



**Universiteit
Leiden**

The Netherlands

Franje of weefsel? Exotica en essentie in de culturele antropologie

Schefold, R.

Citation

Schefold, R. (2003). Franje of weefsel? Exotica en essentie in de culturele antropologie. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/5249>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/5249>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Franje of weefsel?
Exotica en essentie in de culturele antropologie

Rede uitgesproken door

Prof. dr. R. Schefold

bij zijn afscheid als hoogleraar Culturele Antropologie
aan de Universiteit Leiden
op vrijdag 13 juni 2003

Mijnheer de Rector Magnificus,
Mijnheer de Decaan,
Sehr geehrter Herr Botschafter,
Dames en heren,

Toen ik tijdens mijn laatste reis naar Indonesië op bezoek ging bij een familie in Jakarta waar ik al jaren regelmatig kom, trok iets mijn aandacht dat me nooit eerder was opgevallen. In de centrale hal van het ruime moderne huis ging een open trap naar boven waarvan de onderste treden, dat zag ik nu voor het eerst, veel dichter op elkaar lagen dan de overige.

Nu stond deze reis in het kader van een langlopend architectuurproject, gesponsord door de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, dat een groep collega's en mij in staat stelde om traditionele en hedendaagse architectuurvormen in West-Indonesië te beschrijven en te interpreteren. Het was dus duidelijk in het teken van een zekere *déformation professionnelle* dat ik de vrouw des huizes vroeg of er sprake was van opzet bij deze asymmetrie in de tredeverhoudingen.

“Ach”, zei ze, “dat was inderdaad heel raar. We hadden het huis nog maar nauwelijks betrokken of er gebeurden allerlei nare dingen. We voelden ons ziek, kregen ruzie en van alles liep mis. We hebben toen een *dukun* laten komen, een specialist die verstand heeft van dit soort problemen met huizen. Die keek maar heel even rond en zei toen dat de moeilijkheden best konden komen van het even aantal treden dat onze trap telde. Even aantallen brengen immers ongeluk. Wat konden we doen? We hebben toen maar de onderste trede gehalveerd zodat er in feite een trede bijkwam en het getal veranderde. En of je het gelooft of niet, vanaf dat moment waren alle problemen verdwenen.”

Wat mijn Jakartaanse gastvrouw vertelde liet weer eens de verbazingwekkende continuïteit zien die verborgen ligt achter de ogenschijnlijk zo oeverloze culturele diversiteit van Indonesië. Want in alle mogelijke situaties - bij de onderdelen van een gebouw, bij decoratieve elementen, in het aantal offers of dagen voor een ritueel - hebben oneven getallen de voorkeur. En dit geldt niet alleen voor Java maar ook voor kleine etnische groepen in de uithoeken van de archipel.¹ Helaas is de beschikbare informatie doorgaans nogal fragmentarisch en doet nog het meest denken aan merkwaardige vormen van bijgeloof. Maar er is wel een duidelijke algemene tendens.

De vraag is alleen: wat moet je als antropoloog met dit soort gegevens? Ben je niet bezig exotische curiosa te verzamelen zoals vroeger gebeurde in de rariteitenkabinetten? Onderstreep je op die manier niet de afstand tot de mens in een andere cultuur, een afstand, die de culturele antropologie, de leer van de culturele verworvenheden van alle mensen, toch juist zou moeten overbruggen? En leid je daardoor niet af van de echte problemen in de niet-westerse wereld? Ik hoop u in het verloop van dit college een persoonlijk antwoord op deze vragen te kunnen geven.

De reden waarom ik zo geïntrigeerd was bij mijn bezoek in het chique huis te Jakarta was dat ik tijdens mijn onderzoeksreis in het kader van ons project steeds weer op dit

soort bijzonderheden was gestuit, op details in bouwconstructies waar duidelijk zorg aan was besteed maar die niet zuiver technisch waren te verklaren. Het ging om gegevens, en dat is in dit verband wel belangrijk om te benadrukken, die geenszins spectaculair hoefden te zijn en die een buitenstaander in eerste instantie misschien helemaal niet opvielen. Men moest dus op de een of andere manier op de aanwezigheid ervan geattendeerd worden. Informatie van elders in Indonesië, zoals in het geval van de oneven cijfers van Jakarta, kan de aanleiding vormen om het bestaan van dergelijke bijzonderheden in de archipel überhaupt op het spoor te komen.

Ik wil u het nut van dit soort alert makende vergelijkingen nog aan een ander voorbeeld uit ons project illustreren, een voorbeeld dat misschien wat minder merkwaardig overkomt dan het belang van oneven getallen. Voordat ik bijna veertig jaar geleden voor het eerst kennis maakte met een tribale samenleving in Indonesië zou ik er nooit aan hebben gedacht om er bij een houten constructie op te letten hoe het daarin verwerkte materiaal van oorsprong gegroeid was. Maar toen de Sakuddei, een traditionele groep in de binnenlanden van de Mentawai-archipel waar ik uiteindelijk terecht was gekomen, mij vertelden dat het absoluut taboe was om de stam voor een huispaal zo maar ondersteboven in de grond te zetten, leek me dit eigenlijk alleen maar logisch. Het uiteinde dat bij de oorspronkelijke boom aan de wortelkant was geweest hoort ook in het paalhuis onderaan te worden geplaatst. Je denkt bij een huis op palen immers ook veel directer aan de groei van een boom dan bijvoorbeeld bij een blokhuut die opgebouwd is uit horizontaal liggende stammen. Het betreft dan ook een regel die ik later overal in Indonesië bevestigd vond.

