P. de Josselin de Jong

De visie der participanten op hun cultuur

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, (Speciaal nummer voor Prof. Dr. J.P.B. de Josselin de Jong) Ten geleide. (Met portret van J.P.B. de Josselin de Jong) 112 (1956), no: 2, Leiden, 149-168

This PDF-file was downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>

DE VISIE DER PARTICIPANTEN OP HUN CULTUUR

De culturele anthropologie, zoals zij is beoefend en gedoceerd door Prof. de Josselin de Jong, is gekenmerkt door belangstelling voor field-work en voor structuuronderzoek.¹⁾ Deze twee aspecten van de volkenkunde, die men wel eens met elkaar contrasteert, zijn in werkelijkheid elkaars complement: een beschouwing over de structuur van een samenleving, niet gebaseerd op door field-work verworven feitenmateriaal, is uiteraard ondenkbaar; en men tracht het in een vreemde cultuur waargenomene beter te begrijpen, door het te zien als uiting van een veelal verborgen structuur. Wanneer men deze zo volledig mogelijk denkt te hebben beschreven, beseft men wel, dat de dragers van de bestudeerde cultuur zelf die cultuur en haar structureel geraamte vermoedelijk aanmerkelijk anders zien dan de ethnoloog.

In dit opstel wil ik op deze laatste kwestie iets nader ingaan: dus enige mededelingen doen over hoe in een bepaald gebied (in casu Negri Sembilan, een staatje aan de Westkust van het Maleise Schiereiland) leden van de inheemse bevolking denken en spreken over hun cultuur — meer in het bijzonder over deze cultuur gezien in haar sociaal aspect.

Zo een studie van de visie der participanten op hun eigen cultuur past m.i. op de volgende wijze in een ethnologisch onderzoek:

1°. De volkenkundige beschrijft, op grond van eigen of andermans field-work, een thans waarneembare cultuur of delen ervan. Zo een beschrijving is altijd een vereenvoudiging: uit het hele gamma van, per individu of per groep variërende, uitingen selecteert men een kleiner gamma of een soort gemiddelde. Men beschrijft een culture construct.²⁾

1) Alle 18 ethnologen die bij de Josselin de Jong zijn gepromoveerd hebben, zonder uitzondering, persoonlijke ervaring van het leven in een niet-Westerse cultuur. Van zeker 13 van de 18 dissertaties kan gezegd worden, dat zij structuurproblemen behandelen.

2) R. Linton, *The cultural background of personality* (2e druk, Londen 1949), blz. 30.

In de loop van dit artikel kom ik nog terug op deze publicatie. Ze bevat de, voor zover ik weet, uitvoerigste theoretische beschouwing over de visie op een cultuur van de dragers ervan.

Nu kan men (A) nagaan of de participanten (zoals wij de dragers van de bestudeerde cultuur voortaan zullen noemen) hun cultuur op dezelfde wijze zien, eenzelfde culture construct vormen, als de onderzoeker. Juist omdat deze twee culture constructs niet gelijk behoeven te zijn is het zo nodig in een beschrijving duidelijk te maken, wat op waarneming en wat op informatie gegrond is. In sommige gevallen blijken de inlichtingen der participanten gekleurd te zijn door een ideaal, dat de informanten als werkelijkheid voorstellen, al of niet zich ervan bewust dat de werkelijkheid niet met het ideaal overeenstemt. De onderzoeker kan (B) deze idealen beschrijven, alsook de reacties der participanten als de afwijkingen ervan opvallend zijn.

2°. De volkenkundige probeert het verkregen feitenmateriaal te verduidelijken door het te passen in de structuur, die men acht ten grondslag te liggen aan de cultuur in kwestie. Die structuur wordt vaak duidelijker, als de onderzoeker ook vergelijkend te werk gaat. Elementen die in de beschreven cultuur moeilijk verklaarbaar zijn, doordat ze weinig samenhang schijnen te hebben met andere elementen, blijken in een andere cultuur veel begrijpelijker, doordat ze deel uitmaken van een heel complex. Door de vergelijking van verschillende culturen binnen het ethnologische studieveld van zijn keuze, kan de volkenkundige komen tot de constructie van een cultureel patroon dat, naar zijn mening, geldig is voor het hele studieveld.³⁾ Door het patroon in gedachte te houden zal de ethnoloog meer kans hebben in de door hem speciaal bestudeerde cultuur een structuur te zien. Daarnaast kan hij (C) nagaan in hoeverre de participanten eveneens aan hun cultuur ten grondslag liggende structuurprincipes waarnemen.

Deze drie onderwerpen, (A), (B) en (C) willen wij nu achtereenvolgens bespreken.

Allereerst enkele gegevens over Negri Sembilan, uitsluitend bedoeld als inleiding op ons eigenlijke onderwerp. Uitgebreidere mededelingen zijn te vinden in mijn *Minangkabau and Negri Sembilan* en de daarin vermelde litteratuur.

Negri Sembilan is te beschouwen als een Minangkabause volksplanting op het Maleise Schiereiland. Het hoofd van de staat is de Yangdipertuan Besar,⁴⁾ lid van een dynastie die de voortzetting heet

³⁾ In dit artikel zullen wij het veel gebruikte en vaak misbruikte woord „patroon” alleen in deze speciale betekenis gebruiken. „Patroon” duidt hier dus vrijwel hetzelfde aan als “basic pattern” bij A. L. Kroeber, *Structure, function and pattern* (1943), herdrukt in zijn *The nature of culture* (Chicago 1952).

⁴⁾ Met enkele kleine wijzigingen gebruiken wij hier het Engels-Maleise transscriptiesysteem.

te zijn van het thans uitgestorven Minangkabause vorstenhuis. Het territoir is verdeeld in een aantal provincies (*luak*), waarvan Rembau, Sungei Ujong, Jelebu en Johol de grootste en belangrijkste zijn. Het hoofd van een *luak* draagt de titel *Dato Undang*. Deze waardigheid is erfelijk binnen bepaalde matrilineale clans (*suku*), maar alterneert tussen of rouleert over de twee of meer takken van de „heersende” clan.

In Negri Sembilan als geheel zijn twaalf matri-clans; het clan-hoofd heet *lembaga*, en ook deze functie rouleert over de takken van elke clan. Aan het hoofd van elke tak, *perut*, staat een *buapa*².

Een dorpshef is er volgens dit stelsel niet. Het dorpshef, *kepala kampung*, dankt zijn positie niet aan de adat, maar aan de bestuursinrichting van de staat Negri Sembilan: hij wordt gekozen door de dorpsbewoners, en, eenmaal gekozen, in zijn ambt bevestigd en bezoldigd door de staat; hij is dus in feite een staatsambtenaar, evenals zijn onmiddellijke superieur, de *penghulu mukim*. *Mukim*, oorspronkelijk een religieus begrip, duidt in Malaya een ressort ter grootte van enige dorpen (meestal ongeveer tien) aan. Een aantal *mukim* samen vormen een *district*, een zuiver bestuurlijk gebied, aan het hoofd waarvan de *District Officer* staat. Deze is lid van de Malayan Civil Service. De grenzen van een *district* vallen soms, maar lang niet altijd, samen met die van een *luak*. *Kepala kampung* en *penghulu mukim* zijn dus a.h.w. de trait d'union tussen de adatfunctionarissen enerzijds en de geheel buiten de inheemse sfeer blijvende D.O. anderzijds.

