A. van der Leeden

Sarmiers in het contact met het Westen

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 117 (1961), no: 1, Leiden, 51-63

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

SARMI'ERS IN HET CONTACT MET HET WESTEN¹

Onlangs heeft K. E. Read een interessant artikel toegevoegd aan de lange lijst van publikaties over "cargo"-bewegingen in Melanesië.² Op levendige wijze beschrijft hij er een "cargo"-situatie in, die hij aantrof bij de Ngawarapum in de Markham vallei, noordoost Nieuw-Guinea, en waarin hij ongewild zelf betrokken raakte. Dit artikel heeft me sterk getroffen, want het herinnert me aan situaties waarin ik zelf in het Sarmi-gebied heb verkeerd en waarvan ik de achtergrond eerst achteraf beter heb begrepen. Hierop wil ik in dit artikel in het kort ingaan.

Eerst wat meer gezegd over Read's artikel. Hij schrijft, dat de Ngawarapum op een enigszins vreemde manier op zijn aanwezigheid in hun midden reageerden. Er was iets van wantrouwen in hun houding, maar dat was niet het enige. Zij maakten voortdurend toespelingen op de voorraden westerse importgoederen, of "cargo", waarvan zij de komt verwachtten en zij ondervroegen Read hier bijvoorbeeld als volgt over: "Suppose we build the airfield, - - - you tell us, will the cargo come?"³ Read brengt de gehele situatie als volgt onder woorden: "At these times they seemed to accept whatever reply I made, and as I always told them the "cargo" would not come, they would lapse into silence and eventually leave me. But they would return on other occasions, and the same kind of conversation would take place. When it occurred, I began to feel that the important things were being left unsaid. It was as though there was some unvoiced understanding

¹ Het concept van dit artikel werd geschreven in januari 1959. Door onvoorziene omstandigheden kon publikatie voor het doel, waarvoor het geschreven was, niet plaatsvinden. Voor plaatsing in dit nummer van de *Bijdragen* is alleen de aanhef gewijzigd.

² K. E. Read, A "Cargo" Situation in the Markham Valley, New Guinea. *Southwestern Journal of Anthropology*, 14, 1958, pp. 273-294.

³ o.c., p. 283.

between us. The men were implying that I knew more than I admitted and that *they knew* I knew it".⁴

Er werd een tip van de sluier over deze geheimzinnige zaak opgelicht toen Read bij toeval achter het geval kwam van een inheemse vrouw, die gedroomd had dat zij een Europees bestuursambtenaar was. Dit gaf haar aanleiding, met enige vriendinnen, haar "police boys", in het geheim een bestuursshow op touw te zetten.

Het geval wekte, nadat het was uitgelekt, grote opschudding. Tijdens een vergadering, door Read bijgewoond, verklaarden Ngawarapum-leiders dat de droom vals was en zij veroordeelden het „onwaardige" gedrag van de vrouwen. Hoewel het geval hiermede in de doofpot was gestopt, bleven de speculaties over de betekenis van de droom echter nog geruime tijd aanhouden. Waar het Read nu vooral om gaat, is dat men in een "cargo"-situatie als die bij de Ngawarapum de inheemse cultuur in sterke mate ziet doorwerken. De "cargo"-bewegingen vertonen weliswaar de invloed van het contact met het Westen, maar apocalyptische verschijnselen, bezetenheid als vorm van contact met het bovennatuurlijke en bovenal "the concern with the supernatural as the source of material wealth and worldly succes rather than eternal salvation", die aan de bewegingen ten grondslag liggen, zijn in Melanesië fundamentele cultuurverschijnselen.⁵ In het Markhamgebied uit dit materialisme zich in het feit, dat het ritueel er voornamelijk gericht is op varkens en tuinprodukten, "the focus of abiding interest".⁶

De inheemse cultuurinstellingen zijn in het contact met de vreemde-lingen niet ten onder gegaan, maar omgewerkt, "to accomodate inferences drawn from a partial acquaintance with European culture".⁷ Men bewondert de Europeaan om zijn macht en materieel cultuurbezit, waaraan men gaarne deel wenst te hebben. Men idealiseert zijn levenswijze, want men meent, dat hij voor zijn rijkdom niet hoeft te werken, maar het ritueel, de "supernatural key" kent, waarmee hij zijn rijkdom kan verwerven. Ook in de eigen samenleving vormt het ritueel een belangrijk middel tot het verkrijgen van producten waar men prijs op stelt. De Ngawarapum drukken hun gevoelens t.o.v. de Europeanen als volgt uit: "you are different because you have a King. White men have a King who gives them "cargo". Black men have no King".⁸

⁴ o.c.