Maar ook bij de horizontale delen waren er regels in verband met de groeirichting. En die zijn in de archipel soms zo ingewikkeld dat ze bijna absurd overkomen. Moeten dwarsbalken van links naar rechts lopen of juist van rechts naar links, moeten de lengtebalken met de wortelkant naar voren of naar achteren worden geplaatst, of gaat het, zoals soms wordt gezegd, juist om een afwisselen met dien verstande dat bij de balken die de vloer begrenzen op elke tip weer een worteleinde volgt zodat er een soort circulerende beweging ontstaat? Bij de Sakuddei waren de regels in dit opzicht nog enigszins overzichtelijk, maar de zaak werd bijna hopeloos toen het erom ging hoe de tip- en worteleinden bij die plekken waar de balken aan elkaar aansloten moesten worden gerangschikt. De vraag wat links moest en wat rechts, wat boven en wat onder hoorde te komen werd met zo'n ernst bediscussieerd - want het bleek dat ook de Sakuddei, die immers geen schrift kennen, grote moeite hadden om zich alles duidelijk voor de geest te halen - dat het soms leek alsof '*the medium the message*' werd, met andere woorden, dat het er eigenlijk vooral om ging dat er tenminste regels bestonden.

En die regels waren geheim. Fluisterend werden mij bepaalde speciale oplossingen meegedeeld waarvan, zo werd mij verzekerd, de burens geen flauw idee hadden en die men hen hooguit om de prijs van een aanzienlijke hoeveelheid varkens misschien zou verklappen. Want een perfect volgens de regels gebouwd huis garandeerde voorspoed voor zijn bewoners en was een voorwaarde voor hun welzijn - in wezen niet anders dan in het geval van de trap van mijn Jakartaanse vrienden.

Maar ook daarmee was het thema ‘groeirichting’ nog niet afgedaan. In de literatuur kwam ik later voorbeelden uit de archipel tegen waaruit bleek dat de regels al naar gelang de context verschillend worden toegepast. Soms werd er vermeld dat de bouwelementen in speciale situaties letterlijk op hun kop worden gezet. De Toraja in Sulawesi volgen bij de constructie van hun grote paalhuizen de algemene regel van het wortel-einde naar beneden. Maar wanneer ze voor iemand die overleden is speciale omheinde miniatuur-velden aanleggen worden de palen van de omheining omgekeerd in de grond gezet, met het wortel-einde naar boven. In dezelfde trant wordt van sommige Dayak- en Batak-groepen in Kalimantan en Sumatra verteld dat de ingekerfde stammen die als trap naar de offer-platformen voor de geesten dienen ondersteboven worden geplaatst. In beide gevallen dus een inversie die verband houdt met een speciale religieuze bestemming. Deze inversie strookt met een algemene voorstelling in Indonesië dat in de wereld van de geesten in vergelijking met de wereld van de levenden alles omgekeerd is. Er zijn echter ook voorbeelden waar een dergelijke verklaring niet voor de hand ligt. De Toba Batak van Sumatra staan bekend om hun met prachtig houtsnijwerk gedecoreerde paalhuizen voor de grootfamilies, die gebouwd zijn volgens het algemene Indonesische patroon. Maar voor de pilaren van de rijtschuren tegenover de woonhuizen geldt de omgekeerde regel dat het wortel-einde boven moet liggen. Op een mogelijke verklaring van dit gegeven zal ik straks nog terugkomen.²

In Mentawai was mij voordat we met het architectuurproject waren begonnen nooit iets van dit soort omkeringen ter ore gekomen en ik was, eerlijk gezegd, ook niet op het idee gekomen om ernaar te vragen. Tijdens een hernieuwd bezoek in verband met mijn onderzoekreis in 1998 door West-Indonesië zei ik dan ook tegen Tengatiti, mijn oude vriend en helper die mijn hele veldwerk in Mentawai mede heeft begeleid, hoe verbaasd ik was over het ontbreken van iets dergelijks bij hen. Hij keek verbaasd: “Natuurlijk is dit ook bij ons belangrijk. Dat weet toch iedereen.”

“Ik niet”, zei ik, “ik weet alleen wat jullie mij vertellen.” Blijkbaar had men het zo vanzelfsprekend gevonden dat ik van de feiten waarom het ging op de hoogte was dat niemand het nodig had gevonden om mij er speciaal op te attenderen. Maar nu kwamen er spontaan hele reeksen van voorbeelden. Wanneer men ter afronding van een groot ritueel voor enkele dagen in het oerwoud op jacht gaat wordt er een kampement geïmproviseerd; de middelste paal van elke hut wordt ondersteboven in de grond gezet. Voor wilde zwijnen worden vallen gebouwd; de twee palen tegenover de valdeur staan ook hier met de wortelkant naar boven. Bij pijl en boog voor de jacht op apen blijkt de oriëntatie pas tijdens het gebruik. Zijn ene uiteinde is met houtsnijwerk versierd; het is steeds uit de wortelkant van de palmboom gesneden. De schutter houdt de boog altijd zo dat dit deel bovenaan komt. En bij de pijlen wordt erop gelet dat het uiteinde van de schacht waarin de punt is gestoken van de wortelkant van het riet afkomstig is waaruit de schacht gemaakt is.