De *luak* zijn vaak verdeeld in helften, met namen als „Kust” en „Binnenland”; de *undang* komt, in zulke gevallen, dikwijls alternatief uit beide helften.

De clans zijn, zoals gezegd, matrilineaal, het huwelijk is matriloocaal; de *perut* zijn exogaam; de *suku* niet noodzakelijk. *Suku* en *perut* hebben eigen communaal bezit, vnl. grond, dat bij echtscheiding en overlijden streng gescheiden wordt van het individueel verworven bezit van man of vrouw. Geschillen over erfenissen worden — evenals andere kwesties in de familiale sfeer en die betreffende de opvolging en taak van adatfunctionarissen — aan de hand van overgeleverde spreuken besproken en beslist door de hele adathiërarchie: *buapa*², *lembaga* en *undang*, en soms, in politieke kwesties, *Yangdipertuan*.

In merkwaardige tegenstelling tot de overwegende matrilinealiteit van de bevolking staat de patrilineaal geordende *Yangdipertuan*-dynastie.

Tot slot van dit vluchtige overzicht moge ik de regels citeren waarmee ik eerder de veronderstelde sociale structuur van Minangkabau (en dus uiteindelijk ook van Negri Sembilan) heb samengevat: „Aan de Minangkabause sociale organisatie ligt phratrie-dualisme en een asymmetrisch connubiaal stelsel ten grondslag”; er zijn „sporen van een dubbel-unilateraal stelsel aan te tonen . . . en wel in de betrekkingen tussen het overwegend patrilineaal georganiseerde vorstenhuis en de, overwegend matrilineale, overige bevolking”.

Mijn waarnemingen zijn voornamelijk gedaan in Kampong Chembung, *luak* Rembau, en Kampong Padang Lebar, *luak* Jempol.

Er is vrij veel verschil tussen deze twee *luak*. Rembau is lang bewoond en vrijwel geheel in cultuur gebracht gebied: een grote, licht glooiende sawah-vlakte, doorsneden door de hoofdweg naar Malacca en Singapore in het Zuiden, en Seremban (de hoofdstad van Negri Sembilan) en Kuala Lumpur (de federale hoofdstad van Malaya) in het Noorden. Op de wegen een druk inheems verkeer, dat tot diep in de nacht aanhoudt. Dit is mogelijk, daar Rembau een White Area (d.w.z. vrij van terroristen) is. Stevige houten woonhuizen en verzorgde kleding zijn slechts twee symptomen van een vrij grote welvaart, die niet slechts van vandaag of gisteren is.

Jempol daarentegen is typisch „rimboe”, of *ulu*, om de Malayan term te gebruiken. Padang Lebar is de voornaamste in een reeks van twaalf kampongs, op een rij gelegen in een smalle vallei, ingesloten door oerwoud. Als een life-line naar de buitenwereld loopt één weg, afgesloten door een hoog metalen hek, dat twee maal per week opengaat om het door pantserauto's van de politie beschermde convooi van twee bussen en enige particuliere auto's en vrachtauto's door te laten. De achter in het dal gelegen streek is eerst drie generaties terug „opengelegd”.

Jempol, een van de kleinere *luak*, ligt tussen Johol en Jelebu in. Het heeft geografisch de meeste connecties met Johol; de Dato Jempol is echter politiek in zekere zin een vazal van den Dato Jelebu.

Wanneer men het voor vreemde invloeden wijd openstaande Rembau vergelijkt met het geïsoleerde, in zichzelf gekeerde Jempol, zou men misschien verwachten de laatstgenoemde *luak* als een bolwerk van conservatisme te zien optreden, met Rembau tegenover zich als voorpost van het modernisme. Maar integendeel: de bewoners van Rembau zijn trots op hun „orthodoxe” handhaving van de adat, en in de andere *luak* erkent men deze speciaal-Rembause zin voor traditie: „Rembau is het

meest trouw aan de adat" (*Rembau tetap berpegang kepada adat*) hoort men vaak zeggen, zowel in als buiten dat gebied.

Men zou een verklaring voor de uitzonderlijke positie van Rembau kunnen zoeken in de eigenaardigheden van elk gebied. Sungei Ujong is nl. het gebied bij uitstek van de Europese rubberplantages, de Chinese tinmijnen, en de Westerse steden Seremban en Port Dickson; vanuit het standpunt van de Maleise adat dus gedenaturaliseerd. Jelebu ligt bijna ingesloten door de staten Selangor en Pahang met een afwijkende adat, waarvan het de invloed ondergaat. Johol tenslotte is in de onmiddellijke nabijheid van de vorstelijke residentie Sri Menanti; van hier uit oefenen de dynastie en de hofkringen, die ten dele vreemd staan tegenover de matrilineale adat, op verschillende wijzen invloed uit: geschillen worden aan hen voorgelegd, of zij mengen zich direct in locale aangelegenheden. Ook Mukim Ulu Jempol, waarin Kampong Padang Lebar ligt, had tot voor kort een *penghulu* van vorstelijken bloede. Behalve voor het geval Sungei Ujong geloof ik echter, dat de verklaring elders gezocht moet worden — later zal ik trachten die te geven. Het verschil tussen de situatie in Rembau en die in Jempol is (hoe dan ook te verklaren), zeer merkbaar, en kan goed geïllustreerd worden door een vergelijking van de positie der adathoofden in de twee *luak*.

In Rembau merkt men weldra het respect waarmee zelfs de nederige *buapa*^s wordt bejegend, een respect dat tegenover den *lembaga* zelfs uitgroeit tot eer — een bezoek aan een *lembaga* noemt soms wel *menghadap*, „op audiëntie gaan”. De *lembaga* zelf zijn zich van hun waardigheid zeer goed bewust, en verdedigen die tegen wie ook. Zij dulden b.v. niet dat *undang* en *waris* (erfelijke dignitarissen in de „heersende” clan), nu deze door de regering gesalarieerd worden, van hun financieel versterkte positie misbruik maken door de *lembaga* uit hun prerogatieven te verdringen — b.v. uit hun positie als raadsleden bij rechtszaken die voor den *undang* komen. Even respectvol als de gewone man staat tegenover den adatfunctionaris, even onverschillig is hij tegenover den staatsambtenaar. In Chembung hadden velen grote moeite zich te herinneren, wie *kepala kampong* was; en de *penghulu mukim* was quantité négligeable. In Padang Lebar daarentegen was van speciale eerbied tegenover *lembaga* (laat staan *buapa*^s) niets te bespeuren, en in gesprekken klaagde men ook wel over hun gering aanzien: *doordat* ze zo evident weinig prestige hadden, konden ze zich niet laten gelden tegenover de bestuursambtenaren als verdedigers of zegslieden van den gewonen man. In een dergelijk gesprek

werd ook eens verklaard dat de onverschilligheid van de bevolking tegenover de *lembaga* zover ging dat zij niet bij allerlei persoonlijke aangelegenheden geconsulteerd werden, zoals eigenlijk behoort (zij horen te zijn *pergi tempat mengadu, pulang tempat bertanya*); dus zelfs niet in belangrijke kwesties als een voorgenomen huwelijk. Hierin vond mijn zegsman een verklaring voor de vrij talrijke overtredingen der exogamie-voorschriften: huwelijken werden gesloten buiten den *lembaga*, den kenner en handhaver der adat bij uitstek, om.

