl. CL. LÉVI-STRAUSS, *The Family*, in: H. SHAPIRO, *Man, Culture and Society*, New York 1960, 278 (in vertaling verschenen als AULA 191, *Culturele antropologie*, Utrecht, 1965)
41. vgl. de kula-handel bij de Trobianders en de potlatch bij de Noordwest-Indianen
42. Paris 1956
43. vgl. de critiek op Lévi-Strauss door W. SCHMIDT in: *Anthropos* 47 (1952), 659 ff en J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, Leiden 1952, 57
44. *The History of Human Marriage*, dl. II, London 1925[5]
45. Vgl. LESLIE A. WHITE, *The Definition and Prohibition of Incest*, in: American Anthropologist 50 (1948), 424; R. L. BEALS van H. HOYER, *An Introduction to Anthropology*, New York 1958[8], 419-421
46. *Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken*, Utrecht 1952, 130 132
47. *An Introduction to social Anthropology*, Vol. I, London 1960[2], 134
48. *Culture*, in: Encyclopaedia of the Social Science, Vol. 4 (1930), 630
49. Voor verdere literatuur verwijzen we naar: BRENDA SELIGMAN, *The Incest Barrier: its Role in social Organisation*, in: The British Journal of Psychology, Vol. 22 (1932); R. F. FORTUNE, *Incest*, in: Encyclopeadia of the Social Science, New York 1947; BRENDA SELIGMAN, *The Problem of Incest and Exogamy*, in: American Anthropologist 52 (1950)

1. F. C. KAMMA, *Kruis en Korwar*, Den Haag 1953, 10
2. Paris 1949
3. Vgl. C. NOOTEBOOM, *Oost-Soemba, een volkenkundige studie*, 's-Gravenhage 1940, 16-24; RODNEY NEEDHAM, *Circulating Connubium in Eastern Sumba: a literary Analysis*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 113 (1957), 168-178
4. Mauss spreekt in zijn *Essai sur le don* van een 'prestation'; vgl. het hoofdstuk over de bruidsprijs
5. *Structural Implications of matrilateral Cross-Cousin Marriage*, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 81 (1951), 23
6. Vgl. RICHARD F. SALISBURY, *Asymmetrical Marriage Systems*, in: American Anthropologist 56 (1956), 640
7. *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, 91 vv.
8. JEAN GUIART, *Les modalités de l'organisation dualiste et le système matrimonial en Nouvelle-Calédonie*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie 22 (1957), 20-24
9. A. C. VAN DER LEEDEN, *Hoofdtrekken der sociale structuur in het westelijk binnenland van Sarmi*, Leiden 1956
10. Vgl. RICHARD THURNWALD, *The Bánaro*, in: E. ADAMSON HOEBEL, JESSE D. JENNINGS and ELMER R. SMITH, *Readings in Anthropology*, New York 1955, 198
11. *Die lo-nine Heirat bei den Inland-Osu (Ghana)*, in: Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag (Studia Instituti Anthropos, Vol. 18), Wien-Mödling 1963, 183-192
12. Vgl. E. ADAMSON HOEBEL (1958²), 346-347; DAVID G. MANDELBAUM, *Social Groupings*, in: H. SHAPIRO, *Man, Culture and Society*, New York 1960, 294 (in Nederlandse vertaling verschenen als AULA 191, *Culturele antropologie*, Utrecht 1965)
13. HERBERT TISCHNER, Völkerkunde (Fischer-Bücherei 13), Frankfurt a.M. 1959, 312; we zouden in verband met de totemistische kenmerken in plaats van sibbe liever van clan spreken.
14. Vgl. *Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-political Structure in Indonesia*, Leiden 1951, 39[nota]; Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 109 (1953), 185
15. *Mythos und Kult bei Natürvölkern*, Wiesbaden 1951, 187
16. Vgl. B. MALINOWSKI, *The sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York 1929, Vol. I, 10
17. *Inleiding tot de ethnologie van de Indische Archipel*, Groningen 1940², 94-95
18. CL. LÉVI-STRAUSS, *Les organisations dualistes existent-elles?*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956), 100-110
19. *Les organisations dualistes existent-elles?*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 114 (1958), 292-305

20. *Caste*, London 1950
21. New York 1952
22. Vgl. I. SLAMET-VELSINK, l.c. 298
23. H. BERNATZIK, *Die grosse Völkerkunde*, Leipzig 1939, Bd. III, 59
24. K. BIRKET-SMITH (1950), 223
25. PAUL RADIN, *The Winnebago Tribes*, in: 37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916), Washington 1923; R. THURNWALD (1932), II, 150-151; H. BERNATZIK (1939), III, 81
26. H. BERNATZIK (1939), III, 86, 89
27. CHARLES R. KAUT, *Western Apache Clan and Phratry Organization* in: American Anthropologist 58 (1956), 140-146
28. ROBERT F. MURPHY, *Matrilocality and Patrilineality in Mundurucû Society*, in: American Anthropologist 58 (1956), 414-434; vgl. onder 'nederzetting' in het tweede deel
29. ALB. KRUSE, *Erzählungen der Tapajoz-Mudurukû*, in: Anthropos 41-44 (1946-1949), 315
30. CARL LAUFER, *Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christlichen Gemeindelebens*, in: Neue Zeitschr. für Missionswissenschaft 9 (1953), 112[7]; vgl. zijn artikel *Die Verwantschaftsbeziehungen innerhalb des Gunantuna-Stammes*, in: Anthropos 51 (1956), 994-1028
31. C. LAUFER (1953), 114
32. C. LAUFER (1956), 1002 ff.
33. *Van verre volken*, onder red. van H. Th. Fischer, Utrecht 1939, 358
34. (1952), 138
35. Vgl. ROB. LOWIE, *Primitive Society*, London 1921, 254-255; analoge voorbeelden vindt men ook elders bijv. bij de Bororo: CL. LÉVI-STRAUSS (1956), 108
36. 1950, 225
37. Vgl. W. SCHMIDT-W. KOPPERS (1924), 227
38. *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911
39. 1911, 147-148
40. W. SCHMIDT-W. KOPPERS (1924), 88-90
41. *Studia Instituti Anthropos*, Vol. 10, Wien-Mödling 1955
42. l.c. 30-31; vgl. boven blz. 130
43. l.c. 52
44. l.c. 70
45. l.c. 70
46. l.c. 53
47. l.c. 53
48. l.c. 105
49. l.c. 107
50. J. HAEKEL, *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Horn-Wien 1956, 72-73
51. *Dual-Systeme in Nordost-Afrika*, in: Anthropos 48 (1953), 737-760