Het is niet moeilijk om het gemeenschappelijke bij al deze tegendraadse voorbeelden te ontdekken. Allemaal hebben ze betrekking op doden. Een regel die binnen het huis voorspoed en welzijn moet garanderen, impliceert blijkbaar de mogelijkheid om

bij omgekeerd gebruik het tegenovergestelde te bewerkstelligen. En ook hier kunnen de regels zo ingewikkeld worden dat althans bij mij de belangstelling op een gegeven moment verflauwde. Zeeschildpadden worden gevangen met reusachtige netten die aan vaak mooi bewerkte drijvers hangen die op het water dobberen. Ze worden aan de drijvers vastgezet door middel van zeer ingewikkelde knopen waarvan de lussen op de een of andere manier ook weer naar beneden moeten wijzen - ik moet U eerlijk beken- nen dat ik er tot nu toe niet in ben geslaagd om erachter te komen hoe dit precies in elkaar zit.

Is dit erg? Gezien het feit dat ik zelf niet op zeeschildpaddenjacht ga denk ik van niet. Maar dit is natuurlijk geen wetenschappelijk antwoord en brengt me direct weer terug op mijn eerdere vraag. Al die ideeën over groeirichtingen, over boven of beneden, rechts of links, even of oneven - wat zeggen die eigenlijk? Gaat het hier niet inderdaad om marginale vormen van bijgeloof waarin mensen in hun poging om technische tekortkomingen te compenseren verstrikt zijn geraakt? Of, om collega Köbben (1999: 5-6) aan te halen in de slotvoordracht die hij vijf jaar geleden bij een congres ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van de Nederlandsche Anthropologische Vereniging heeft gehouden: Is dit allemaal niet gewoon 'getut'? In zijn eigen woorden, en ik citeer: "In de eerste plaats wil ik waarschuwen tegen de dreigende vertutting van de antropologie... Ik constateer dat veel antropologen, terwijl de wereld in brand staat, zich bezighouden met de franje des levens. Zij bestuderen folklore, rituele handelingen, feesten, verhalen en legenden, exotica van lang geleden ... niet onbelangrijk ... maar de verhoudingen zijn naar mijn indruk zoek... Ik geef één voorbeeld: een doorwrocht artikel³ handelend over initiatieriten bij de Masai. De jongens die geïnitieerd zullen worden, doden bepaalde soorten vogels, zetten die op en tooien zich ermee. De auteur poogt te verklaren wat dat te betekenen heeft en waarom andere soorten vogels daarvoor niet in aanmerking komen. Reuze interessant - ik zeg dat met slechts een vleugje ironie - maar overduidelijk horend tot wat ik in mijn terminologie 'tuttig' noem."

Ondanks mijn grote bewondering voor Professor Köbben en zijn vele briljante formuleringen moet het mij van het hart dat ik geen andere uitspraak van hem ken waarmee ik het zo hartgrondig oneens ben. Inderdaad, dames en heren, "terwijl de wereld in brand staat". Als de antropologen er iets aan kunnen bijdragen om de brand te blussen moeten zij dat doen. Er is iets anders dat me in de aangehaalde formulering tegen de borst stuit, namelijk de geconstrueerde tegenstelling tussen het wezenlijke van de brand en het niet wezenlijke van de franje. Dat de wereld in brand staat, dat is onze verantwoordelijkheid. Het zijn niet de Masai die de brand hebben veroorzaakt. En de franje dan? Die is het product van de Masai; hier is het alleen de naar de rafelrand, dat wil zeggen naar de marge verwijzende typering die van onze kant komt.

Maar op grond van welke uitgangspunten wordt hier eigenlijk gemarginaliseerd? Wat hier 'franje' wordt genoemd zijn culturele uitdrukkingen van ideeën die blijkbaar voor de Masai van centraal belang zijn. Het zijn ideeën die bepalend zijn voor een adequate uitvoering van de periodieke rituelen. Daarmee liggen zij ten grondslag aan activiteiten

die in alle traditionele culturen de spirituele essentie van het communale leven uitmaken. Waar ik mij tegen verzet is het a priori waarmee hier onderzoeksthema's volgens westerse criteria die uit een heel andere hoek komen als irrelevant worden geïroniseerd.