In Padang Lebar ontmoette ik een ex-*lembaga*, tevens ex-*penghulu mukim*. Hij weidde voortdurend uit over zijn belangrijkheid in de dagen dat hij *penghulu mukim* was, maar sprak niet over zijn positie als *lembaga*.

Een min of meer toevallige en tijdelijke factor is op het ogenblik ook de persoonlijkheid der beide *undang*: in Rembau een ongewoon kwieke en actieve figuur, die met de grootste onbevangenheid zijn mening hooghoudt, zelfs tegenover den hoogsten Engelsen bestuursambtenaar, den British Adviser; in Jempol een oude, verzwakte, en teruggetrokken levende man.

Ik kreeg verder sterk de indruk (helaas heb ik nog onvoldoende gegevens om hierover met meer stelligheid te kunnen spreken) dat de Islam, en de Moslimse godsdienstbeambten, een grotere rol spelen in Jempol dan in Rembau. De Imam van Chembung (Rembau) moest b.v. aan de regering geld vragen, omdat de godsdienstige belasting (*zakah*) niet genoeg opbracht.

Een treffend verschil is nog op te merken wat betreft de centra van opinievorming. De plekken waar de mannen van het dorp, en eventueel van buurdorpen, bijeenkomen om de vragen van de dag te bespreken, laat in de ochtend vóór het middagmaal of laat in de middag na de siesta, zijn in beide *luak* de „coffeeshops” (*kedai kopi*). Daarnaast echter treft men speciaal de ouderen en meer aanzienlijken van Rembau geregeld in de *balai undang*, maar in Jempol in de *balai penghulu mukim*.

De Undang Rembau heeft zijn kantoor, zijn *balai*, in de hoofdplaats Rembau, in de onmiddellijke nabijheid van de kantoren van den D.O. en de Magistrate's Court. In de *balai undang* worden, voor *undang* en *lembaga*, adatgeschillen besproken; naar het kantoor van den D.O. komen mensen om de vele formulieren te halen, in te vullen of af te leveren, zonder welke een Westers bestuur ondenkbaar is; naar de Court komen litiganten, begeleid door getuigen, geïnteresseerde familieleden en vrienden, en de plichtsgetrouwe *buapa*⁵. De *balai undang* is

dan een centrum waar de meer prominenten, komende van al die kantoren, elkaar treffen en, in gesprek met de gezaghebbende *lembaga*, over de diverse kwesties de communis opinio vormen die toonaangevend wordt. De kleine luiden bepraten inmiddels de lopende kwesties in de, eveneens nabijgelegen, *kedai kopi*.

In Jempol speelt de *balai undang* deze rol van trefpunt beslist niet. Deels is dit wel het gevolg van de mindere activiteit van den plaatselijken *undang*, deels van de grotere onveiligheid daar, die het reizen, per fiets of bus, naar de *luak*-hoofdplaats Kuala Jempol of de districts-hoofdplaats Kuala Pilah bemoeilijkt. Toch is het feit daar, dat men in Rembau het er voor over heeft om, de nabijgelegen *balai mukim* passerende, naar de hoofdplaats te trekken, en in Jempol niet. In Jempol, zou men met enige overdrijving kunnen zeggen, vervult de aan de adat vreemde *penghulu mukim* de rol van *undang*, de aan de adat vreemde *mukim* de rol van *luak*.⁵⁾

Na deze vluchtige schets van de centra waar opinie gevormd wordt, kunnen wij nu tot ons eigenlijke onderwerp komen, de opinies en zienswijzen zelf.

A. Hoe de participanten elementen uit hun eigen cultuur zien.

Het spreekt vanzelf, dat een volledige beschrijving van „hoe een participant zijn eigen cultuur ziet” even uitgebreid zou zijn als een volledige cultuurbeschrijving, en grotendeels ermee zou samenvallen. Wij selecteren hier dus enige gevallen die m.i. belangwekkend zijn, omdat zij illustreren hoe participanten een geheel verkeerde indruk bleken te hebben van elementen in hun cultuur, en andere gevallen die tonen hoe participanten onder elkaar vaak bepaalde cultuurelementen uitvoerig bespreken.

Eerst twee voorbeelden van „vergissingen” der participanten. In Padang Lebar werd ik soms geassisteerd door Zainal, een ca. 19-jarige jongeman, in het dal geboren en opgegroeid, maar een scholier van een Engels-talige middelbare school in Seremban. Hij had grote belangstelling voor de eigen cultuur, en hoopte op een scholarship voor studie aan de School of Oriental Studies in Londen. Aan het begin van een

⁵⁾ Anders dan in Minangkabau, is in Negri Sembilan het *dorp* geen belangrijke eenheid. Er ontbreekt dus een equivalent van de Minangkabause *balai adat*, de dorps-vergaderzaal. Een Schiereiland-Maleier schreef onlangs: “In Minangkabau worden belangrijke kwesties besproken in de *rapat adat*, bij ons in de coffeeshops”. (Ingezonden stuk in dagblad *Utusan Melayu* (Singapore), 10 April 1951.)

dag, die gewijd zou worden aan het opnemen van genealogieën, vroeg ik hem of er een tendentie was, dat bepaalde *perut* of *suku* geregeld huwelijksbanden aanknoopten met bepaalde, één of meer, andere. Hij ontkende dit: er was hierin hoegenaamd geen regelmaat. In het eerste huis dat wij bezochten (bewoond door een vrouw en haar twee dochters) bleken al direct de moeder en de enige gehuwde dochter met mannen uit dezelfde *perut* van dezelfde *suku* getrouwd te zijn (de do dus gehuwd met haar classificerende va-zu-zo). Grote verbazing bij Zainal: „Wat een vreemde situatie! Er moet hier iets bijzonders aan de hand zijn, want dit is uitzonderlijk.” Zijn verbazing werd nog groter ten wij in volgende huizen eveneens mo-br-da en, even frequent, va-zu-da huwelijken aantreffen. Na het twaalfde huisbezoek verklaarde hij spontaan, dat vaste huwelijksbetrekkingen blijkbaar heel gewoon waren; hij vond dit iets heel verrassends, en had nooit geweten dat de toestand zo was.