52. ib. 754
53. ib. 754-756; vgl. J. HAEKEL, *Die Dualsysteme in Afrika*, in: Anthropos 45 (1950), 13 ff.; bij AD. E. JENSEN vindt men meer
54. *De oorsprong van de goddelijke bedrieger*, Amsterdam 1929
55. *Dualism and Antithesis in Indonesia*, in: American Anthropologist 56 (1954), 847
56. Vgl. C. T. BERTLING, *Wereldbeschouwing en sociale ordening in Indonesië*, in: Indonesië 3 (1949-1950), 270-283; dez., *Sociale werkelijkheid bij primitieven*, Groningen 1947
57. J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, *De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld*, Leiden 1935, 11
58. *Sociale structuurtypen in de Grote Oost*, Leiden 1935
59. C. NOOTEBOOM, *Oost-Soemba, een volkenkundige studie* (Verhandelingen van Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlands Indië, dl. 3), 's Gravenhage 1940, 102, 112, 136, 139-141
60. F. VAN WOUDEN (1935), 35 vv.
61. Vgl. H. TH. FISCHER (1952[8]), 116 vv.; J. PH. DUYVENDAK (1940[2]), 94-97: over Ambon; F. VAN WOUDEN (1935), 100-144: over mythe en sociale structuur op Timor, 144-163: over mythe en sociale structuur op de Molukken
62. J. V.D. KROEG (1954), 857; vgl. H. TH. FISCHER, *Het heilig huwelijk van hemel en aarde*, Utrecht 1929
63. *La totalité comme notion politique et comme symbole religieux chez les peuples de l'Asie*, in: Actes du IVe Congrés International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Wien 1954-1956, Tome II, 137-141
64. vgl. het voorbeeld van de Bororo, blz. 210
65. Vgl. J. PH. DUYVENDAK (1940[2]), 85-94
66. Enige speciale literatuur over het twee-klassen-systeem en de totemistische clan-indeling vindt men bij: J. HAEKEL, *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux*, in: Anthropos 32 (1937); dez., *Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika*, in: Zeitschr. für Ethnologie 70 (1938); W. KOPPERS, *India and Dualorganization*, in: Acta Tropica, I, 1-2 (1944); J. HAEKEL, *Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus*, in: Archiv für Völkerkunde I (1947); CH'EN TSUNG-HSIANG *The Dual System and the clans of the Li-su and Shui-t'iem Tribes*, in: Monumenta Serica XII (1947); J. HAEKEL, *Die Dualsysteme in Afrika*, in: Anthropos 45 (1950); H. PETRI, *Zum Problem der australischen Dualsysteme*, in: Jahrbuch des Linden-Museums I.N.F. 1951); AD. E. JENSEN, *Dualsysteme in Nordost Afrika*, in: Anthropos 48 (1953); J. VAN DER KROEG, *Dualism and Symbolic Anthitesis in Indonesian Society*, in: American Anthropologist 56 (1954); K. JETTMAR, *Totemismus und Dualsystem bei den Selkupen*, in: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen 2, Nr. I (1954)

LITERATUURLIJST

(alleen omvattend boeken en artikelen die in de tekst zijn benut)

ADAM, L. (1924), *De autonomie van het Indonesisch dorp*, Leiden.

ADRIANI, N. en KRUYT, ALB. (1912-1914), *De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, 3 dln., Batavia

BAAREN, TH. VAN (1960), *Doolhof der goden*, Amsterdam. id. *Wij mensen*, Utrecht.

BALANDIER, GEORGES (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*, Paris

BAUMANN, H. (1955), *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin. id. (1958), *P. Wilh. Schmidt und das Mutterrecht*, in: Anthropos 53, 212-228.

BEALS, R. L. en HOYER, H. (1958[8]), *An Introduction to Anthropology*, New York

BEATTIE, J. H. M. (1955), *Contemporary Trends in British Social Anthropology*, in: Sociologus 5

BEIDELMAN, T. O. (1963), *The Blood Covenant and the Concept of Blood in Ukaguru*, in: Africa 33, 321-342

BENEDICT, RUTH (1950), *Mozaiek der cultuurvormen*, Amsterdam

BERNATZIK, HUGO (1939), *Die grosse Völkerkunde*, 3 Bde. Leipzig

BERTING, J. and PHILIPSEN, H. (1960), *Solidarity, Stratification and Sentiments: the unilateral cross-cousin Marriage according to the Theories of Lévi-Strauss, Leach and Homans and Schneider*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 116, 55-80. id. (1962), *The unilateral Cross-Cousin Marriage: A Reply to Needham*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 118, 155-159

BERTLING, C. T. (1947), *Sociale werkelijkheid bij primitieven*, Groningen. id. (1949-1950), *Wereldbeschouwing en sociale ordening in Indonesië*, in: Indonesië 3, 270-283. id. (1954), *Les Populations d'Indonésie*, in: Revue de Psychologie, 12 vv. id. (1955), *La totalité comme notion politique et comme symbole religieux chez les peuples de l'Asie*, in: Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Wien, t. II, 137-141.

BINET, JACQUES (1959), *Le mariage en Afrique Noire*, Paris.

BIRKET-SMITH, KAJ (1950), *De weg der beschaving*, Amsterdam.

BLACKWOOD, B. (1935), *Both Sides of Buka Passage*, Oxford.

BLEEKER, C. J. (1960), *De moedergodin in de oudheid*, Den Haag

BLESS, H. (1958), *Inleiding tot de pastorale psychologie*, Roermond.

BOELAARS, J., *Papoea's aan de Mappi*, Utrecht z.j.

BOERENBEKER, E. (1931), *De vrouw in het Indonesisch adatrecht*, 's Gravenhage.

BOGORAS, WALDEMAR (1904-1909), *The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition*, in: Memoir of the American Museum of Natural History, VII, 1, Leiden-New York.

BRAUSCH, G. E. J. B. (1955), *Synthese van het Nkutshu volk*, in: Indonesië 8, 308-320.
BUNDSCHUH, ALCUIN (1957), *Sippe und christliche Familie bei den Bantu*, in: Zeitschr. für Missions- und Religionswissenschaft 41, 311-313.
CLEENE, N. DE (1946), *Le clan matrilineal dans la société indigène, hier, aujourd'hui, demain* (Kon. Belg. Kol. Inst., Afd. Staat- en zedekundige Wetensch., Verhandelingen t. XIV, afl. 2), Brussel.
COOLEY, FRANK L. (1962), *Ambonese Adat* (*Cultural Report Series No 10*), New Haven.
COULT, ALLAN D. (1962), *The Determinants of Differential Cross-Cousin Marriage*, in: Man 62, 34-37.
CRUL, TH. (1942), *Het huwelijk bij de 'ethnologische oervolken'*, Leiden.
DAVENPORT, WILLIAM (1959), *Non unilinear Descent and Descent Groups*, in: American Anthropologist 61, 557-572.
DIETERICH, A. (1925[3]), *Mutter Erde*, Leipzig-Berlin.
DITTMER, KUNZ (1951), *Zum Problem des Wesens, des Ursprungs und der Entwicklung des Clantotemismus*, in: Zeitschr. für Ethnologie 76, 189 vv. id. (1962), *Algemene volkenkunde* (Aula 96), Utrecht.
DREIER, WILH. (1960), *Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Familienlastenausgleich, die sozialpolitische Grossaufgabe des 20. Jahrhunderts* (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der Universität Münster, hrsg. von J. Höffner, Bd. 8, Münster i.W.
DRUCKER, P. (1939), *Rank, Wealth and Kinship in Northwest Coast Society*, in: American Anthropologist 41, 55-65.
DURKHEIM, EM. (1893), *La division du travail*, Paris.
DURKHEIM, E. en MAUSS, M. (1901-1902), *De quelques formes primitives de classifications*, in: L'Année Sociologique, vol. VI.
DUYVENDAK, J. PH. (1940[2]), *Inleiding tot de ethnologie van de Indische Archipel*, Groningen.
EGGAN, F. (1950), *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago
EHRENFELS, U. R. (1959). *Bilineal Clan Succession in East Africa*, in: Anthropos 54, 576-578. id. (1962), *Im lichten Kontinent*, Darmstadt, Duitse vertaling van: *The Light Continent*, Bombay 1960.
ELIADE, MIRCEA (1954), *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg. id. (1957), *Das Heilige und das Profane*, Hamburg. id. (1961), *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg.
EMBER, MELVIN (1959), *The non unilinear Descent Groups of Samoa*, in: American Anthropologist 61, 573-577.
EVANS-PRITCHARD, E. E. (1931), *An Alternative Term for 'Bride-Price'*, in: Man 31, 36-39. id. (1938), *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer*, in: Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft 38, 306-392. id. (1947[2]), *The Nuer*, Oxford. id. (1956[2]), *Social Anthropology*, London.