⁵ o.c., p. 274.

⁶ o.c., pp. 281—282.

⁷ o.c., p. 274.

⁸ o.c., p. 282.

In dit misverstand schuilt een stuk tragiek, want het nagestreefde ideaal blijkt onbereikbaar te zijn. De "cargo" komt maar niet en de Europeaan geeft zijn geheim, het ritueel waar men op wacht en dat men zo graag van de Europeaan wil leren, niet prijs. Zo ontstaat er een beeld van een bevolking, "laboring under severe frustrations, keenly aware of social inequalities, resentful of European domination, and disenchanted with the avenues for advancement provided by missionaries, government, and private employers. It is a picture of a people possessing only a partial view of European culture, to whom material wealth and success depend, in large measure, on command over supernatural powers, on knowledge of both the ultimate source and the most efficacious ways of securing access to it".⁹ Deze situatie leent zich voor kortsluitingsreacties, om een woord van Van Baal te gebruiken,¹⁰ waarbij men op eigen kracht een noodsprong waagt om aan de zo zeer begeerde "cargo" te komen en waarvoor men teruggrijpt naar midde-len, die op het eerste gezicht westers aandoen, maar essentieel uit de eigen cultuur voortkomen.

Read meent dat de "common elements" van de "cargo"-bewegingen wijzen op een fundamentele gelijkgerichtheid van alle Melanesische — en Papoea — culturen en dat dit tevens verklaart waarom de bewegingen zich binnen dit gebied zo gemakkelijk en snel verspreiden. Ik geloof dat dit o.a. wordt bevestigd door de situatie die ik in Sarmi heb aangetroffen. In Sarmi ligt de "cargo"-situatie weliswaar niet zo voor de hand, omdat de bevolking er zich, voor het oog althans, vrij gemakkelijk schikt naar de eisen van Bestuur en Zending. Naar een bericht van Werkman heeft er echter lang geleden — vóór 1931 — reeds een "cargo"-beweging plaats gevonden in Martewar, een dorp ten westen van de Ferkami, waar een bevolking van binnenlandse afkomst huist.¹¹ Er komen echter ook tegenwoordig wel verschijnselen voor die dezelfde achtergrond hebben als de eigenlijke "cargo"-bewegingen.

⁹ o.c., pp. 287—288.

¹⁰ J. van Baal, hoofdstuk Algemene sociaal-culturele beschouwingen, in W.C. Klein (ed.), *Nieuw Guinea. De ontwikkeling op economisch, sociaal en cultureel gebied in Nederlands en Australisch Nieuw Guinea* ('s-Gravenhage 1954), I, p. 247.

¹¹ F. C. Kamma, *De Messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoors cultuurgebied* (Den Haag 1954), p. 238. Voor Sarmi vermeldt hij daar ook het voorkomen van „Merkwaardige verschijnselen, die overeenkomst vertoonden met bepaalde aspecten van de Simson-beweging”, die bekend is van het gebied van Tanah Merah ten oosten van Sarmi. Aangezien Kamma hierbij ook spreekt

In het bijzonder wil ik erop wijzen dat de bevolking van Sarmi eveneens sterk materialistisch is ingesteld en dat dit van invloed is geweest op de behoefte naar importgoederen, in het contact met het Westen ontstaan. Ook voor Sarmi geldt, wat Lawrence in dit verband over de Garia in het Madang-district schrijft "as in all Papuan and Melanesian societies, relationships are expressed and understood most easily by the giving or exchange of material goods and advantages".¹²

Met het ritueel ligt het in Sarmi wat anders dan in het oostelijke gedeelte van Australisch Nieuw-Guinea, omdat daar het tuinbouw-ritueel zo belangrijk is, terwijl in Sarmi, een typisch sago-gebied, het ritueel zich meer op andere aspecten richt en in het bijzonder op het mannenhuis en de sacrale fluiten. In het algemeen gesproken streeft men in Sarmi met het ritueel echter evenzeer materiële belangen na, en in de grond van de zaak heeft het deze functie in de moderne tijd nog niet verloren, zelfs niet in die gebieden waar Bestuur en Zending reeds lange tijd intensief werkzaam zijn en waar men zich ook met meer rationele middelen aan de veranderde economische omstandigheden probeert aan te passen. Het geestelijke klimaat, waarin zich in Sarmi het contact met het Westen afspeelt, is voor een "cargo"-situatie rijp.