Nog eens: het gaat er niet om dat antropologen waar mogelijk hun kennis in dienst stellen van de oplossing van problemen in de contemporaine *global village*. En ik wil het ook niet hebben over het langzamerhand overbekende feit dat kennis van overgeërfde ideeën en patronen voor dergelijke oplossingen vaak juist van centraal belang is. Deze oplossingen hebben alleen kans van slagen indien met de inheemse tradities rekening wordt gehouden - iets wat uiteraard niet minder geldt binnen onze eigen multiculturele samenleving. Wat me tegen de borst stuit is de bijna moraliserende presumptie, de verabsoluterende stelling dat het eenzijdig de moderne ontwikkelingsproblemen zijn waar 'goede' antropologen zich mee dienen bezig te houden. En dit standpunt komt niet uit de lucht vallen. Integendeel, het heeft in Nederland een lange voorgeschiedenis. Köbben (1971) zelf heeft reeds bijna veertig jaar geleden, in 1964, aan een terecht geprezen en in 1971 herdrukte bundel met opstellen van zijn hand de veelzeggende titel meegegeven: "Van primitieven tot medeburgers". Met deze formulering is geenszins een soort vulgair-evolutionistisch model bedoeld. Waar het om gaat is een evolutie in ons eigen denken: waar de vroegere wetenschap "interessante maar verre specimina van de menselijke beschaving" (1971: 7) demonstreerde, doemt nu het besef op dat de zogenaamde primitieve of schriftloze volken inmiddels betrokken zijn bij het wereldgebeuren en dus medeburgers zijn geworden. Voor de antropoloog betekent dit het - ik citeer - "privilege dat hij het reusachtige proces van aanpassing aan de moderne tijd onder zijn ogen ziet gebeuren" (1971: 93). Licht het niet voor de hand dat hij of zij uit dit privilege ook zijn of haar taken afleidt? Dit des te meer, aldus Köbben, aangezien het "onaangetaste natuervolk" toch al nauwelijks meer bestaat (1971: 90).

Met deze laatste formulering wordt nog een ander argument geïntroduceerd tegen de keuze van franje-achtige onderwerpen in de antropologie: zij zijn ouderwets want ze zijn gericht op geïsoleerde samenlevingen en die zijn tegenwoordig toch al zo goed als verdwenen. Het paradoxale is dat dit argument door antropologen al tweehonderd jaar periodiek herhaald wordt om onderzoek bij dergelijke groepen juist aan te moedigen, voor het te laat is. Toen tegen het einde van de achttiende eeuw de eerste antropologische verenigingen werden opgericht, zoals de 'Société pour l'étude de l'homme' te Parijs, werd er gewaarschuwd dat de tijd beperkt was omdat dergelijke volkeren met razende snelheid ophielden te bestaan.⁴ Honderd jaar later, in 1885, hield de Leidse volkenkundige Wilken in zijn oratie op deze plaats precies hetzelfde pleidooi. Sindsdien wordt het door iedere generatie antropologen herhaald. Een van de deelnemers aan het Nederlandse antropologencongres dat door de bovengenoemde rede van Köbben werd afgesloten concludeerde over dergelijk antropologisch onderzoek ten slotte stellig (Selier 2002:552): "...it turned out that such studies were almost impossible to continue. The era of isolated traditional groups was over."

Weer dat ‘isolated’, maar in de laatste aanhaling als een voldongen feit gepresenteerd en als een reden om onderzoek bij dergelijke groepen dan ook maar te laten varen. Mijns inziens worden hier twee foutieve veronderstellingen bij elkaar opgeteld. In de eerste plaats wordt aangenomen dat het langzamerhand onmogelijk is om nog verder te gaan met het klassieke antropologische onderzoek naar lokaal gegroeide cultuurvormen. In de laatste jaren zijn juist op mijn onderzoeksgebied, Indonesië, tientallen monografieën verschenen, en vaak van uitzonderlijke kwaliteit, die duidelijk maken dat dergelijke studies in Zuidoost-Azië ook tegenwoordig nog zinvol zijn en ongetwijfeld nog lange tijd mogelijk zullen blijven. Alleen, en dit is de tweede foutieve veronderstelling: het gaat bij dit soort onderzoeken geenszins om ‘onaangetaste natuurvölker’, en vaak niet eens om kleine en afgelegen groepen. Integendeel, het betreft samenlevingen die in toenemende mate invloeden van buiten ondergaan. En het blijkt dat de manieren waarop op deze invloeden wordt gereageerd het beeld van het bijzondere karakter van ieder van deze samenlevingen juist kunnen verrijken. Op dit moment wordt in het Departement Culturele Antropologie in Leiden centrale aandacht besteed aan de specifieke manieren waarop in tal van contemporaine Indonesische samenlevingen gebruik wordt gemaakt van de moderne media. Een universeel arsenaal aan beelden en motieven is via internet en televisie ineens beschikbaar gekomen en wordt ingeschakeld om vorm te geven aan lokale ideeën.