FALLERS, A. L. (z.j.), *Bantu Bureaucracy. A Study of Integration and Conflict in the Political Institution of an East African People*, Camb. *Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 18), Wien-Mödling 1963.
FIRTH, RAYMOND (1951), *Contemporary British Social Anthropology*, in: American Anthropologist 53. id. (1961[3]), *Elements of Social Organization*, London. id. (1962), *Sociale anthropologie* (Aula 89), Utrecht, Nederlandse vertaling van *Human Types*, an *Introduction to Social Anthropology* (Mentor Book MD 227), New York 1958.
FISCHER, H. TH. (1929), *Het heilig huwelijk van hemel en aarde*, Utrecht. id. (e.a.) (1939), *Van verre volken*, Utrecht. id. (1943), *Het gezin als functionele eenheid bij enkele Nederlands-Indische volken*, in: Mens en Maatschappij 18, 1-11. id. (1949), *Monogamie en polygamie*, in: Wegens zijn bijzondere verdienste, opgedragen aan prof. mr. J. Ph. Suyling door de Indologische faculteit, 105-121, Amsterdam. id. (1952), *Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken*, Utrecht. id. (1952), *Polyandry*, in: Internationales Archiv für Ethnographie 46, 106-115. id. (1952[8]), *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesië*, Haarlem. id. (1961), *'Comment' to Jack Goody, 'Classification of Double Descent Systems'*, in: Current Anthropology, Vol. 2, No 1.
FONTAINE, JEAN LA (1962), *Gisu Marriage and affinal Relations*, in: Cambridge, Papers in Social Anthropology, ed. by Meyer Fortes, 88-120, Cambridge.
FORDE, DARYLL (1961), *The governmental Roles of Associations among the Yakö*, in: Africa 31, 311 vv. id. (1961[2]), *Habitat, Economy and Society*, London.
FORTES, MEYER (1949), *The Web of Kinship among the Tallensi*, London. id. (1950), *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in: African Systems of Kinship and Marriage, 252-284, London. id. (1953), *The Structure of unilineal Descent Groups*, in: American Anthropologist 55, 17-39. id. en EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940), *African Political Systems*, London.
FORTUNE, R. F. (1932), *Sorcerers of Dobu*, London.
GARFIELD, VIOLA E. (1939), *Tsimshian Clan and Society* (University of Washinton Publications in Anthropology Vol. 7, No 3, pp. 167-340), Washinton.
GEDDES, W. R. (1954), *The Land Dayaks of Serawak*, in: Colonial Studies, No 14, 17-18, London.
GELDERS, V. (1943), *Le clan dans la société indigène* (Kon. Belg. Kol. Inst., Afd. Staat- en zedekundige wetensch. Verhandelingen t. XI, afl. 2), Brussel. id. (1946-1947), *Le respect des institutions indigènes et la famille noire en Afrique*, in: Kongo-Overzee XII-XIII, 11-23.
GERSTNER, ANDREAS (1953), *Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin Leute, Nordost-Neuguinea*, in: Anthropos 48, 413-457, 759-808.

GIBSON, GORDON D. (1956), *Double Descent and its Correlates among the Herero of Ngamiland*, in: American Anthropologist 58, 109-139.

GILLES DE PÉLICHY, ALEX. (1951), *La loi d'airain du mariage dotal*, in: Bulletin des Missions 25, 42-51. id. (1952), *La question brûlante de la Dot*, in: Bulletin des Missions 26, 58-61.

GLUCKMAN, MAX (1950), *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal*, in: African Systems of Kinship and Marriage, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, London.

GOODY, JACK (1959), *The Mothers Brother and the Sister's Son* in West Africa, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 89, 61-88.

GRAEBNER, FR. (1911), *Methode der Ethnologie*, Heidelberg.

GRAY, ROBERT F. (1960), *Sonjo Bride-Price and the Question of African 'Wife Purchase'*, in: American Anthropologist 62, 34-57.

GRIAULE, MARCEL (1954), *Remarques sur l'oncle utéine au Soudan*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie 16, 35-49.

GROSSE, E. (1896), *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Leipzig.

GUIART, JEAN (1957), *Les modalités de l'organisation dualiste et le système matrimonial en Nouvelle-Calédonie*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie 22, 20-24.

GÜNTHER, HANS F. K. (1951[3]), *Formen und Urgeschichte der Ehe*, Göttingen.

GYPKENS, P. (1963), *Der wunde Punkt*, in: Afrika (Frankfurt a.M.), 101-107.

HABIG, JEAN-MARIE (1948), *Initiation à l'Afrique*, 2 dln. Bruxelles

HAEKEL, JOSEF (1950), *Die Dualsysteme in Afrika*, in: Anthropos 45, 13 vv. id. (1953-1954), *Zum Problem des Mutterrechtes*, in: Paideuma 5, 298 vv. id. (1956), *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, 17-90, Wien. id. (1961), *Über die Zusammenarbeit der 'anthropologischen Disziplinen' vom Standpunkt der Völkerkunde*, in: Theorie und Praxis der Zusammenarbeit zwischen den anthropologischen Disziplinen. Symposion 1959, Wenner-Gren Foundation, New York, id. (1963), *Some Aspects of the Social Life of the Bhilala in Central India*, in: Ethnology II, 190-206.

HARRIES, LYNDON (1953), *Christian Marriage in African Society*, in: Arthur Phillips, Survey of African Marriage and Family Life, 329-456, London.

HERMANNS, M. (1962), *Polyandrie in Tibet*, in: Anthropos 48, 637-641.