De hierbij betrokken verschijnselen doen zich het duidelijkst voor bij de bevolking van het binnenland van Sarmi. De Samarokena en Mukrara, bij wie ik het langst heb gewerkt, geloven in het bestaan van bovennatuurlijke wezens, die in het water leven en waarmee men alleen in de droom contact kan hebben. In de dagelijkse werkelijkheid zijn zij in hun menselijke gedaante voor de mens onzichtbaar, maar vertonen zich als vissen, krokodillen of als andere waterdieren. Deze wezens leven als Europeanen, in stenen huizen en grote steden, en zij beschikken over metalen schepen en vliegtuigen, waarmee zij verre reizen maken en vreemde landen in het Westen bezoeken.

Met deze voorstellingen gaat verder een grote belangstelling gepaard voor bijbelse tradities, in het bijzonder de Genesis. Men hecht hieraan grote betekenis, vooral omdat men er verband in ziet met de eigen opvattingen over oorsprong en verspreiding der mensheid. Hieruit blijkt dat de Samarokena en Mukrara, zoals zoveel andere bevolkings-

van invloed van Wéwak in Australisch Nieuw Guinea, laat het zich aanzien dat ook deze verschijnselen zich hebben voorgedaan in de omgeving van Martewar, nl. bij de Ferkami-rivier, waar enige mensen van Wéwak zich na hun vlucht voor de Japanners tijdens de tweede wereldoorlog hebben gevestigd.

¹² P. Lawrence, *Cargo Cult and Religious Beliefs among the Garia*, *IAfE*, 47, 1954, p. 10.

groepen in Nieuw-Guinea, naar een mythische samenhang tussen de vreemde en de eigen wereld zoeken, die de aanwezigheid van de vreemdelingen kan verklaren.

Er kwamen echter tijdens gesprekken, in ogenblikken van sterk persoonlijk contact met de informanten, ook andere, ernstig gestelde vragen naar voren, die wel heel duidelijk de geneigdheid aantonen, vooral aan het Europese machtsmiddel geld een bovennatuurlijke oorsprong toe te schrijven. Zo vroeg men wel eens: "Kunt U ons vertellen waar het geld vandaan komt? Is het mensenwerk of vindt men het in de grond? Komt het ook in onze bodem voor?" De oriëntatie die hieruit spreekt, is er een die men heel goed in een "cargo"-situatie zou kunnen verwachten.

In het oostkustgebied van Sarmi is de situatie moeilijker te beoordelen dan in het binnenland, omdat de bevolking er een meer gereserveerde houding in het verkeer met vreemdelingen aanneemt. Dit is het gevolg van een veelbewogen geschiedenis van het contact met het Westen, waarvan ik de hoofdtrekken elders reeds heb beschreven.¹³ De oostkustbevolking leeft in de verwachting van de *kemadju'an*, de door de vreemdeling zo zeer gepredikte vooruitgang. Hierin door hem aangemoedigd schimpt men op de voorouders, die, zoals men het dikwijls uitdrukt, te sterk gebonden waren aan hun tradities en niets anders deden dan eten en feestvieren. Het oude ideaal is thans vervangen door het ideaal van de nieuwe tijd en de wens, zich op te werken tot het niveau van de vreemdeling. Bijna de gehele oostkustbevolking is bekeerd tot het christendom en verder spant men zich allerwege in, geld te verdienen voor de aankoop van importgoederen, die hun weg reeds ver in de samenleving hebben gevonden. Overal langs de oostkust zijn op eigen initiatief coöperaties voor de verkoop van copra als paddestoelen uit de grond gerezen.

Dat de oostkustbevolking toch bekend staat als een passieve en onwillige bevolking, is het gevolg van het feit dat men zich, ondanks alle inspanning, niet tegen de eisen van de moderne tijd opgewassen voelt en dat men teleurgesteld is over het optreden van de Europeaan, wien men slap optreden en gebrek aan belangstelling voor het welzijn van de bevolking verwijt.

Dit vooroordeel, en verder de sterk op het moderne economische leven gerichte belangstelling van de bevolking, vormt overigens voor het antropologisch onderzoek een ernstige handicap. Er zijn vele onder-

¹³ A. C. van der Leeden, Biografische schets van Benjamin Mansi, inheems handelaar langs de kust van Sarmi, *Bijdragen*, 110, 1954, pp. 217—239.

werpen, waar men liever over zwijgt, hetzij omdat zij impopulair zijn, hetzij omdat men er voor de Europeaan geen nut van verwacht. Het hieruit voortvloeiende wanbegrip, dat men als antropologisch onderzoeker langs de oostkust van Sarmi voortdurend voelt, belemmert het ongedwongen contact met de informanten en vertraagt het onderzoek in sterke mate.