In principe is dit helemaal niets nieuws. In schril contrast tot wat de net aangehaalde bronnen lijken aan te geven, is op enkele uitzonderingen na het verhaal van de ‘primitive isolate’ altijd een fictie geweest. Culturen waren nooit anders dan “elleboog aan elleboog”, zoals Lévi-Strauss ooit zei, en hadden contacten met andere samenlevingen waarmee ze in complexiteit soms aanzienlijk verschilden. Het tempo van wederzijdse beïnvloeding is uiteraard immens toegenomen. Maar laten we daarbij de radicale vernieuwingen niet vergeten waarmee de voorouders van de hedendaagse Indonesiërs in de laatste twee millennia te maken hebben gehad. Als gevolg van externe contacten ontstonden enorme verschuivingen in de technologie en de economie, de langeafstandshandel bracht de vernieuwingen van de bronstijd tot in de verste uithoeken van de archipel, de samenlevingen werden complexer en hiërarchisch in hun opbouw en op een gegeven moment werd een groot gedeelte van de Indonesische volken overstelpt met onbekende mythische beelden, met Indiase godennamen, met het islamitische monotheïsme, met nieuwe ethische principes, en uiteindelijk met de invloeden van het kolonialisme. En het bijzondere daarbij was dat de Indonesiërs geenszins passieve ontvangers waren van de nieuwe verworvenheden. Integendeel, reeds zeventig jaar geleden heeft J.P.B. de Josselin de Jong, een van mijn voorgangers op deze leerstoel, in zijn oratie op de opvallende veerkracht van de Indonesische samenlevingen in het verwerken van vreemde cultuurinvloeden gewezen.

Hoe kon of kan het dan tot deze steeds herhaalde fictie van culturele geïsoleerdheid komen? In eerste instantie uiteraard gewoon door gebrek aan historisch besef van de kant van de antropoloog. Maar ook een zekere romantiek kan daarbij niet worden ontkend. Het is immers een unieke ervaring om geconfronteerd te worden met volstrekt

andere manieren van leven, om te kunnen deelnemen aan uitputtende rituelen en de grenzen af te tasten van je fysieke en ook wel psychische vermogens. Ik zelf was daar zeker ook niet vrij van: toen ik in het begin van de jaren zeventig mijn eerste documentaire over de Sakuddei-stam samenstelde voor de NOS-televisie probeerde ik min of meer onbewust de invloeden van de moderne Indonesische omgeving er zo veel mogelijk uit te filteren. Ik vond ze storend en niet ter zake doen. Het was de tijd van de communes en van de flower- power, en ik wilde laten zien dat veel daarvan in de traditionele levenswijze van de Sakuddei terug was te vinden. Hun devies was ‘*moile moile*’, letterlijk ‘langzaam, langzaam’, wat Roel van Duin voor de documentaire toen mooi omschreef met “wees goed voor je ziel”, en als ik de film vandaag weer bekijk dan vertelt hij niet minder over de tijdgeest waarin hij gemaakt werd dan over de Sakuddei. Ik vond het dan ook zeer aandoenlijk toen ik enkele jaren geleden een advertentie uit een Nederlandse krant onder ogen kreeg waarin gevraagd werd naar de betekenis en de herkomst van de woorden ‘*moile moile*’. Ik kreeg contact met de vrouw die de advertentie had geplaatst en ze vertelde dat *moile moile* in haar ouderlijk huis als een soort toverspreuk werd gebruikt wanneer dingen mis gingen en dat ze alleen wist dat de woorden afkomstig waren uit een haar verder onbekende oude film.

Het is dus een schijn-argument wanneer onderzoek naar een lokale culturele erfenis wordt ontraden met de constatering dat de betreffende samenlevingen toch niet meer geïsoleerd zijn. Geïsoleerdheid als zodanig is het probleem niet. Het probleem ligt veel meer in de relevantie: is het zinvol om zoveel energie te steken in wat gekarakteriseerd wordt als exotische franjes?

Daarmee kom ik terug op de stelling dat het in een tijd dat de wereld in brand staat in de antropologie primair om andere vragen zou moeten gaan dan om de interpretatie van lokale etnografische tradities. Dit standpunt heeft een grote schaar van aanhangers. Het werd onverbloemd verwoord in het concept voor de beleidsnota van de stichting WOTRO in de eerste helft van de jaren negentig. Daarin werd geconstateerd dat het eindelijk zo ver is dat bij de onderzoeksprojecten de ontwikkelingsgerichte onderwerpen beginnen te domineren en daarmee is, zo lezen wij, het “tropengebonden onderzoek ... van betrekkelijke luxe tot noodzaak geworden.” Luxe-bezigheid, daar staat het, een waarschuwing aan alle wetenschappers die niet met hun tijd mee willen gaan. Uiteraard komt zo’n opmerking niet uit de lucht vallen. Reeds een paar jaar eerder, in de begintijd van het Programma Indonesische Studiën in de jaren zeventig was deze trend duidelijk. Professor Jan van Baal stelde toen voor om met name met betrekking tot West Nieuw Guinea een zekere prioriteit toe te kennen aan onderzoeken bij de kleine etnische groepen waarvan in die tijd duidelijk werd dat ze in cultureel en soms zelfs fysiek opzicht volledig onder de voet dreigden te worden gelopen. Het idee werd afgewezen met het argument dat er een overvloed aan onderzoeksvragen was die in theoretisch of praktisch opzicht vanwege hun ontwikkelingsrelevantie direct aandacht verdienden en daarom voorrang hoorden te krijgen. Het waren toen vooral Amerikanen en Australiërs die op het door Van Baal voorgestelde terrein het voortouw hebben

genomen en tot opzienbarende ontdekkingen zijn gekomen, met name betreffende rituelen over de initiatie van jongeren in de gemeenschap.