HERSKOVITS, MELVILLE J. (1952), *Economic Anthropology*, New York.

HOBHOUSE, L. H., WHEELER G. C. and GINSBERG, M. (1930), *The*

material Culture and social Institution of the simpler Peoples, London.
HOCART, A. M. (1950), *Caste*, London. id. (1955), *Kinship Systems*, in: E. Adamson Hoebel, Jesse D. Jennings and Elmer R. Smith, Readings in Anthropology, 189-193, New York.
HOEBEL, E. ADAMSON (1958[2]), *Man in the primitive World*, New York.
HOFSTRA, SJ. (1933), *Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen. Ein Beitrag zur Frage der primitiven Individualität*, Amsterdam.
HOLLEMAN, J. F. (1963), *Verkenningen in het Babel der acculturatie*, Leiden.
HOMANS, G. D. and SCHNEIDER, D. M. (1955), *Marriage, Authority and Final Causes*, Glencoe, 111.
HUETING. A (1913), *Over de bruidschat (op Halmaheira)*, in: Mededelingen van het Nederlandsch Zendingsgenootschap 57.
HULSTAERT, G. (1938), *Le mariage des Nkundó* (Kon. Belg. Kol. Inst., Afd. Staat- en zedekundige Wetenschappen, Verhandelingen t. VIII), Brussel. id. (1961), *Les Mongo. Aperçu général* (Archives Ethnographie, No 5), Tervuren.
JACOBS, MELVILLE en STERN, BERNHARD J. (1960[3]), *General Anthropology*, New York.
JENSEN, AD. E. (1951), *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesb. id. (1953), *Dual-Systeme in Nordost-Afrika*, in: Anthropos 48, 737-760.
JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE (1929), *De oorsprong van de goddelijke bedrieger*, Amsterdam. id. (1935), *De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld*, Leiden. id. (1952), *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage* (Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden, No 10), Leiden.
JOSSELIN DE JONG, P. E. DE (1951), *Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-political Structure in Indonesia*, Leiden. id. (1962), *A new Approach to Kinship Studies*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 118, 42-67. id. (1964), *Circulerend connubium en het dubbel-unilineale principe*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 120, 181-194.
JOUSTRA, M. (1926[2]), *Batakspiegel*, Leiden.
JUFFERMANS, C. (1957), *Huwelijkswetten in Oeganda*, in: Mill Hill 64, 37 vv.
JUNOD, A. H. (1913), *The Life of a South African Tribe*, 2 vols, London.
JOUNOD, A. H. (1936), *Moeurs et coutumes des Bantous*, Paris.
KAMMA, F. C. (1953), *Kruis en Korwar*, Den Haag.
KARDINER, ABR. (1947[4]), *The Individual and his Society*, New York.
KAUT, CHARLES R. (1956), *Western Apache Clan and Phratry Organization*, in: American Anthropologist 58, 140-146.
KEESING, F. M. (1934), *Modern Samoa*, London. id. (1960[4]), *Cultural Anthropology*, New York.
KELSEN, HANS (z.j.), *Society and Nature. A Sociological Inquire*, Chicago.

KEUNIG, J. (1955), *Enggano*, in: Indonesië 8, 177-213.
KIRCHHOFF, PAUL (1931), *Die Verwantschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas*, in: Zeitschr. für Ethnologie 63, 86-193. id. (1932), *Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat*, in: Zeitschr. für Ethnologie 64, 41-47.
KLIMA, GEORG (1964), *Jural Relations between the sexes among the Barabaig*, in: Africa 34, 9-20.
KLOOS, P. (1962), *Verwantschapstermen*, in: Kula III, no 2, 2-8.
KNAPEN, MARIE-THÉRÈSE (1962), *L'enfant Mukongo. Orientations de base du système éducatif et développement de la personalité* (Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 9), Louvain.
KÖBBEN, A. J. F. (1955), *De vergelijkend-functionele methode in de volkenkunde*, Groningen. id. (1955), *Zwarte planters. Proeve ener Facet-Ethnologie*, 's Gravenhage. id. (1960), *Nogmaals over het begrip cultuur*, in: Kula I, no 2, 8-14. id. (1964), *Niet kiezen maar delen. Over de verhouding van culturele anthropologie tot niet-Westerse sociologie*, in: Kula V, 1-10.
KRIGE, E. J. (1950²), *The Social System of the Zulus*, Pietermaritzburg.
KROEBER, A. L. (1952), *Basic and Secondary Patterns of Social Structure*, in: The Nature of Culture, Chicago. id. (1952), *The Societies of primitive Man*, in: The Nature of Culture, Chicago.
KROEG, J. VAN DER (1954), *Dualism and Antithesis in Indonesia*, in: American Anthropologist 56, 847 vv.
KRUSE, ALB. (1946-1949), *Erzählungen der Tapajos-Mundurukú*, in: Anthropos 41-44, 315 vv.
KRUYT, ALB. (1938), *De West-Toradjas op Midden-Celebes* (Verhandelingen der Kon. Ned. Akad. van Wetensch., afd. Letterkunde, Nieuwe reeks dl. XL), 4 dln. Amsterdam.,
KRUYT, J. (1957), *De huidige ontwikkeling in Poso (Midden-Celebes)*, in: De Heerbaan, 211-227.
KUPER, HILDA (1950), *Kinship among the Swazi*, in: African Systems of Kinship and Marriage, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, 86-110, London.
LAUFER, CARL (1946-1949), *Einige Anstandsregeln der Gunantuna*, in: Anthropos 41-44, 249-256. id. (1953), *Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christlichen Gemeindelebens*, in: Neue Zeitschr. für Missionswissenschaft 9, 113 vv.
LAUTENSCHLAGER, P. GEORG MAX (1963), *Die sozialen Ordnungen bei den Zulu und die Mariannhiller Mission* 1882-1909, Reimlingen.
LEACH, E. R. (1961), *Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage*, in: Rethinking Anthropology, 105-113, London. id. (1961), *Structural Implications of matrilateral Cross-Cousin Marriage*, in: Rethinking Anthropology (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, No. 22), 54-113, London. id. (1962),