Het tweede geval betreft de *nikah ta'slik*. Dit is een procedure waarbij, onmiddellijk na de Moslimse huwelijksluiting, contractueel bepaald wordt, dat de vrouw recht heeft op echtscheiding indien de man haar mishandelt, kwaadwillig verlaat, verwaarloost, e.d. — dit alles nauwkeurig gedefiniëerd. Deze huwelijksvorm is in Indonesië sterk gepropageerd door de vrouwenbeweging, daar zij de vrouw enige bescherming biedt tegen eventuele willekeur of verwaarlozing door den echtgenoot. In Negeri Sembilan, waar de positie van de vrouw door diverse factoren zeer sterk is, heeft de *nikah ta'slik* ogenschijnlijk veel minder bestaansrecht. Toen ik ernaar informeerde kreeg ik inderdaad te horen, zowel in Rembau als in Jempol, dat ze zelden voorkwam, al was ze geen *hoge* uitzondering. In werkelijkheid bleek echter uit de registers, dat van de 275 huwelijken, in 1946 geregistreerd voor den Kadi van Rembau, 210 *ta'slik*-huwelijken waren.

Deze twee gevallen van participanten die zich een totaal verkeerde voorstelling vormen van de feitelijke stand van zaken in hun samenleving zijn m.i. beide te verklaren uit geringe belangstelling. Zainal was weliswaar meer dan gewoon geïnteresseerd in zijn eigen cultuur, maar het denkbeeld, dat huwelijksbetrekkingen ook een onderwerp konden zijn voor onderzoek was hem vreemd — hij kón dus hier geen belangstelling voor hebben. Althans, geen „academische”, onderzoekersbelangstelling. Practische belangstelling ontbrak, daar hij natuurlijk zelf niet in de positie was dat hij, als vader of oom, een huwelijk voor zijn *anak-buah*, zijn dependenten, behoefde te arrangeren; en, met het idee van binnenkort eindexamen doen en dan misschien naar Engeland

gaan voor ogen, was hij evenmin vervuld van gedachten over wat voor huwelijk eventueel vóór hem gearrangeerd zou worden.

De vergissing aangaande *nikah ta'lik* zou ik eveneens willen verklaren uit geringe belangstelling. Doordat deze huwelijksvorm niet nodig is in Negri Sembilan, grijpt zij ook niet diep in het leven in. Nu zij eenmaal (hoe, weet ik niet) geïntroduceerd is, wordt zij vrij passief, als louter formaliteit, aanvaard. Zij verandert weinig of niets aan de bestaande toestand, en men realiseert zich nauwelijks wanneer zij wel en wanneer zij niet wordt toegepast.

Wij concluderen: een volkomen verkeerde visie van participanten op een bepaald cultuurelement kán een aanwijzing zijn dat het element in kwestie onbelangrijk geacht wordt, weinig „waarde” heeft.⁶⁾

Nu is die boven geschetste situatie, dat men zijn cultuur „irreflectoir” aanvaardt,⁷⁾ natuurlijk heel gewoon (ook waar zij niet blijkt uit aperte vergissingen), en zij wordt vaak slechts doorbroken door vragen van den onderzoeker.⁸⁾ Zij wordt echter eveneens doorbroken wanneer een contrast-situatie optreedt: participanten worden zich bewust, of bewuster, van hun cultuur, en gaan er scherp(er) over nadenken, wanneer de eigen cultuur op een of andere wijze in contrast met een vreemde komt te staan. Hiervoor drie voorbeelden uit Negri Sembilan.

In Malaya is Negri Sembilan een eiland van matrilinealiteit in een omgeving waarvan de familie-organisatie bilateraal is met patrilateraal overwicht. Zowel in als buiten Negri Sembilan realiseert men zich dit verschil; men duidt de twee stelsels aan als resp. *adat parapatih* en *adat tumenggung*. Nu valt het direct op, dat de bewoners van Negri Sembilan dit verschil niet slechts weten (wat vanzelfsprekend is), maar ook interessant vinden, en er graag over praten. Men kent duidelijk de grens der twee adats: in het Zuiden valt zij b.v. niet samen met de staatsgrens Negri Sembilan—Malacca, maar loopt dwars door het in Malacca gelegen *district* Alor Gajah. Daar wist men vlot te vertellen, welke van de 31 *mukim* van Alor Gajah de ene, en welke de andere adat volgen. Men contrasteert de twee adats, en stelt b.v. hun beider spreuken tegenover elkaar.⁹⁾ Een bezoeker vraagt men al gauw welke adat hij „de beste” vindt, en zelfs het meest ontwijkende antwoord

⁶⁾ „Value”, zie Linton, o.c. blz. 72; en A. R. Radcliffe-Brown, *Taboo*, herdrukt in zijn *Structure and function in primitive society* (Londen 1952), blz. 139.

⁷⁾ Zie b.v. J. van Baal, *Wegen en drijfveren der religie* (Amsterdam 1947), blz. 293.

⁸⁾ van Baal, o.c. blz. 161.

⁹⁾ Abbas bin Haji Ali, *Rembau* (Johore 1953), blz. iv.

geeft aanleiding tot geanimeerde conversatie. Men speculeert over de oorsprong van het verschil, enz. Kortom, dóór het contrast met de *adat tumenggung* (waartoe men ook de patrilineale successie van de *Yangdipertuan*-dynastie rekent) geeft men zich rekenschap van allerlei trekken in de eigen cultuur — vooral de erfrechts-regelen, de matri-localiteit, en het clan-wezen worden dan kritisch besproken.

Een tweede contrast is Negri Sembilan versus het oude stamland, Minangkabau. Men erkent Minangkabau inderdaad als stamland, en de banden zijn niet geheel verbroken. Er is nog steeds immigratie uit Minangkabau, al krijg ik niet de indruk dat zij groter is dan die uit b.v. Oost-Sumatra (statistisch materiaal ontbreekt helaas). Anderzijds weet men in sommige Negri Sembilan families van welke Minangkabause *nagari* men stamt, en zelfs met welke clan men daar verwant is. Een prominent ambtenaar maakte vorig jaar een reis naar Buo, vanwaar zijn familie stamt, en vertelde graag over de eervolle ontvangst die hem daar ten deel viel. Door dit besef van verwantschap met Minangkabau kan weer een contrast-situatie ontstaan: men vergelijkt de *adat* van de „kolonie” met die van het „moederland”. Wij zagen reeds (noot 5) dat men in Negri Sembilan de eigen wijze van bespreking van *adat*-kwesties inferieur acht aan de Minangkabause. Men is er trouwens in het algemeen geneigd, de situatie in Minangkabau als de juiste te aanvaarden, en is verheugd als men hoort dat de eigen *adat* ermee overeenstemt. De feitelijke kennis van Minangkabause instellingen is nl. vrij gering, en men hoort graag iemand uit die er meer over weet te vertellen. Een gezelschap *lembaga* was zeer ingenomen met de mededeling, dat het rouleren van functies over de verschillende takken van de clan ook Minangkabause *adat* was: zij waren dus volkomen legitiem. Van overeenstemming in exogamie en, onvermijdelijk, erfrecht werd ook met genoegen kennis genomen.