Misschien hebben al deze negatieve reacties ook te maken met de vrees dat het bij de nadruk op onderzoek bij lokaal gegroeide tradities alleen om een soort inventariseren zou gaan, om een optekenen van verdwijnende cultuuruitingen alsof het bedreigde exotische fossielen betrof. Dit is een misverstand. Een goede documentatie is nooit zuiver beschrijvend. De ideeën en waarden die ten grondslag liggen aan cultureel gedrag worden meestal niet abstract geformuleerd. Ze moeten uit dit gedrag zelf worden afgeleid. Dit geldt voor onze eigen samenleving niet minder dan voor de kleinschalige etnische groepen in de niet-westerse wereld. De symbolische antropologie die zich met deze taak bezighoudt heeft in de laatste decennia systematisch methoden ontwikkeld die dergelijke interpretaties mogelijk maken. Het lijkt me niet onwaarschijnlijk dat latere generaties zich niet zo bijster veel zullen interesseren voor modestromingen binnen onze antropologische theorieën *per se*, maar des te meer voor de vraag naar hun verklarende waarde voor de steeds veranderende vormen van culturele diversiteit, en dat ze weinig begrip zullen opbrengen voor nalatigheid in het documenteren en interpreteren van deze vormen zelf. Wat dreigt is het teloorgaan van een 'idea-pool'⁵ die men zou kunnen vergelijken met de 'gene-pool' van de tropische regenbossen.

Het boven gehekeld 'getut' over de rol van bepaalde decoratieve vogels die als hoofdtooi moeten dienen bij de initiatie van de Masai is in mijn ogen een met veel inleving en bij vlagen zelfs poëtisch geschreven schets over de lokale verbeelding van de overgang van jongen tot man. En het is meer dan dat: het poogt bepaalde principes in het denken van de Masai bloot te leggen waardoor vele op het eerste gezicht misschien vreemde en exotische details ineens begrijpelijk en inzichtelijk worden.

Er is nog een bijkomende reden waarom karakterisering van dergelijke interpretaties als franje of overbodige luxe mijns inziens het doel voorbijschieten. Wat bij deze kritiek namelijk ook wordt geïmpliceerd is de wat meewarige opvatting dat het in de symbolische antropologie om lieve en onschuldige onderwerpen gaat die niemand kwaad doen.⁶ Als we iets uit de debatten over onze tegenwoordige multiculturele samenleving kunnen afleiden dan is het wel het inzicht in de immense politieke betekenis die aan het creëren, manipuleren en eventueel verwerpen van symboliek toekomt. Symbolen zijn daarbij niet slechts tastbare expressies van onuitgesproken ideeën en waarden. Ze kunnen ook actief gebruikt worden om persoonlijke doelen te bereiken. Of dit in het Westen gebeurt of ergens in Indonesië maakt geen principieel verschil.

Deze overeenkomst kan een uitdaging betekenen om nog een stap verder te gaan, een stap naar een niveau dat een voortzetting is van de wetenschappelijke analyse. Ook hier gaat het om 'de-exotiseren'. Kennis van een lokale context in de ruimste zin is vaak noodzakelijk om te begrijpen waarom een element of proces juist op een bepaalde manier is vormgegeven en niet anders. Maar pas wanneer we het vreemde uit deze context kunnen losmaken krijgt het beeld van een idea-pool echte relevantie. En misschien juist wanneer de wereld in brand staat. Om een uitspraak van Patrick de Josselin de Jong aan te halen (1987:35): "Wie met de culturele antropologie kennis maakt doet

meestal een ervaring op die heel ingrijpend is voor de wijze waarop men de wereld om zich heen ervaart: men gaat de manier van voelen, denken en handelen van de eigen samenleving niet meer als vanzelfsprekend beschouwen, maar leert die zien als varianten te midden van allerlei andere, elders gerealiseerde, mogelijkheden.”

Laten we de proef op de som nemen en nog eens kijken naar ons voorbeeld van de oneven getallen. Inderdaad, in de vele etnografische bronnen waarin op het verschil tussen even en oneven in Indonesië wordt ingegaan wordt meestal zonder verdere uitleg met de opmerking volstaan dat oneven geassocieerd is met voorspoed en even met ongeluk. Soms wordt er ook nog aan toegevoegd dat even getallen verbonden zijn met de notie van compleetheid en afgeslotenheid terwijl oneven getallen incompleetheid, dynamiek en leven impliceren. Maar waarom?⁷

Alleen al het stellen van die vraag was bij de Sakuddei niet gemakkelijk, want een speciaal woord voor even of oneven hebben zij niet. De omschrijving die zij geven wees echter wel in de richting van de zojuist genoemde notie van compleetheid: oneven getallen worden gekarakteriseerd met: “er blijft er een over.” En tekenend waren de gevallen waarin dit gegeven een actieve rol bleek te spelen. Ze hadden altijd betrekking op situaties waarin men door middel van een aantal identieke componenten een bepaald resultaat wilde bereiken: het aantal palen dat men gebruikt voor een val voor wilde dieren, het aantal pijlen dat men voor de jacht meeneemt, het aantal drijvers voor de reeds genoemde netten voor zeeschildpadden, het aantal haken aan een vislijn enzovoorts.