On certain unconsidered Aspects of Double Descent Systems, in: Man 62, 130-134.
LEEDEN, A. C. VAN DER (1956), *Hoofdtrekken der sociale structuur in het westelijk binnenland van Sarmi*, Leiden.
LEENHARDT, M. (1939), *La notion de mariage au Basutoland*, in: Bulletin des Missions 18, 99-104.
LEEUWE, J. DE (1960), *Groepshuwelijk en enkelvoudig huwelijk*, Leiden.
LÉVI-STRAUSS, CL. (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris. id. (1953), *Social Structure*, in: Anthropology Today, ed. by A.A. Kroeber, Chicago. id. (1956), *Les organisations dualistes existentelles?*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 112, 100-110. id. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris. id. (1960), *Het gezin*, in: Culturele antropologie, Harry L. Shapiro e.a., 169-201, Aula 191, Utrecht/Antwerpen 1965.
LIER, R. A. J. VAN (1949), *Samenleving in een grensgebied. Een sociaalhistorische studie van de maatschappij in Suriname*, Den Haag.
LINTON, RALPH (1936), *The Study of Man*, New York.
LÖFFLER, LORENZ G. (1962), *Familien- und Verwantschaftsstrukturen*, in: Zeitschr. für Ethnologie 87, 203-208.
LOWIE, ROBERT (1928), *A Note on Relationship Terminologies*, in: American Anthropologist 30, 265 vv. id. (1947), *Primitive Society*, New York. id. (1949[2]), *Social Organization*, New York. id. (1958), *Individuum und Gesellschaft in der Religion der Naturvölker*, in: Zeitschr. für Ethnologie 83, 161 vv.
LUTTIG, H. G. (1934), *The Religious System and Social Organization of the Herero*, Utrecht.
MAIR, L. P. (1953), *African Marriage and Social Change*, in: Arthur Phillips, Survey of African Marriage and Family Life, 1-171, London.
MAJUMDAR, D. N. (1962), *Himalayan Polyandry: Structure, Functioning and Culture Change*, London.
MAKARIUS, RAOUL en LAURA (1961), *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris.
MALINOWSKI, BRONISLAW (1922), *The Argonauts of the Western Pacific*, London (nieuwe uitgave 1953). id. (1951), *Die Dynamik des Kulturwandels*, Wien-Stuttgart, Duitse vertaling van: *The Dynamics of Culture Change. An Inquire into Race Relations in Africa*, New Haven 1946. id. (1927), *The Father in Primitive Psychology*, New York. id. (1929), *The sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vols. New York. id. (1930), *Culture*, in: Encyclopaedia of the Social Sciences, vol. 4, 630. id. (1944), *A Scientific Theory of Culture and Essays*, Chapel Hill, N.C.
MANDELBAUM, D. (1938), *Polyandry in Kota Society*, in: American Anthropologist 40, 574-583. id. (1960[2]), *Social Groupings*, in: Man, Culture and Society, ed. by Harry L. Shapiro, 286-309, New York.
MARIE-ANDRÉ, SR. (1950), *La loi d'airain du mariage dotal au Came-*

roun, in: Etudes 1950. id. (1956), *La structure sociale coutumière en face du christianisme*, in: Formation religieuse en Afrique Noire, 55-67, Bruxelles.
MEAD, MARGARET (1949), *Male and Female*, New York, Nederlandse vertaling: *Man en vrouw. Een studie over de sexen in een veranderende wereld*, Utrecht 1962². id. (1962), *Seksualiteit en temperament*, Aula 86, Utrecht, Nederlandse vertaling van *Sex and Temperament in three Primitive Societies*, New York 1935.
MEEK, CHARLES K. (1925), *The Northern Tribes of Nigeria*, 2 vols. Oxford and London. id, (1955), *Ibo Law*, in: Hoebel, Jennings and Smith, Readings in Anthropology, New York.
MÉTAIS, PIERRE (1956), *Mariage et équilibre sociale dans les sociétés primitives*, Paris.
MOHR, RICH. (1956), *Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Völkerkunde*, in: Trierer Theologische Zeitschr. 65, 83-86.
MORGAN, LEWIS H. (1871), *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Smithsonian Contribution to Knowledge, 17), Washington.
MÜLLER, ERNST W. (1956), *Soziologische Terminologie und soziale Organisation der Ekonde*, in: Zeitschr. für Ethnologie 81. id. (1959), *Versuch einer Typologie der Familienformen*, in: Kölner Zeitschr. für Soziologie und Sozialpsychologie 11, 666-675.
MURDOCK, G. P. (1937), *Correlations of matrilineal and patrilineal Institutions*, in: Studies in the Science of Society, ed. by G. Murdock, 445 vv. New Haven. id. (1940), *Double Descent*, in: American Anthropologist 42, 555-561. id. (1948), *Family Stability in Non-European Cultures*, in: The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences, 272, 195-201. id. (1949), *Social Structure*, New York. id. (1956), *Typology in the Area of Social Organization*, in: Men and Cultures, Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, Sept. 1-9, 1956, edited by Anthony F. C. Wallace, Philadelphia 1960. id. (1960), *Typology in the Area of Social Organization*, in: Men and Cultures, edited by A. F. C. Wallace, Philadelphia, 183-188.
MURPHY, ROBERT F. (1956), *Matrilocality and Patrilineality in Mundurucú Society*, in: American Anthropologist 58, 414-434. id. and KASDAN, LEONARD (1959), *The Structure of Parallel Cousins Marriage*, in: American Anthropologist 61, 17-29.
NADEL, S. F. (1947), *The Nuba*, London.
NARR, KARL J. (1959), *Anfänge von Bodenbau und Viehzucht*, in: Paideuma VII, 83-98. id. (1961), *Prehistorie der beschaving*, Aula 169, Utrecht 1964.
NASOETION, M. H. (1943), *De plaats van de vrouw in de Batakse maatschappij*. Utrecht.
NEEDHAM, RODNEY (1957), *Circulating Connubium in Eastern Sum-*

ba: a literary Analysis, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 113, 168-178. id. (1961), *Notes on the Analysis of Asymmetric Alliance*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 117, 93-117.
NIPPOLD, W. (1960), *Individuum und Gemeinschaft bei niedern Sammlern und Jägern. Ein Beitrag zur Frage der individuellen Differenzierung primitiver Gemeinschaften*, Braunschweig.
NOOTEBOOM, C. (1940), *Oost-Soemba, een volkenkundige studie* (Verhandelingen van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, dl. 3), 's Gravenhage.
OLIVER, DOUGLAS (1953), *A Salomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge. id. (1956), *Some Notes on 'Social Structure' and Allied Concepts*, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, 91-100, Horn-Wien.
OLBRECHTS, FR. (1936), *Ethnologie. Inleiding tot de studie der primitieve beschaving*, Zutphen.
OOSTERWAL, G. (1961), *Papoea's. Mensen zoals wij*, Baarn.
OSSENBRUGGEN, F. VAN (1915), *Het primitieve denken zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders. Bijdrage tot de prae-animistische theorie*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 71, 1-369. id. (1935), *Het economisch-magisch element in Tobasche verwantschapsverhoudingen* (Mededelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., afd. Letterkunde, dl. 80, serie B, No 3), Amsterdam.
PAULME, DENISE (1953), *La notion de parenté dans les sociétés Africaines*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. XV, 153 vv.
PAUWELS, MARCEL (1947), *Coutumes du Ruanda*, in: Grands Lacs, Mars.
PETER, PRINCE OF GREECE AND DENMARK (1955), *Polyandry and the Kinship Group*, in: Man 55, 198.
PHILLIPS, ARTHUR (1953), *Survey of African Marriage and Family Life*, London. id. (1953), *Marriage Laws in Africa*, in: Survey of African Marriage and Family Life, ed. by Arthur Phillips, 173-328, London.
PIDDING, RALPH (1957-1960²), *An Introduction in Social Anthropology*, 2 Vols. London.
POSSOZ, E. (1942), *Éléments du droit coutumier nègre*, Élisabethville.
POUWER, J. (1955), *Enkele aspecten van de Mimika-cultuur*, Den Haag.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1950), *African Systems of Kinship and Marriage*, London. id. *Introduction*, in: *African Systems of Kinship and Marriage*, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, 1-85, London. id. (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, London.
RAHMANN, RUD. and MACEDA, MARCELINO N. (1955), *Notes on the Negritos of Northern Negros*, in: Anthropos 50, 810-836.
READ, K. E. (1952), *Nama Cult of the Central Highlands*, in: Oceania 23, 1-25. id. (1954), *Cultures of the Central Highlands*, in: Southwest-

ern Journal of Anthropology 10, 1-38. id. (1959), *Leadership and Consensus in a New Guinea Society*, in: American Anthropologist 61, 425 vv.