Ten derde vermeld ik nog het contrast tussen de *adat parapatih* en de Moslimse Wet (*hukum shara*⁵). Deze tegenstelling, die in Minangkabau leidde tot een oude maar nog steeds actuele controverse,¹⁰) is ook in Negri Sembilan van het hoogste belang. Ik hoop er een aparte publicatie aan te wijden, en zal mij hier tot een vluchtige schets beperken.

De tegenstelling manifesteert zich op vele punten: de *adat* bevordert familie- en clanbezit en bevoordeelt de vrouw, *shara*⁵ stelt als regel individueel bezit en bevoordeelt den man. *Adat* eist exogame matri-

¹⁰) J. Prins, *Rondom de oude strijdvrage van Minangkabau* (in Indonesië, jg. VII).

lineale groeperingen, maar de huwelijksregeling van de *shara*³ erkent dergelijke genealogische eenheden niet. In feite ligt aan deze en dergelijke contrasten ten grondslag een oppositie van twee stelsels die, ondanks irenische spreuken die beweren dat zij elkaar steunen en aanvullen (b.v. *adat bersendi shara*³, *shara*³ *bersendi adat*) elk, in principe, het gehele leven van de gemeenschap willen beheersen.

De protagonisten van de *adat* zijn vnl. de *lembaga*, van de *shara*³ uiteraard de godsdienstbeambten. Maar ook de gewone man heeft voor deze kwestie de grootste belangstelling. De kant die hem direct raakt, is de tegenstelling inzake erfrecht. Gesprekken over de merites van beide stelsels zijn nog steeds aan de orde van de dag. Hier is het niet langer een zuiver abstracte geïnteresseerdheid; materiëel eigenbelang kleurt de visie van het individu, maar vaak ook ontstaat er een gewetensconflict. Iemand acht zich een goed Moslim, maar is tevens (vooral als hij uit het traditionele Rembau stamt) gehecht aan de *adat*. In 1951 culmineerden al deze factoren: scherp besef van de tegenstelling tussen de twee stelsels, zucht naar materiëel gewin, persoonlijke gezagsconflicten, en gewetensvragen, in een hele reeks particuliere en openbare bijeenkomsten, acties en tegen-acties waarbij politieke partijen en de regering betrokken werden, en in een stroom pamfletten, brochures en publicaties in de Maleise pers. Een godsvrede tijdens Ramadan ontnam de scherpe kanten aan het debat, dat echter, in minder geëmotioneerde sfeer, tot op heden wordt voortgezet. Deze gebeurtenissen vonden plaats in Rembau, en hadden slechts weinig repercussies buiten die *luak*.

Eerder zagen wij, dat er op het oog misschien een paradox ligt in het feit, dat juist het aan vreemde invloeden blootgestelde, „ontwikkelde” Rembau groter getrouwheid aan de *adat* vertoont dan het geïsoleerde Jempol. Een verklaring gebaseerd op invloed, in Johol (en dus ook in Jempol), van het Hof te Sri Menanti leek mij onvoldoende. Wij merken nu dat niet alleen de *adat* het sterkst leeft in Rembau, maar ook de anti-*adat* agitatie van Moslimise zijde juist dáár weerklank vond.

Er is, lijkt mij, een oorzakelijk verband tussen deze twee verschijnselen, dat ik, waarschijnlijk enigszins te simpel en te strak, als volgt zou willen formuleren: die getrouwheid aan de *adat* is gebaseerd op een voortdurend nadenken en discussiëren over de *adat* (in Rembau is men minder „irreflector” dan in Jempol). Deze houding wordt gestimuleerd door een scherp bewustzijn van de eigen aard van de *adat*, een besef van haar „eigenaardigheid” vergeleken met *adat tumenggung* en *hukum shara*³. Zowel het bewust hooghouden van de traditie, als het fanatiek

bestrijden ervan, kan begrepen worden onder de term „belangstelling”: in Rembau is eenvoudig grotere *belangstelling* voor de eigen sociale organisatie dan b.v. in Jempol, waar de andere verschijnselen uit volgen: grotere gehechtheid eraan, maar ook groter besef van de onvolkomenheden, en dus scherpere bestrijding ervan; grotere macht van de adatfunctionarissen, grotere rol van de *balai undang* als centrum van opinievorming, enz. En tenslotte: is het misschien mogelijk deze grotere belangstelling toe te schrijven aan de grotere ontwikkeling en welvaart, het intensere verkeer binnen de *luak* en de frequentere contacten met gebieden er buiten, dus grotere contrastwerking? Deze laatste vraag wil ik openlaten, en niet omwerken tot een conclusie. Wel kunnen wij een kleine aanvulling geven op Lintons beschrijving van „responses”.¹¹⁾

Over „established responses” (vaste gedragsregels passend in een vertrouwde situatie, in tegenstelling tot „emergent responses”, d.w.z. gedragingen waarmee men zich probeert aan te passen aan een nieuwe situatie) zegt hij, dat zij „can be produced without either the registry of the situation or the associated behaviour attaining a conscious level”. Dat *kunnen* zij zeker, maar wij hebben gezien dat, als er een contrast-situatie bestaat, die situatie wel degelijk bewust „geregistreerd” wordt. Omgekeerd behoeft „behaviour at a conscious level” dus allerm minst te betekenen, dat die „behaviour” een „emergent response” is, opgeroepen door een nieuwe situatie.

Van de drie zoëven geschetste contrast-situaties roept de laatste (contrast adat—*shara*^s) de sterkste emoties van de participanten op. Zij is een echt conflict, maar dan een conflict van twee stelsels, die strijden om dominantie. Wij komen nu te spreken over conflicten binnen één stelsel.¹²⁾

B. *Wat participanten zien als de ideale situatie.*

Juist in conflict-situaties komt m.i. duidelijk het ideaal aan het licht: één groep houdt het ideaal hoog, een andere groep verzaakt het of stelt een ander ideaal er tegenover. Dit moge blijken uit twee, thans in Negri Sembilan actuele, conflicten,

In Rembau is de Shahbandar een van de adat-dignitarissen, die den *undang* terzijde staan (*orang gedang waris*). Hij is altijd een lid van de *suku* Biduanda, maar elke *perut* van die suku heeft bij toerbeurt recht een van haar leden tot Shahbandar te benoemen.

¹¹⁾ Linton, o.c. blz. 60, 61.

¹²⁾ Het zo belangrijke adat-*shara*^s contrast werkt weliswaar door ook in die, hieronder te bespreken, conflicten, maar is a.h.w. slechts een van de daarin verwerkte bouwstoffen.