Er is intussen één ding wel heel duidelijk geworden, nl. dat ook de bevolking van Sarmi's oostkust de boodschap van het Westen nog maar ten dele heeft begrepen. Men verbindt zijn prestige gaarne aan het meedoen aan het moderne verkeer, dat zonder twijfel, vooral op economisch gebied, reeds bijzonder sterk op de levenswijze van de bevolking heeft ingewerkt. Dit neemt echter niet weg dat men, als het er op aankomt, nog steeds de gedachtengang der voorouders volgt. Zo heeft de mythologie, bijv., haar religieuze en sociale functies geenszins verloren, zelfs niet bij de jongeren, al zouden dezen daar niet gaarne voor uitkomen. Hiervan trof ik een interessant voorbeeld aan in het dorp Anoes, waar tegenstellingen bestaan tussen leden van de clans Mansi en Sawefkwoi. De Mansi-leden beschouwen zich als afstammelingen van de voornaamste mythische cultuurbrenger van Anoes. Zij voelen zich superieur ten opzichte van de leden van Sawefkwoi, omdat naar hun overlevering Mansi in den beginne Sawefkwoi bevrijdde uit de grond, waarin deze voordien als dierlijk wezen een minderwaardig bestaan leidde. Een informant uit de clan Sawefkwoi noemde dit echter bluf, en draaide de zaak om: niet de Mansi-voorvader maar de Sawefkwoi-voorvader zou in mythische tijd de samenleving van Anoes tot stand hebben gebracht. Deze uitspraak viel echter in Mansi-kringen in slechte aarde. Een Mansi-handelaar van grote bekendheid langs de oostkust van Sarmi, verzocht mij hieraan geen waarde te hechten omdat naar zijn overtuiging de Mansi-lezing van het verhaal de enige juiste was. Volgens een andere Mansi-informant zou zich op het eiland Anoes een gewijd boek bevinden, waarin deze lezing was vastgelegd.

Zo bleek deze zaak verweven te zijn met allerlei prestige-kwesties, die tegenwoordig nog van belang blijken te zijn en in de concurrentiestrijd in de coprahandel zelfs zijn verscherpt. Het mythologisch patroon heeft hiermede zijn sociale basis behouden. Overigens toont de mythologie overal langs de oostkust van Sarmi dezelfde trekken. Men kent een cultuurbrenger, meestal een man, die na een natuurlijke ramp, of na een twist met een oudere broer, langs de bovenwereld een verre reis maakte, om vervolgens vanuit het westen terug te keren met kennis,

macht en goederen, waarmede hij de mensen in staat stelde, een menswaardig bestaan te voeren in een samenleving, door zijn toedoen tot stand gekomen. Na zijn taak volbracht te hebben, verdween hij weer, volgens oudere voorstellingen naar de bovenwereld, volgens jongere voorstellingen naar een streek in het westen, meestal Europa.

Zoals overal elders laten de oude mythen zich ook langs de oostkust van Sarmi niet gemakkelijk verdringen. Zij verwerken gemakkelijk nieuwe indrukken, zonder dat het mythologische patroon daardoor wordt ontwricht. Pouwer heeft hetzelfde in het Mimika-gebied geconstateerd: "De uitdaging werd beantwoord door inlijving van het vreemde in het eigen wereldbeeld. Zo werd het vreemde in letterlijke zin ont-vreemd. Men verklaarde het ethnocentrisch door het te transponeren op het vlak van de cultuurheroën, deze 'supermensen' voor wie naar de opvatting van de bevolking niets vreemd, onmogelijk en ongeoorloofd is. Deze cultuurheroën worden geacht niet alleen de voorouders van de huidige Mimikanen, maar ook die van de naburige volken en die van de Indonesiërs, de Chinezen en blanken geschapen te hebben".¹⁴

Zo is het ook in Sarmi, waar men de blanken als de afstammelingen beschouwt van de mythische cultuurbrenger, wiens verre reis naar het westen zich zou hebben uitgestrekt over Ternate, Tidore en Nederland. Evenals de cultuurbrenger terugkeerde om de achtergeblevenen als mensen te leren leven, zo zijn ook de Europeanen in Sarmi gekomen met een economisch en godsdienstig programma voor de ontwikkeling van de samenleving. Het valt daarom niet te verwonderen dat men de Europeanen ook daadwerkelijk als traditionele verwanten — nl. als jongere siblings — beschouwt. Indien dit niet zo ware, zou trouwens iedere vorm van contact ondenkbaar geweest zijn.