REETH, P. VAN (1935), *De rol van den moederlijken oom in de inlandse familie* (Kon. Belg. Kol. Inst., Afd. der Staat- en zedekundige wetenschappel. verhandelingen, t. v, afl. 2), Brussel.

RESPONDEK, THOMAS (1951), *Der Heiratsbrauch des Ukulobola bei den Bantus in der südafrikanischen Union im Rahmen christlicher Ethik*, in: Zeitschr. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 35, 27-38.

REUTER, AMAND (1963), *Native Marriage in South Africa according to Law and Custom* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 27), Münster i.W.

RICHARDS, AUDREY I. (1935), *Mother-right among the Central Bantu*, in: Essays Presented to C. G. Seligman, ed. by E. E. Evans-Pritchard e.a., x 272 vv. London. id. (1940), *Bemba Marriage and Present Economic Conditions*, in: Rhodes-Livingstone Paper, No 4. id. (1950), *Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu*, in: African Systems of Kinship and Marriage, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, 207-251, London. id. (1956), *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London.

ROBINSON, MARGUERITE S. (1962), *Complementary Filiation and Marriage in the Trobriand Islands: A Re-examination of Malinowski's Material*, in: Cambridge Papers in Social Anthropology, 121-157, Cambridge.

RONHAAR, J. H. (1931), *De monogamie bij de z.g. Pygmeeën*: Tijdschr. Kon. Ned. Aardrijksk. Genootschap 48, no 3.

ROSCOE, J. (1911), *The Baganda*, London.

ROSE, FREDERICK G. G. (1960), *Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Groote Eylandt Aborigines*, Oxford.

ROSS, ATLEEN D. (1961), *The Hindu Family in its Urban Setting*, Toronto.

SALISBURY, RICH. F. (1956), *Asymmetrical Marriage Systems*, in: American Anthropologist 58, 641 vv.

SCHÄFER, ALFONS (1957), *Ein eherechtliches Problem in Neuguinea* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 2), Kaldenkirchen Rhld.

SCHAPERA, J. (1930), *The Khoisan Peoples of South Africa*, London.

SCHEBESTA, PAUL (1938-1950), *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, 3 Bde. Brussel.

SCHLESIER, ERHARD (1956), *Die Grundlagen der Klanbildung. Zwei Beiträge zur völkerkundlichen Methodik und Soziologie auf Grund melanesischen Materials* (Neue Forschung, hrsg. von Gerhard Heberer und Horst Geyer), Göttingen.

SCHMIDT, W. en KOPPERS, W. (1924), *Völker und Kulturen* (Der Mensch aller Zeiten, Bd. III), Regensburg.
SCHMIDT, W. (1937-1942), *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, 3 dln. Münster i.W. id. (1951), *Das in der 'Dienstehe' abgelöste Mutterrecht*, in: Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli, 182-191, Basel. id. (1952), *Ehe und Familie im vermännlichten Mutterrecht*, in: Kultur und Sprache (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. 9), 59-79, Wien. id. (1955), *Das Mutterrecht* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 10), Wien-Mödling.
SCHMITZ, CARL A. (1959), *Erweiterte Familie, Grossfamilie und Klan. Eine Antwort an E. W. Müller*, in: Kölner Zeitschr. für Soziologie und Sozialpsychologie 11, 677-681.
SCHNEIDER, DAVID M. en GOUGH, KATHLEEN (1961), *Matrilineal Kinship*, Berkeley and Los Angeles.
SCHUMACHER, P. (1928), *Gottesglaube und Weltanschauung der Zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen*, in: Festschrift W. Schmidt, 677-692, Wien.
SELIGMAN, BRENDA (1932), *The Incest Barrier: its Role in Social Organization*, in: The British Journal of Psychology, Vol. 22. id. (1950), *The Problem of Incest and Exogamy*, in: American Anthropologist 52.
SELIGMAN, C. G. (1910), *The Melanesians of British New Guinea*, London.
SIGRIST, CHRISTIAN (1962), *Über das Fehlen und die Entstehung von Zentralinstanzen in segmentären Gesellschaften*, in: Zeitschr. für Ethnologie 87, 190 vv.
SLAMET-VELSINK, INA E. (1958), *Les organisations dualistes existent-elles?*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 114, 292-305.
SMITH, ALFRED G. en KENNEDY, JOHN P. (1960), *The Extension of Incest Taboos in the Woleai, Micronesia*, in: American Anthropologist 62, 643-647.
SMITH, M. G. (1953), *Secondary Marriage in Northern Nigeria*, in: Africa 23, No 4.
SOHIER, A. (1934), *La dot en droit coutumier Congolais*, Elisabethville.
SOLIEN, NANCIEL (1959), *The non unilineal Descent Group in the Caribbean and Central America*, in: American Anthropologist 61, 578-583.
SPECK, FRANK G. (1935), *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman.
SPENCER, R. F. (1952), *The Arabian Matriarchat: An old Controversy*, in: Southwestern Journal of Anthropology 8, 481-490.
SRINIVAS, M. N. (1962), *Caste in modern India and other Essaya*, London.
STEINMETZ, S. R. (1928-1935), *Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie*, 3 dln. Groningen.