In 1946 ontstond een vacature. In overeenstemming met de traditie kwamen de *perut*-hoofden bijeen om uit te maken, welke *perut* thans aan de beurt was. Men concludeerde, dat noch *perut* Kota, noch *perut* Gadong ooit een harer leden als 'Bandar had gezien. Welke van die twee diende aangewezen te worden? Nu is in de regel de 'Bandar de aangewezen opvolger van den *undang*. Daar de tegenwoordige *undang* lid van *perut* Kota is, en die waardigheid eveneens moet rouleren, lag het voor de hand dat zijn opvolger *niet* uit Kota mocht zijn, dus uit Gadong. Hier liepen echter de besprekingen spaak. De *undang* stond erop, dat zijn Shahbandar een *perut*-genoot zou zijn. Door pressie, persoonlijk overwicht, en goochelen met spreuken en precedenter heeft hij bewerkt dat de evident juiste beslissing: aanwijzing van *perut* Gadong, niet werd genomen; evenwel zonder dat hij zijn eigen wil zozeer kon doordrijven, dat een lid van Kota werd benoemd. Het resultaat is, dat in de vacature nu, na tien jaar, nog steeds niet voorzien is. Deze kwestie heeft de vormen aangenomen van een scherp conflict tussen den *undang* (en zijn aanhangers onder de *orang gedang waris*) en de *buapa*¹³, met de niet onmiddellijk erbij betrokken *lembaga*, die, terecht, de situatie zien als een symptoom van het verdrukken van de adat door het persoonlijk overwicht van *undang* en *orang gedang waris*.¹³⁾

Het andere geval is minder spectaculair, maar een uiting van een conflict dat misschien belangrijker is, omdat het zich manifesteert in het leven van de massa van de bevolking, en niet slechts in de beraadslagingen der gezagsdragers.

Wanneer een meisje trouwt, krijgt zij een deel van de *perut*-gronden in bruikleen voor haar man en haarzelf. Dit recht van de vrouw op een deel van de gronden van haar *perut* (*dapatan*) is de grondslag van de sterke positie van de vrouw in Negri Sembilan. Zo een systeem zou natuurlijk tot versnippering van de familiegronden kunnen leiden. Vandaar dat, tegen de tijd dat de dochters huwbaar worden, de familie ervoor zorgt door ontginning nieuwe rijstvelden beschikbaar te hebben. Nu stuit men herhaaldelijk, in Rembau zowel als in Jempol, op conflicten binnen een gezin, die veroorzaakt zijn doordat de vader van de a.s. bruid zijn medewerking aan de ontginning weigert. Het zware werk van de sawah-aanleg komt immers hoofdzakelijk op hem neer, maar de moeizaam gewonnen sawah's zijn, ondanks zijn arbeid, niet

¹³⁾ Een proces door Parr en Mackray reeds gesignaleerd in 1910 (Parr & Mackray, *Rembau*, JStBRAS, 1910, p. 32).

voor *zijn* geslacht: ze zijn bestemd voor de *perut* van zijn vrouw. Daar dit conflict zo vaak voorkomt, zoeken de genealogische hoofden welbewust een nieuwe oplossing om de oude adat te vervangen (b.v. de jongste dochter heeft recht op alle familiegronden, de anderen krijgen een uitkering in geld). Geen voorgestelde oplossing heeft echter praktisch succes gehad of algemene instemming gevonden. In beide gevallen ziet men dus een bestaand ideaal (resp. successie bij toerbeurt en garantie van de *dapatan*), dat, om persoonlijke redenen, verzaakt wordt door een groep individuen. Er ontstaat een conflict, dat besproken wordt, en waarbij het ideaal expliciet gesteld wordt.

Wanneer men te maken heeft met een situatie waar een ideaal in het spel is, treedt vaak het bekende verschijnsel op dat de informanten den onderzoeker misleiden: zij willen niet, dat hij iets over afwijkingen van het ideaal te weten komt. Belangrijker is echter, dat de participanten zelf misleid kunnen worden, m.a.w. zij krijgen een onjuiste visie op de realiteit van hun eigen cultuur.

Wij bespraken, sub A, de vergissing van Zainal inzake geregelde huwelijksbetrekkingen, en verklaarden die uit gebrek aan ervaring en, vooral, belangstelling. De meeste informanten uit Jempol ontkenden echter eveneens alle regelmaat, maar dan met de toevoeging: „Hoe zou er regelmaat kunnen zijn, immers: *rezeki*, *pertemuan*, *perkuburan* — *nasib kita*”, wat nader werd uitgelegd: hoe men aan de kost komt, wie men trouwt, en wanneer en waar men sterft is *nasib*, noodlot, dus aan menselijk ingrijpen onttrokken. Nu is deze spreuk wat betreft *pertemuan*, huwelijk, in ieder geval onjuist: huwelijken worden gearrangeerd na uitgebreide beraadslagingen, en, naar bleek, met een voorkeur voor een bepaalde verwantschapsbetrekking tussen de huwelijkspartners. Deze feiten worden echter ontkend door een vaak geciteerde spreuk. De reden is m.i. dat deze spreuk geacht wordt een Moslims religieuze gedachtengang, een Moslims ideaal weer te geven. De participanten hechten aan dit Moslims geachte ideaal zo grote waarde, dat zij de ermee strijdige feiten niet willen zien; misschien kan men beter zeggen: dat zij afwijkingen van het ideaal, die zij zelf observeren, ten onrechte beschouwen als quantitatief onbeduidende uitzonderingen. Aldus wordt het mogelijk het ideaal als werkelijkheid te zien, en de geobserveerde werkelijkheid voor zichzelf te verdoezelen.¹⁴⁾

¹⁴⁾ Het feit dat ik deze spreuk vaak in Jempol, maar nooit in Rembau heb horen uitspreken bevestigt het eerder uitgesproken vermoeden, dat de Islam in Jempol een grotere rol speelt dan in Rembau.

In de drie geciteerde gevallen, het adat-ideaal inzake het rouleren der ambten en inzake *dapatan*, en het voor Islamietisch gehouden ideaal ten aanzien van *pertemuan*, hadden wij steeds te maken met een ideaal dat door participanten zelf onder woorden gebracht werd. Nu zegt Linton over culturele idealen, dat zij „appear to be developed most frequently with respect to those situations which a society regards as of primary importance....”.¹⁵⁾ „However, when such ideal patterns become thoroughly verbalized and crystallized they tend to lose some measure of their influence”.¹⁶⁾ Het in woorden uitgedrukte ideaal wordt dan een conventionele dooddoener, zoals b.v. „our own ideal pattern, ‘Little children love one another’”.¹⁷⁾

Wij kunnen dit, meen ik, enigszins aanvullen en preciseren. Het onder woorden brengen van een ideaal behoeft niet te wijzen op waardeverlies van het ideaal, als die verbalisering deel is van een systeem, dat juist expliciteit en reflectie eist. Het recht lijkt mij een goed voorbeeld van zo een systeem, en religie in vele gevallen eveneens — zeker schriftuurlijke religies als Islam en Christendom, maar ook archaische.¹⁸⁾ Verbalisering wordt in zulke systemen nog in de hand gewerkt door het bestaan van experts, wier taak het juist is de idealen van het systeem te interpreteren en zo mogelijk te doen toepassen.

Bovendien kunnen we echter constateren, dat verbalisering van een ideaal kan optreden, zonder het ideaal aan waarde te doen verliezen, wanneer de verbalisering het gevolg is van een conflictsituatie.