Bij dergelijke voorbeelden was het mogelijk om concreet de vraag te stellen waarom het zo belangrijk was dat hier overal oneven aantallen werden gebruikt. Het antwoord was spontaan en kwam zonder aarzeling: “Je hebt een vriend nodig. Twee, vier, zes, dat zijn allemaal paren die elkaar gevonden hebben. Maar drie, vijf, zeven, daar blijft iemand over op wie je een beroep kunt doen, die zal jou misschien tot vriend nemen, die kan je helpen.”⁸

Er is niets bij de Sakuddei dat geen ziel heeft, dat niet leeft, waaraan je niet zou kunnen appelleren. Vanuit deze achtergrond was hun uitleg volstrekt duidelijk. Dit had niets te maken met rudimentair of marginaal bijgeloof maar was een logisch uitvloeisel van hun visie op de wereld; ik kom daar straks nog op terug. Misschien ligt hier zelfs een aanzet voor een gemeenschappelijke interpretatie van dit Indonesische voorbeeld van getallensymboliek. Ik denk namelijk dat de speciale nadruk op het incomplete, die in de archipelagische voorkeur voor oneven aantallen tot uitdrukking komt, nog meer om het lijf heeft dan alleen de mogelijkheid tot een incidentele magische toepassing. Het doet me plezier dat ik daarmee tegen het einde van mijn afscheidsrede nog een laatste keer mag terugkomen op het oude stokpaardje van Leidse antropologen, op het in de woorden van Paul Taylor (1991:46) door Nederlanders zo “verrukkelijk naamgegeven” ‘circulerende connubium’.

U herinnert het zich misschien: het gaat daarbij om een regel die tot gevolg heeft dat bij het exogame huwelijk nooit vrouwen tussen twee verschillende afstammings-

groepen mogen worden uitgewisseld. Het is dus niet alleen verboden om binnen de eigen groep te trouwen, incest dus, maar een man mag ook nooit met een vrouw uit een groep trouwen waarvan iemand reeds met een van zijn zusters gehuwd is. Het feit dat de zuster naar deze groep is getrokken verplicht haar ontvanger, de echtgenoot, tot dank en maakt hem en zijn familie aan de bruidgever en zijn groep ondergeschikt. En dit betekent ook dat de echtgenoot niet op een later tijdstip een van zijn eigen zusters aan iemand uit de groep van zijn eerdere bruidgevers uithuwen kan; men kan niet ten aanzien van dezelfde groep eerst als bruidnemer ondergeschikt en dan weer als bruidgever bovengeschikt zijn. Een ruil van vrouwen tussen twee afstammingsgroepen is dus uitgesloten. De zusters gaan naar een derde groep. Met andere woorden: de huwelijks-associaties zijn asymmetrisch. Het gevolg is dat er in een samenleving ketens - en idealiter cirkels - van bruidgevers en bruidnemers ontstaan die een waarborg kunnen zijn voor goede relaties door de hele gemeenschap heen.

Wat ons op deze plaats in dit huwelijkssysteem interesseert is het principe van de asymmetrie. Om het te laten functioneren zijn er minimaal drie groepen nodig, en daarmee manifesteert zich opnieuw het ideaal van het oneven getal. Het even alternatief, de gesloten compleetheit van een symmetrische alliantie van twee partnergroepen, is uitgesloten. Deze voorkeur voor asymmetrische patronen komen we ook in andere aspecten van Indonesische culturen tegen. Een van de opvallendste gegevens is hier de nadruk op dualistische configuraties. En steeds weer wordt daarbij de fundamentele ongelijkheid van de twee componenten beklemtoond. We vinden dit in voorstellingen over de cosmologie net zo goed als in de rangschikking van siermotieven op weefsels. Expliciet komt het ook tot uitdrukking in regels voor de constructie van huizen. In sommige samenlevingen wordt er bijvoorbeeld nadrukkelijk op gelet dat de rechter en de linker helft niet precies identiek zijn. Anders is het huis voor de mens symbolisch dood - een gedachte die in het licht van het boven gezegde over even getallen ineens begrijpelijk wordt.⁹

Rechts-links, mannelijk-vrouwelijk, boven-beneden: steeds weer gaat het om complementaire opposities van ongelijke componenten. Dit is een vorm van classificatie die overall ter wereld voorkomt. Het bijzondere van onze Indonesische vormen van asymmetrische configuraties lijkt mij echter hun dynamisch karakter. De twee componenten vormen geen afgeronde eenheden. Opposities zoals die tussen bruidgevers en bruidnemers zijn weliswaar complementair, maar ze zijn niet compleet. Ze vormen geen zelfgenoegzame en uitgebalanceerde relatie. Pas door de opening naar de derde, de oneven partij kan het systeem functioneren.