STILLFRIED, BERNHARD (1953), *Die soziale Organisation in Mikronesien* (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 4), Wien.
STRATEN L. S. VAN (1927), *De Indonesische bruidsschat*, Gorinchem.
TAYLOR, JOHN V. (1958), *Processes of Growth in an African Church*, London. id. (1963), *The Primal Vision Christian Presence Amid African Religion*, London.
TER HAAR, B. (1939), *Beginselen en stelsel van het adatrecht*, Groningen.
TEW, MARY (1951), *A Form of Polyandry among the Lele of the Kassai*, in: Africa 21, 1 vv.
THEUWS, TH. (1962), *De Luba-mens* (Koninklijk Museum voor Midden-Afrika, Annalen Reeks in-8°, Wetenschappen van de mens, nr. 38), Tervuren (België).
THIAM, JOSEPH (1956), *Du clan tribal à la communauté chrétienne*, in: Des prêtres noirs s'interrogent, 41-56, Paris.
THURNWALD, RICH. (1932), *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung* (Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, Bd. II), Berlin und Leipzig. id. (1955), *The Bánaro*, in: E. Adamson Hoebel, Jesse D. Jennings en Elmer R. Smith, Readings in Anthropology, 196-206, New York.
TITIEV, MISCHA (1956), *The Importance of Space in Primitive Kinship*, in: American Anthropologist 58, id. (1961), *Introduction to Cultural Anthropology*, New York.
TRILLES, P. (1932), *Les Pygmées de la Forêt Équatoriale*, Paris.
TURNBULL, COLIN M. (1964), *Waar de Molimo roept. De groene wildernis der Pygmeeën*, Den Haag.
VERGOUWEN, J. C. (1932), *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, 's Gravenhage.
VERHOEVEN, TH. (1958), *De Kerk een tehuis voor alle volken*, in: Missie nu, 85-89, Deurne.
VERSLUYS, J. (1949-1950), *Maatschappelijke vernieuwing op Timor*, in: Indonesië 3, 130-150, 201-224.
VISSERS, J. (1960), *Bruidsprijs en huwelijksliefde*, in: Het Missiewerk 39, 98-108.
VROKLAGE, B. (1936), *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung*, Bd. I: Borneo, Celebes und Molukken (Anthropos Bibliothek, Bd. IV), Münster i.W. id. (1952), *Bride Price or Dower*, in: Anthropos 47, 133-147.
WESTERMANN, D. (1921), *Die Kpelle*, Göttingen. id. (1925[5]), *The History of Human Marriage*, 3 dln., London.
WHITE, LESLIE A. (1939), *A Problem in Kinship Terminology*, in: American Anthropologist 41, 569 vv. id. (1948), *The Definition and Prohibition of Incest*, in: American Anthropologist 50, 428 vv.
WILSON, GODFRIED and MONICA (1954[2]), *The Analysis of Social*

Change, based on Observations in Central Africa, Cambridge.
WILSON, MONICA (1950), *Nyakyusa Kinship*, in: African Systems of Kinship and Marriage, ed. by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, 111-139, London.
WING, J. VAN (1960²), *Études Bakongo. Sociologie, religion et magie* (Museum Lessianum No 39), Brugge.
WOUDEN, F. VAN (1935), *Sociale structuurtypen in de Grote Oost*, Leiden. id. (1956), *Lokale groepen en dubbele afstamming in Kodi (West-Soemba)*, in: Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde 112, 204-246.
ZANEN, A. J. VAN (1934), *Voorwaarden voor maatschappelijke ontwikkeling in het Centrale Batakland*, Leiden.
ZOA, JEAN (1962), *The Problem of the Bride Price*, in: African Ecclesiastical Review IV, 173-181.

REGISTER

aanspreekterm 85
acculturatie-proces 74
affiniteit 204
Afrikaans socialisme 77
afstamming 53
Agni 68, 126
alternatives 19
ambilineaat 91
Ambon 209
Apache 212
Arabieren 50, 116, 176
arbeidsverdeling 23, 148
Ashanti 39, 53, 57, 58, 66, 94, 151
Asolonge 140
Australië 83
Australiërs 61
Australische stammen 213
avunculaat 216
avunculokaat 124, 133
Azteken 58

Baflote 140
Baganda 58, 151, 168, 174
Bagogo's 176
Bakongo 64, 67
Baloeba 38, 44, 91, 173
Bamboeti 48, 61, 145
Bánaro 207
Barabaig 22
Basoetoland 172
Basotho 178
Bataks 24, 54, 78, 119, 129, 154, 165, 168, 169, 175, 182, 204, 221
Bathonga 131, 194
Bayombe 50
beginsel van wederkerigheid 200
bejaardenzorg 137
Beloe 168
Bemba 41
beroep 24
bestaansmogelijkheid 36
Bété 68, 128
betekenis 107
bezegeling van de verbinding 172
Bhilala 48
Biakkers 205
bilaterale karakter 87
bloed 193
bloedverwantschap 105
Bororo 209
'bride-wealth' 168
bruidgeversgroep 119, 221
bruidnemersgroep 119, 221
bruidsgift 167
bruidsprijs 78, 98, 102, 164, 205
bruidsschat 164
buitenechtelijk kind 39
Buka 194

centraal gezag 66
Chimboe 144
cicisbeïsme 35, 158
clan 24, 46, 51, 124
clan-exogamie 55
clanhoofd 58, 79
clan-oudsten 53
classifications primitives 196
classificatorische termen 81
cognatisch huwelijk 87
complex van de moederschoot 108
compound family 31, 151
concubinaat 150
Congo-gebied 182, 184
conjoint marriage 159
connubium 204
–, symmetrisch 204
–, asymmetrisch 118
couvade 21, 105
'cross-cousins' 86, 115, 202
–, unilaterale 206
cyclisch 205

Dagari 78
descriptieve termen 81
dienhuwelijk 97, 176
Dieri 162
ditsoa 178
Dobu 129, 194
dochter van moedersbroer 117
Dogons 123
domicilie 91, 92
Dong-son-cultuur 113
dorpsaanleg 222
dorpsendogamie 87
dorpshoofd 88
dualisme 97, 208
dualistische wereldbeschouwing 136
dubbel-unilateraal verwantschapsstelsel 92
dubbele consensus 143

echtbreuk 149
echtscheiding 149, 155
ecologie 191
endogame huwelijksklassen 159
eigendom 110
Engelse mandaatsgebieden 184
Enggano 95
'eriam'-instituut 163
Eskimo's 37, 162
eugenetische motieven 198
exogaam 46
exogaam-moederrechtelijke cultuurkring 216
exogamie 190 v.v.
exogamie alimentaire 194, 196

familie 47, 70
Fang 67
feodaal 68, 75
Fidzjieilanden 82
Franse koloniën 183
functies 32

Gahuku-Gama 55
gastvrijheid 161
gedragspatroon 28
gehuwd- of ongehuwd-zijn 24
geloofsprediking 79
gemeenschap 17, 18
gemeenschapsbesef 69
geomantisch karakter 222
gerontokratie 119
geschenkenruil 168
gezin 31
gezinsverband 37
gezondheid 23
ghost-marriage 154
Giljaken 163
Gisoe 50, 99, 142, 174, 175, 178, 185
Goenantoena 195, 212
gradatie 26
grond 110
grondbezit 112
grootouders 84

Haida 128, 211
Haussa 42
Herero 93, 194
'hohombe' 162
hoofdvrouw 154
Hopi-Indianen 57, 58, 61
huwelijksband 32
huwelijkskeuze 77, 134, 140, 142
huwelijksklassen 204 vv
huwelijksplechtigheid 196
huwelijksspaarkas 189
huwelijksstructuur 135 vv
–, conjugate
–, consanguinische
hypergamie 153

Ibo 42
incest-verbod 191
inculturatie 18
India 43
individu 18
inlijfhuwelijk 98
institution 19
inteelt 198
Irokezen 54, 211
islam 69, 75