Voor den onderzoeker zelf is het ideaal natuurlijk niet normatief. Hij kan het bestuderen zuiver als een tendentie, een „real culture pattern”. Soms verzaken individuen, al of niet om redenen van eigenbelang, het ideaal. Worden deze individuen talrijk of invloedrijk genoeg, dan ontstaat een tweede tendentie. Zo komen wij van een beschouwing van idealen tot een bespreking van structuur.

C. In hoeverre de participanten een structuur zien in hun samenleving.

Wij vermoedden, dat de visie van participanten gescherpt wordt in contrast-situaties, en idealen duidelijk omlijnd in conflicten. Bij de

¹⁵⁾ Linton, o.c., blz. 34.

¹⁶⁾ Linton, o.c., blz. 35.

¹⁷⁾ Of b.v. de “direct exhortation” om schoonouders te behandelen als bloedverwanten bij de Skagit Indianen, onder wie “conspicuous outbursts of physical violence” tegen schoonouders echter frequent zijn; zie J. McC. Collins, *An interpretation of Skagit intragroup conflict during acculturation* (in A.A. jg. LIV), blz. 350, 347.

¹⁸⁾ H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo* (Leiden 1946), blz. 8.

bespreking van structuur zullen wij proberen zelf het beeld contrastrijk te maken, door n.l. de opvatting der participanten te plaatsen tegenover die van den onderzoeker. Wij nemen weer twee voorbeelden.

Zoals reeds gezegd (blz. 152), kregen wij de indruk, dat men in Minangkabau het circulerend connubium als structuurprincipe kan waarnemen. De gegevens voor Negri Sembilan waren minder duidelijk, maar wettigden toch eenzelfde conclusie.

Nu zagen wij, dat in Jempol mo-br-da huwelijken niet infrequent zijn, maar door participanten niet als ideaal — eigenlijk zelfs niet als bestaand — erkend worden. In Rembau is het anders: de werkelijke frequentie van zulke huwelijken is er, voor zover ik op het ogenblik kan nagaan, niet veel groter dan in Jempol, maar op vragen als: „Trouwt men hier wel eens met mo-br-da?” werd vrijwel steeds geantwoord, dat dit veel voorkwam. Spontaan of in antwoord op verdere vragen zei men zeer vaak, dat zo een huwelijk *yang lebih baik* was. (de Dato Undang antwoordde: „Ik ben zelf zo getrouwd”, met een air van „en dat zegt wel genoeg”.) Men vertelde, waarom het zo goed was, bijvoorbeeld: omdat de zu-zo (*anak-buah retak betis*) steeds is verzorgd door zijn mo-br (*bapa^s saudara*) ¹⁹⁾ zal laatstgenoemde ook als schoonvader welwillend zijn. Een andere informant liet op een uiteenzetting over de gewenstheid van het mo-br-da huwelijk meteen het versje volgen: *Usul-usul, asal-asal — asal jangan ditinggalkan — tahu usul dengan asal — tahulah salah dengan benar*, m.a.w. deze huwelijksvorm was *benar*, en berustte op kennis van de *asal-usul*. Evenwel werd nooit ingestemd met mijn opmerking, dat zo een huwelijksvorm, consequent toegepast, moest leiden tot vaste connubia. Een demonstratie, met potlood en papier, van de werking van een circulerend connubium vond men curieus, maar wekte hoegenaamd geen reactie van herkenning, of erkenning van toepasbaarheid op de eigen situatie. Hoewel de onderzoeker dus, op grond van zijn gegevens over het mo-br-da huwelijk, zou concluderen tot het bestaan van een c.c. als een (weliswaar allerm minst consequent toegepast) structuurprincipe, delen de participanten deze opvatting niet.

Het andere geval betreft dubbel-unilineale afstamming, waartoe wij eveneens concludeerden, zij het met veel meer aarzeling dan tot het c.c. Deze conclusie berustte o.a. op een tentatieve verklaring van de termen *saka* en *baka* als resp. matrilineale en patrilineale afstamming.²⁰⁾ De

¹⁹⁾ Dus andere termen dan Mkb. *kemakan* en *mama*.

²⁰⁾ P. E. de Josselin de Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan* (Leiden 1951), blz. 136, 84.

spreuken waarin die termen voorkwamen waren vrij duister. Dus werden informanten in Rembau en Jempol gevraagd wat de betekenis was. Een vaak gegeven antwoord was, dat *baka* betekende *keturunan dari bapa*²¹, afstamming van den vader. Dat hiermee niet bedoeld werd de matri-lineage van den vader bleek vooral duidelijk uit twee, spontaan gegeven, nadere uitleggingen.

Eén informant „verklaarde” n.l. het woord *baka*, met een typisch Maleise volksetymologie, als volgt: men traceert de *baka: kepada bapa*²², *kepada bapa* — uit contractie hiervan zou het woord *baka* gevormd zijn. De andere zegsman zei: „Er zijn eigenlijk drie soorten afstamming: *saka*, van de moeder, *baka*, van den vader, en *pesaka*, van beide ouders (*ibu-bapa*²³); b.v. de taal die men als kind leert is *pesaka*.

Hier hebben wij dus het geval dat de onderzoeker vrij aarzelend concludeerde, dat patrilinealiteit in het matrilineale Negri Sembilan toch ook van structureel belang is, en dat achteraf bleek dat de participanten dit structuurbeginsel zeer helder zagen, en ook zo duidelijk als men maar kan verwachten formuleerden. De mededeling van den tweeden informant lijkt zelfs enigszins op een, vrij onbeholpen, aanduiding van dubbel-unilinealiteit.

De situatie is dus, dat een voor den onderzoeker vrij duidelijk structuurbeginsel, het circulerend connubium, door de participanten niet, maar een voor den ethnoloog veel dubieuzer principe, de combinatie van matri- met patrilinealiteit, door de participanten verrassend scherp onderkend wordt. Hoe dit te verklaren? Het valt op — ik zal hiervoor geen adstructiemateriaal aanvoeren — dat veel, voor den ethnoloog belangwekkende, structuurprincipes door participanten niet, of vrijwel niet, herkend worden. Zo werd b.v. op de vragen wat nu eigenlijk de exogame eenheden waren, *suku* of *perut*,²¹) in beide *luak* tegenstrijdige antwoorden gegeven. Eveneens op vragen over het in Rembau vigerende dualistische onderscheid Kust—Binnenland.

Nu is de toestand zo, dat laatstgenoemd onderscheid, behalve inzake de opvolging van adatfuncties binnen de „regerende” *suku* Biduanda, zeer weinig praktische betekenis heeft. Wat exogamie betreft, is men, mits huwelijk binnen een vaag omlijnde groep matrilineale verwanten vermeden wordt, evenmin strikt. Aan *suku*-exogamie wordt zeker niet de hand gehouden, op overtreding ervan staat generlei sanctie.²²)

²¹) De vraag werd uiteraard anders geformuleerd.