Vele Sarmische oorsprongsmythen houden intussen ook een waardeoordeel in over de levenswandel van de Europeanen, hetgeen uiteraard van groot belang is voor het onderzoek naar de factoren die in de contactsituatie een rol spelen. Men vindt er onveranderlijk het beeld in van de Europeaan, die door middel van zijn materieel bezit, macht heeft verworven. Heel dikwijls vindt men dit in verband gebracht met het werk van de cultuurbrenger tijdens zijn verblijf in "Nederland". Er zijn zelfs mythen die de cultuurbrenger niet alleen voorstellen als de leraar van de *agama* *demar*, het oude geloof en ritueel, maar ook als die van de doop en van de christelijke naamgeving.

Men schrijft aan de cultuurbrenger ook uitspraken toe, waaruit heel

¹⁴ J. Pouwer, *Enkele aspecten van de Mimika-cultuur (Nederlands Zuidwest Nieuw Guinea)* ('s-Gravenhage 1955), p. 251.

duidelijk blijkt hoe men op het economisch optreden der vreemdelingen in Sarmi heeft gereageerd. Het sterkst heb ik dit gemerkt in Anoes, waar volgens Sawefkwoi-informanten de cultuurheros Warmos bij zijn laatste afscheid de waarschuwing uitsprak: "Wanneer ik terugkeer, zal ik jullie mijn goederen niet geven, maar dan moeten jullie ervoor betalen".

Dit is een belangrijke aanwijzing voor een geestelijk klimaat, rijp voor een "cargo"-situatie: men vindt er de materialistische oriëntatie van de bevolking in terug; de intense behoefte naar westerse goederen; de teleurstelling over het feit dat de vreemdeling aan de bevrediging van deze behoefte voorwaarden stelt, die sterk afwijken van eigen economische opvattingen; tenslotte de verwachting dat de cultuurbrenger zal terugkeren, en de associatie van zijn terugkeer met de komst der Europeanen.

Tenslotte is ook vermeldenswaard, dat een mythe van het Bonggo-dorp Taronta blijk geeft van vijandelijke gevoelens jegens een bepaalde groep van vreemdelingen, nl. de Indonesiërs. De oorsprongsmythe van de clan Ruru handelt over het optreden van de vrouwelijke cultuurbrenger Wesrun, die na ruzie met haar oudere broer Berbabkai naar het verre westen, naar Nederland reisde. Toen zij weer naar Taronta terugkeerde, nam zij in haar schip goederen en boosaardige mensen met zwarte haren mee. De ontmoeting met Berbabkai beviel haar echter slecht, waarop zij besloot via Ternate naar haar „dorp Zwitserland" in Nederland terug te keren. Haar slechte goederen en de boosaardige mensen liet zij tijdens deze reis op Ternate achter.

Tegen de achtergrond van deze reacties wil ik de houding bespreken van enkele informanten, die ik tijdens mijn verblijf langs de oostkust van Sarmi heb leren kennen. Een interessante figuur is Philip Kantum, een der oudste inwoners van Jamna, een boeiend causeur en een groot kenner van de oude tradities. Hij behoort tot de zeer weinigen die de tijd van het oude ritueel en de langdurige initiatiefeesten nog hebben meegemaakt, een onderwerp waar hij gaarne over vertelt.

Desondanks is Philip geen museumstuk van de Sarmische oostkust geworden. Hij heeft zich niet van het moderne leven gedistancieerd, al levert hij wel eens kritiek op de geringschattende wijze waarop leden van jongere generaties over de oude gebruiken spreken. De houding van Philip in het contact met vreemdelingen verschilt principieel ook niet van die der jongeren. Hij stelt zelfs bijzonder veel prijs op dit contact, getuige het feit dat hij jarenlang *k o r a n o* of dorps hoofd —

een in Sarmi door het Bestuur ingestelde functie — van Jamna is geweest en van al zijn collega's in deze functie waarschijnlijk het grootste aantal dienstjaren heeft.

Het is voor een belangrijk deel hieraan te danken dat ook Philip, ondanks zijn waardering voor de oude tradities, meer achter mijn werk zocht dan het feitelijk inhield. Er klonk wantrouwen door in de vraag die hij wel eens stelde, nl. voor welke instantie, of voor wie, en met welk doel ik nu eigenlijk in Sarmi werkte. Hij waardeerde mijn belangstelling voor zijn samenleving, en hij was mij gaarne met inlichtingen van dienst, maar ook voor hem was het ondenkbaar dat een Europeaan uitsluitend voor zulk soort zaken in Sarmi zou willen en kunnen werken.