Jakoeten 176
Jaqai 192
Javaanse dorpen 223
joint family 41 vv
'joking relationship' 84

Kaffer 154
Kameroen 183
Kariëras 117
kastestelsel 27
kenmerken 107
kinderhuwelijk 141
Kirgiezen 176
klas 27
Kodi 95
Koesjietische cultuur 219
Kónso 219
koophuwelijk 166
koopsom 166
Korjaken 176
Kota('s) 52, 160
Kpelle 158

landbouw 112
leeftijd 23
Lele 162
leidersbeginsel 76
leviraat 99, 167
lineage 31, 41, 44
Lowie, R. 45
Lozi 179
macrostructuur 67
magisch element 169
mana 63
manisme 62
mannelijke moeder 132
Maori 91
Margeret Mead 22
Marquesas eilanden 157
Masai 84, 163
matrilateraal 206
matrilineaat 89
matrilokaat 77, 97, 98, 209, 217
'meer-waarde' 201
menaqué-verhouding 192
menstruatiebloed 193
metempsychose 63
microstructuur 67
milieu van beschaving 24
Minangkabauers 38, 39, 123, 165, 223
Miwoks 211
mobiliteit 23, 28
moeder-aarde 109
moedersbroer 75, 85, 111, 122, 125, 131
Moeria 208
moieties 55, 197, 208
Mongo 47
monogamie 145 vv
Mossi 79
motieven 157
Munduruku 212
mythologie 63

natuurlijke gemeenschappen 17
natuurrecht 80
Nayar 37
neven en nichten 115 vv
Ngoeni 91, 169
Nias 168, 181
Nieuw-Caledonië 207
Nieuw-Caledoniërs 199
Nilotische cultuur 219
Noeer 99, 179, 195
nuttigheidsgemeenschappen 17
Nyakyusa 82, 84, 196

Oeganda 74, 180, 185
omaha-type 87
onvruchtbaarheid 153
oom 122 vv

Oost-Jaken 176
Oost-Soemba 221
opvoeding 24, 35
organisatie 20
Osoe 207
Otoro 195
ouderdom 49, 148
ouderrecht 87
overdrachtelijke verwantschap 192

Pakistan 43
Pandecten van het adatrecht 37
Papoea's 82, 178, 179, 187
'parallel-cousins' 86, 115, 202
parentaal stelsel
(zie cognatisch huwelijk)
patrilineaat 75, 89
patrilokaat 75
patripotestale gemeenschap 120
peculiarities 19
Pensjaab 195
persoonsbeginsel 72
phratries 208
'pirrauru' 162
plural society 17
polaire dualistische ideologie 220
polyandrie 150, 156, 160, 161
polygamie 145, 150
–, simultane 150
–, successieve 150
polygynie 150, 156
polykoitie 150, 156 vv
Pondo 195
potlatch 24, 56, 128
prestige 24
prostitutie 150

Pueblo's 89
ras 24
recht op de kinderen 170
referentieterm 85
Rhodesia 184
role 29
roofhuwelijk 166
ruilhuwelijk 49, 146, 176

Sakalava 171
Samojeden 176
Santala 163
schaking 176
schoonouders 194
solidariteit, segmentaire
–, organische 67
sekseverschil 21
seksualiteit 140
seksuele omgang 33
Semang 61
Shona 87
shoshones 65
Siane 61, 173
sibbe 44, 45, 88
sibbe-moeder 109
sibbe-oudste 48
siblings 31
Sioux-Indianen 212, 223
sociale systeem 20
social heredity 18
'social interaction' 206
sociale stratificatie 27
sociaal vaderschap 35
'soeko's' 223
Sonjo 173
sororaat 102
specialities 19
staatsvorming 68
stam 65
standen 27
status 20, 21, 154
–, achieved 25, 75
–, ascribed 25
– van de kinderen 38
– van gemengd karakter 29
stratificatie 66
sub-clans 55
subsidiaire echtgenoten 158
Swazi 108, 117, 152, 153, 179
symbolisation totémique 197
symmetrische huwelijksklassen
(zie moieties)
symmetrische huwelijksverhouding 207

Tanala 42
Tanimbar 222
taupo 152
teknonymie 39, 153
Tibet 159
Timor 182
Timorezen 222
Tlingit 211
Toda's 159
Toengoezen 176
Toradja's 77, 87, 169, 175, 176, 177, 179
totem-palen 221
totemisme 59, 192, 196
traditie 45
transculturatie 96
Trobriand eilanden 39, 58, 123, 125
Trobrianders 127
Tsimshi 128
Tsjoektsjen 161, 177
tuinbouw 112
Turkana 218
Turko-Tartaren 176
tweedeling 209

unilateraal 45
unilateraal karakter 88
universals 19
urigubu-gift 39, 123

vader 40
vadersbroer 85
vasu-systeem 128
Venus van Willendorf 113
vermännlichtes Mutterrecht 130, 216
vervanghuwelijk 99
vervolg- of schoonzusterhuwelijk 102
verwantschap 81, 192
verwesterlijking 67
vierdeling 223

voorkeurhuwelijk 115, 117
voorouders 53, 62, 79
voortplanting 35
vrijmoederrechtelijke cultuurkring 216
vrouwelijke vader 132

Wahehe 178
Wahenga 155
Wahoetoe 68
Walenge 82
Wamakonde 63, *165*
Wandamba 47, 98, 100, 141, 193
Wanyamwezi 171
Warramunga 214
Watoetsi 68
West-Carolinen 191
Westerse invloed 69
Winnebago 211
Yakō 94
Yao 165
Yaoende 174

zaga 159
Zoa, Mgr. Jean 183
Zoeloes 91, 179, 187, 195
zorg voor wezen 76
Zuni 223
'Zweiklassen-Kultur' 216

6717.1

PRISMA-COMPENDIA
het pocketboek voor studie en praktijk

P. Gregorius, in 1901 te Breda geboren, trad in 1920 in bij de orde van de Minderbroeders-Capucijnen en volgde daar filosofie en theologie. Van 1928 tot 1933 studeerde hij aan de universiteit van Münster i. Westf. missiewetenschap en vergelijkende godsdienstwetenschap en promoveerde er op een studie over de volkstaal als missiologisch en godsdienstwetenschappelijk probleem.
De daarop volgende jaren volgde hij aan de universiteit van Wenen colleges in de volkenkunde, rassenkunde en de prehistorie. Van 1935 tot 1960 doceerde hij missiewetenschap aan het Theologicum van de Nederlandse Provincie van de orde en van 1947 tot 1963 aan het Missionair Vormingscentrum te Ubbergen.
Vanaf 1941 is hij directeur van een opleidingscursus voor missionarissen te Tilburg en sinds 1940 docent in de culturele antropologie voor MO-aardrijkskunde aan de Katholieke Leergangen te Tilburg.
In 1959 verrichtte hij een etnologisch onderzoek in Tanganjika. In vele binnen- en buitenlandse vaktijdschriften verschenen artikelen van zijn hand op het gebied van de missiewetenschap en de volkenkunde.

2900050