²²) Men zou het ook kunnen uitdrukken: ze is een zeer zwak hooggehouden ideaal, dat door zovelen wordt overtreden, en zelfs door zovelen niet als ideaal wordt gezien, dat haar rol als tendentie in de tegenwoordige cultuur miniem is.

De negatieve of weifelende houding der participanten tegenover deze structuurprincipes is dus zeer verklaarbaar: ze spelen in de huidige cultuur geen rol van grote betekenis, zij worden niet gesteund door een ideaal. Uit de opvattingen over *mo-br-da* huwelijk en zijn consequentie, circulerend *connubium*, kan men afleiden: huwelijken ziet men vooral als een interpersonele betrekking, en die betrekking vindt men belangrijk. De resulterende *connubiale* betrekking tussen verwantengroepen ziet men niet, is dus onbelangrijk, is niet onderworpen aan een ideaal.

Tenslotte de *saka-baka* kwestie: die speelt een rol bij verkiezing tot een ambt. Daarbij behoort men, zo luiden enige spreuken, te letten op de *saka* en de *baka* van den candidaat. In de praktijk is dit natuurlijk moeilijk toe te passen, dus ook dit principe is praktisch van weinig invloed. Dat het desondanks als structuurprincipe voor participanten herkenbaar is, komt waarschijnlijk eenvoudig doordat het geverbaliseerd is, en dus a.h.w. een welomlijnd onderwerp voor discussie vormt. Het is gekoppeld aan een ideaal, zij het dan een van die verzwakte idealen, de geverbaliseerde conventionele dooddoeners, door Linton besproken.

Onze conclusie luidt, dat structuurbesef nauw schijnt samen te hangen met het al of niet bestaan van een ideaal; dat participanten besef van structuur schijnen te tonen, wanneer het structuurprincipe steunt op een ideaal, en dus belangrijk is. Het bekende, sterk ontwikkelde structurele inzicht der Australiërs b.v. berust mogelijk hierop, dat het functioneren van het verwantschapssysteem als een ideaal geldt; dit laatste zal er weer toe bijdragen dat het systeem in zekere zin strak en consequent blijft. In Negri Sembilan daarentegen is er een oorzakelijke samenhang tussen het ontbreken van veel gevoel voor sociale structuur, de betrekkelijke zwakheid van idealen daaromtrent (enkele speciale terreinen daargelaten), en de grote feitelijke variabiliteit en tolerantie.

Tot slot nog één opmerking en twee conclusies.

1. Bij deze studie van de visie der participanten deelden wij de stof in naar drie hoofdstukken: visie op de realiteit, ideaal, en structuur. Deze indeling is niet gegeven, maar door onszelf gemaakt, en wel alleen om vorm te geven aan het betoog. Eén verschijnsel kan vanuit alle drie gezichtspunten bestudeerd worden. B.v. ontkenning van regelmaat in het huwelijk daar *pertemuan nasib* is, komt onder (A) (want het is een verkeerde kijk op de realiteit), (B) (want het berust op een ideaal), en (C), (want het ontkent een structuurprincipe).

2. Voor de methode waarbij men de structuur in de individuele culturen afleidt o.a. uit het patroon van het studieveld, dat men op zijn beurt opbouwt uit feitelijke gegevens der individuele culturen, kan studie van de visie der participanten van nut zijn. De positie van dubbel-unilinealiteit in het patroon wordt m.i. door de Negri Sembilan bevindingen zeer versterkt. Aan de andere kant draagt Negri Sembilan niets bij ter bevestiging van de plaats van het c.c. in het patroon. Men kan het c.c. in Negri Sembilan afleiden uit praktijk en ideaal van het exclusief cross-cousin huwelijk, maar het is noch als feitelijkheid, noch als ideaal, noch als door participanten gezien structuurprincipe te registreren.

Ik geloof dus, dat men, door de visie de participanten consequent in zijn onderzoek te betrekken, voor comparatieve doeleinden a.h.w. dubbel profijt uit de studie van één cultuur kan halen.

3. Enige bijdrage kan misschien geleverd worden tot de recente gedachtenwisseling tussen Lévi-Strauss, de Josselin de Jong, en Homans, over de rol van structuur en structuurbesef in de cultuur.²³⁾

Onze eigen conclusies (blz. 166) stemmen overeen met de opvatting van de Josselin de Jong, dat vermoedelijk „*structural consciousness should be regarded as a dynamic factor in cultural patterning . . .*”²⁴⁾. Wij menen dus dat deze structuurbewustheid werkt via de formulering van een ideaal. In Negri Sembilan leek dit proces ook waarneembaar op sommige terreinen, maar (ondanks de grote, door contrastwerking gescherpte, belangstelling voor en bewustheid van de eigen cultuur in het algemeen bij de participanten) slechts zeer zwak op het terrein van „organizations of kinship and marriage”.

Homans bestrijdt zowel de Josselin de Jong als Lévi-Strauss door te zeggen, dat participanten moeite zullen hebben een „long run social interest” als structuurprincipe en ideaal te zien, daar zij zich laten leiden door „short run personal interests” — met name dus zullen zij niet streven naar die samenbindende huwelijksvorm, het circulerend conubium.

Het lijkt mij dat hier onnodig een tegenstelling gecreëerd wordt. In Negri Sembilan immers zagen wij, dat participanten niet het c.c. erkenden of als ideaal zagen, maar wel het e.c.c.h. als ideale inter-

²³⁾ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Parijs 1949); J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's theory on kinship and marriage* (Leiden 1952); G. C. Homans, bespreking van het voorgaande (in A.A. jg. LVII, blz. 136 e.v.).

²⁴⁾ J. P. B. de Josselin de Jong, o.c., blz. 59.

personele betrekking beschouwden; en dit e.c.c.h. zou, consequent toegepast, leiden tot c.c. Dus zou volledige realisering van de short run personal interests vanzelf resulteren in een long run social interest.

Lévi-Strauss zelf citeert een ander voorbeeld: het principe van nog wijdere strekking dan het c.c., n.l. het incestverbod, werd door Arapesh zegslieden geïnterpreteerd in termen van interpersonele short run interests: „Als je je zuster zou trouwen zou je toch geen zwager hebben! Wie zou je dan helpen op de jacht en op de velden!“. ²⁵ Het sociale ideaal kan dus worden verwezenlijkt via het persoonlijke ideaal, en Homans' „efficient cause" en „final cause" vallen samen.

Het lijkt mij zelfs mogelijk, dat de grote structuurprincipes als zodanig, en als ideaal, door participanten gezien worden, ²⁶) maar voor het constateren hiervan zijn de Negri Sembilan gegevens onvoldoende. Hiermee komen wij weer op ons uitgangspunt: slechts het detailwerk in het veld zal de gegevens kunnen verschaffen die het zien van de grote lijn mogelijk maakt — welke op haar beurt weer de feiten in de individuele culturen begrijpelijker kan maken.

P. E. DE JOSSELIN DE JONG.

²⁵) Lévi-Strauss, o.c., blz. 601.

²⁶) Australië b.v.?