Het is echter niet onmogelijk dat er, wat Philip aangaat, nog een andere factor in het spel was; een mythologisch motief, alweer met een antagonistische achtergrond. Dit vermoeden kreeg ik uit de houding van een ander informant van Jamna, Oskar Imtora, even oud als Philip, even filosofisch ingesteld, maar meer op de man af in zijn optreden dan Philip. Hij behoort tot een andere clan en dit was bepalend voor zijn houding. Er bestaat tussen de Jamna-clans Imtora en Kantum nl. een zelfde antagonistische betrekking als tussen Mansi en Sawefkwoi in Anoes. Imtora is in Jamna de mythische cultuurbrenger, die met zijn oudere broer Insjafsja van Sarmi naar Jamna was gereisd en daar in het westen was geland. Hij kreeg echter ruzie met Insjafsja omdat hij toenadering had gezocht tot diens echtgenote. Hij reisde daarop in oostelijke richting verder en ontmoette in het oosten van Jamna Nawkantumsjan, Philip's voorvader, die hem overhaalde op Jamna te blijven. Imtora ontmoette er verder ook vertegenwoordigers van andere Jamna-clans, bracht allen met elkaar in contact en ordende de samenleving.

Oskar heeft zich veel moeite getroost, mij ervan te overtuigen dat Imtora om deze reden een superieure figuur in het sociale bestel van Jamna vormt. Hij nam het me kwalijk dat ik te Jamna het eerst contact had gezocht met Philip van Kantum. Philip was volgens hem geen geschikt informant. Imtora wist alles beter dan Kantum, omdat Imtora in de mythische tijd de leraar van de mensen van Jamna was geweest. Ongetwijfeld heeft Kantum eigen tradities over de lotgevallen van Kantum's voorouders vóór de komst van Imtora. Maar, zo vertrouwde Oskar mij toe, Philip sprak ook over zaken die hem niet aangingen en die het eigendom waren van andere clans. Philip was weliswaar jarenlang *korano* van Jamna geweest, maar gezien vanuit de oor-

spronkelijke organisatie had eigenlijk alleen Imtora hiertoe het recht. Het was volgens Oskar goed dat er, toen Philip in verband met zijn leeftijd in 1954 als *k o r a n o* aftrad, in zijn plaats een Imtora-man werd aangesteld.

Wat mij verder is opgevallen, is dat Oskar trachtte zich met mij te identificeren. Toen ik eens naar Jamna reisde, kwam hij mij onderweg tegemoet en nodigde mij met de volgende woorden uit, enige tijd in Jamna te blijven: "U bent uit het westen gekomen. Ik ben ook uit het westen gekomen. Ik bracht de samenleving tot stand, leerde de mensen huizen bouwen, eten koken en een taal spreken. U moet met mij spreken, want ik ben degeen, die U behoort in te lichten over alles wat U in Jamna ziet en vindt. U zult eerst met mij spreken en daarna zal ik U zeggen, wie U achtereenvolgens hun tradities moeten vertellen".

Oskar geldt ongetwijfeld voor een ouderwets man, maar dit neemt niet weg, dat ook hij geenszins als een geïsoleerde figuur in de moderne tijd staat. Oskar kan even vrolijk over zijn belangen in de door zijn zoons gedreven winkel — "zijn winkel", zoals hij altijd zeide — vertellen als over Jamna's oorsprongsmythen, en hij is bovendien de trotse eigenaar van een nieuwe grote handelsprauw, waarmee het copra-transport van het dorp aan de vaste wal naar het eiland Jamna plaats vindt.

Behalve mythologische speculaties als die van Oskar, bestonden er ook andere speculaties, die mijn aanwezigheid op een geheimzinnige wijze in verband brachten met meer praktische zaken van het leven, met name met de coprahandel. Dit merkte ik uit het gedrag van een jongere clangenoot van Oskar, Bernardus Imtora. Ik heb Bernardus leren kennen als een stugge en weinig op de voorgrond tredende figuur, die echter sterk belust is op persoonlijk winstbejag en voor wie de coprahandel een obsessie is. Men moet hierbij rekening houden met het feit, dat Bernardus een verlamde, hulpbehoevende vrouw heeft, voor wie hij een groot deel van het dagelijks werk in de huishouding doet.

Hoewel ik weinig contact met hem had, nodigde hij me op een dag uit, te zijnen huize een maaltijd te nuttigen, op een tijdstip, dat het dorp uitgestorven leek en iedereen zich in de tuinen bevond. Bernardus' feestmaaltijd bleek spoedig tevens een godsdienstoefening in te houden, bedoeld als inleiding op een gesprek over zijn belangen in de copra-verkoop.

Bernardus had op Europese wijze "tafel gedekt" voor zijn vrouw en ons tweeën. De kamer was voor deze gelegenheid versierd met bloemen

en enige kerkelijke boeken zetten de maaltijd verdere luister bij. Bernardus verzocht mij, de maaltijd met een gebed te openen. Ik antwoordde, dat Bernardus dat, indien hij daartoe behoefte gevoelde, evengoed zelf zou kunnen doen. Hij richtte zich vervolgens in een lang gebed tot God, waarin hij hulp vroeg om uit de moeilijkheden te geraken, waarin zijn vrouw en hij verkeerden. Verder dankte hij mij voor de aanvaarding van zijn uitnodiging en hij hoopte, dat ik bereid zou zijn de hulp te bieden, die hij van mij verwachtte.

Nadat wij in stilte het smakelijk bereide eten hadden genuttigd, vertelde Bernardus wat hij op zijn hart had. Hij had geen vertrouwen meer in de Chinese tussenhandelaar, die de copra van Jamna opkochte en hij wilde, met mijn hulp, in het vervolg zijn copra rechtstreeks aan de Europese afnemer verkopen. Mijn antwoord op dit voorstel was, dat ik weliswaar grote belangstelling koesterde voor alles, wat de coprahandel in Jamna betrof, maar dat het niet op mijn weg lag, hierin als vertegenwoordiger van wie maar ook op te treden. Bernardus kon beter zelf deze kwestie met het Bestuur opnemen en ik verklaarde me bereid het Hoofd van Plaatselijk Bestuur in Sarmi over het plan van Bernardus in te lichten. Maar de beste oplossing lag waarschijnlijk wel in verbetering van het coöperatie-wezen in Jamna en in een nauwere samenwerking tussen allen die hiermede te maken hadden. En hieraan schortte in Jamna wel het een en ander. Verder probeerde ik opnieuw voor de zoveelste keer te verduidelijken wat mijn werk in Jamna, zoals in alle andere dorpen waar ik in Sarmi kwam, inhield; een moeilijk pleidooi voor de antropologie, waarvan men nooit veel kan verwachten, vooral niet in een zo sterk bevooroordeelde samenleving als die van Jamna.

Hoewel Bernardus later inderdaad naar de stad Sarmi is gegaan om er over zijn plannen te spreken, heeft mijn weigering, aan zijn ritueel deel te nemen en mij achter zijn zaak te stellen, hem duidelijk teleurgesteld. Ik ben mij achteraf pas bewust geworden van de betekenis van deze ontmoeting met Bernardus. Zijn optreden past nl. geheel in een "cargo"-situatie, zoals door Lawrence en Read beschreven.

Dit alles geeft reden, aan te nemen dat er inderdaad tussen het Sarmische cultuurgebied en de door Lawrence en Read beschreven gebieden in Austrisch Nieuw-Guinea belangrijke overeenkomsten bestaan, die niet alleen betrekking hebben op het directe resultaat van het contact met het Westen — o.a. het gevoel van sociale ongelijkheid — maar ook op de doorwerking van de fundamentele waarden

van de inheemse cultuur in dit contact. Dit betreft met name de materialistische gezindheid van de bevolking.

Nog enkele opmerkingen wil ik hieraan toevoegen. In de eerste plaats blijft het altijd belangrijk op de doorwerking van inheemse cultuurverschijnselen te wijzen, al zijn Lawrence en Read niet de eersten die dat hebben gedaan. Ook auteurs als Van Baal en Kamma hebben hierop aandacht gevestigd.¹⁵ Om Van Baal te citeren: "De oude structuur blijft hier doorwerken en stuwt het nieuwe in de richting van min of meer magische verwachtingen, die de voedingsbodem vormen voor deze bewegingen, die in de grond volkomen saeculair van aard zijn en uiting geven aan het dramatisch gevoel van emotionele onbevredigdheid, dat uit de hier bestaande cultuursituatie voortvloeit. De *cargo-cult* is een krampachtige poging om zich een eigen en betere wereld te heroveren; zij wordt gevoed door sterk saeculaire verlangens, welke door het religieuze kleed, waarin zij zich hullen, slechts kwalijk verborgen worden. De *cargo-cult* is een kortsluitingsreactie".¹⁶

Kamma merkt intussen op dat de term "cargo cults" onjuist zou zijn. "Er bestaat geen cultus van westerse goederen. Steeds zijn de scheepsladingen, die zullen komen, slechts een onderdeel van de verwachtingen, waarbij men wel de voorouders doch niet de "cargo" als zodanig vereert".¹⁷

Naar mijn mening is dit echter slechts één aspect van een zaak die vele kanten heeft. Een ander aspect betreft bijv. de politieke gevolgen. Lawrence, die de "cargo cult" omschrijft als een middel "to acquire supplies of cargo for the natives by means of ritual ordained by the prophesies of certain inspired leaders",¹⁸ noemt de beweging zelfs een "embryonic nationalistic movement".¹⁹ En zo valt het niet te verwonderen dat er in Jamna, waaraan ik in het voorgaande een groot deel van mijn beschouwingen heb gewijd, kort na de oorlog enige tijd het plan heeft bestaan tot vorming van een soort dorpsrepubliek, onafhankelijk van het Nederlands Bestuur.

Het valt overigens niet te betwijfelen dat het economische motief alle andere overheerst. Het is zeer belangrijk dat Lawrence en Read hebben gewezen op het materialisme van de inheemse bevolking, dat gevoed wordt door de grote betekenis van gift en ruilverkeer in het Melanesisch cultuurgebied. Uit recente beschrijvingen blijkt steeds

¹⁵ J. van Baal, o.c., pp. 230—258; F. C. Kamma, o.c., passim.

¹⁶ J. van Baal, o.c., p. 247.

¹⁷ F. C. Kamma, o.c., p. 215.

¹⁸ P. Lawrence, o.c., p. 1.

¹⁹ o.c., p. 20.

duidelijker dat het hierbij om een fundamenteel cultuurverschijnsel gaat. Men denke eens aan de varkensfeesten en aan de functies van het schelpengeld in het Centrale Bergland van Nederlands Nieuw-Guinea; verder aan het ceremoniële ruilverkeer in de Central Highlands in het Australische deel van het eiland. Pouwer heeft van zijn kant gewezen op de grote betekenis van het wederkerigheidsprincipe in het gebied van Mimika. Hij wijdde hier een uitvoerig hoofdstuk in zijn proefschrift aan.²⁰

De aanpak, door onderzoekers als Lawrence en Read voorgestaan, houdt een belofte in. Deze opent de mogelijkheid tot een vergelijkend onderzoek op zeer ruime schaal in Nieuw-Guinea, dat het onderzoek van de "cargo"-bewegingen combineert met onderzoekingen op het gebied van de sociale structuur. Het is in dit verband interessant, dat Read de snelheid waarmee "cargo"-bewegingen zich in Melanesië en Nieuw-Guinea verspreiden, mede toeschrijft aan de "openheid" van de inheemse samenleving.²¹ Deze "openheid" of "losheid", of hoe men het verder ook noemen wil, heeft ook in Nederlands Nieuw-Guinea sterk de aandacht getrokken, getuige de grote betekenis die Held en Van Baal hieraan hechten, en de discussies die over dit onderwerp gaande zijn.²²

Een vergelijkend onderzoek in deze geest zal ons tenslotte inzicht verstrekken in de fundamentele grondslagen van cultuur en persoonlijkheid in Melanesië en Nieuw-Guinea. "In future", zo besluit Read zijn artikel, "I think we must give more attention to the common elements of Melanesian ideologies, world-views, and values, and we must explore the possibility that these common elements are associated with certain uniformities in personality, with something which we might for the time being describe as 'Melanesian character'".²³ Een uitspraak, waar ik mij gaarne bij aansluit.

A. C. VAN DER LEEDEN

²⁰ J. Pouwer, o.c., pp. 161—214.

²¹ K. E. Read, o.c., p. 294.

²² G. J. Held, *De Papoea Cultuurimprovisator* ('s-Gravenhage/Bandung 1951), pp. 51—55; J. van Baal, hoofdstuk Volken in W. C. Klein, o.c., II, pp. 439—441; J. Pouwer, "Loosely Structured Societies" in *Netherlands New Guinea, Bijdragen*, 116, 1960, pp. 109—118; A. C. van der Leeden, *Social Structure in New Guinea, Bijdragen*, 116, 1960, pp. 119—149.

²³ K. E. Read, o.c.