De dynamische relatie tussen bruidgevers en bruidnemers manifesteert zich ook op een spirituele manier. In de regel wordt door de bruidnemers een bruidsprijs betaald maar deze blijkt meestal niet echt afdoende te zijn. De continuïteit van het leven in toekomstige generaties die door de intocht van de bruid wordt mogelijk gemaakt kan nooit werkelijk worden vergoed door materiële zaken. De Indonesiërs vertalen deze idealistische opvatting vaak in religieuze termen: de bruidgevers zijn een bron van zegen en verschaffen aan de bruidnemers vruchtbaarheid en voorspoed. Het is dit gege-

ven dat ervoor zorgt dat de bruidever-bruidnemer-relaties niet worden omgedraaid. Dit zou immers betekenen dat de zegen zonder effect weer naar zijn oorsprong terug zou stromen. De “Stroom van het Leven” zoals sommige Indonesische samenlevingen letterlijk zeggen, kan maar één kant opgaan. En dit is geenszins ouderwetse folklore, in tegendeel, het principe blijkt telkens weer een rol te spelen zowel als achtergrond van alom geprezen bruiloften als van harde discussies bij omstreden verbintenissen. Dat het de bruid is die de zegen meeneemt past bij de positieve waardering van de vrouw in traditionele Indonesische culturen, in tegenstelling, bijvoorbeeld, zo werd mij tenminste verteld, tot het traditionele India waar de schoonvader de bruidegom dankbaar hoort te zijn voor het feit dat hij hem van zijn dochter heeft verlost.

Met het denkbeeld van de levensstroom komen we nu ook tot een associatie met het tweede voorbeeld van zogenaamd “luxe” onderzoeksresultaten die ik u heb voorgesteld: de groeirichting van het plantaardige bouw materiaal. Dit thema is geworteld in dezelfde levensvisie als dat van de even en oneven cijfers en is, zoals we zullen zien, daarmee ook in essentie verwant. Kijken we nog eens naar de dorpen van de Toba Batak. Deze bestaan vanouds uit twee reeksen van gebouwen op palen: aan de ene kant staan de woonhuizen van de grootfamilies en daartegenover, met een plein ertussen, staan de rijtschuren. De pilaren van de woonhuizen hebben hun worteleinde naar beneden, zoals het de regel is in Indonesië. Van de rijtschuren echter, zonder dat dit trouwens aan de vorm opvalt, werd mij verteld dat de pilaren juist andersom op de aarde staan, met hun worteleinde naar boven.

Dit merkwaardige feit is ook uit de literatuur bekend en heeft Gaudenz Domenig (2003) recentelijk tot een interpretatie geïnspireerd die een verklaring zoekt in termen van een complementaire oppositie.¹⁰ Naast de groeirichting van de palen zijn er namelijk ook tal van andere details waarin woonhuizen en rijtschuren diametraal van elkaar verschillen. Naar de mening van Domenig zouden bij deze contrasten heel goed bewuste overwegingen van de bouwers een rol kunnen hebben gespeeld. Ze hangen met de verschillende symbolische betekenissen samen die aan de twee gebouwentypen worden toegeschreven. Het ene is meer sacraal, het andere meer profaan, het ene mannelijk, het andere vrouwelijk, enzovoorts.

De structurele tegenstellingen zijn inderdaad duidelijk. Wat ik bij deze interpretatie echter nog mis is juist het dynamische dat zo typerend is voor onze Indonesische voorbeelden. Dit kenmerk kwam wel tot uitdrukking in een aanvullende interpretatie die mij door een oude Toba Batak-bouwmeester in Sumatra werd gegeven en die op een nieuwe manier aansluit bij de voorstellingen die hier ter discussie staan. In het Batak bouwritueel worden aan de voet van de hoofdpaal van het huis offers gebracht. Daar vandaan stijgen de zegenrijke krachten van de geesten van de grond naar boven.¹¹ Deze krachten mogen echter voor het dorp niet verloren gaan. Ze springen van de daken van de huizen als het ware over naar die van de rijtschuren. Daar ontmoeten ze de wortel-einden van de pilaren, ze volgen de groeirichting naar beneden, stromen vandaar naar de basis van de huizen en stijgen weer naar boven - ook hier dus een eenzijdig circuleren van zegenstromen zoals die ook door de samenleving heengaan en steeds nieuw leven genereren in een eindeloze keten.

Het gemeenschappelijke concept achter al deze voorstellingen wordt nu misschien duidelijker. De asymmetrie, het in-onevenwicht-zijn, is in Indonesië zo belangrijk omdat het uitdrukking geeft aan een fundamentele visie op de menselijke conditie. Exclusieve, afgeronde relaties zijn compleet en daardoor steriel. In het leven is iedereen steeds weer aangewezen op de dynamiek van het niet-uitgebalanceerde, op de oneven “*Dritte im Bunde*” op wie je een beroep kunt doen en die je verder kan helpen - zoals jij zelf tegen derden ook als helper wordt geacht op te treden.

Ik denk dat dit model met zijn grandioze eenvoud ook uitnodigt tot een confrontatie met eigen manieren van leven. In dit verband misschien nog een laatste opmerking. Toen ik veertien jaar geleden dit ambt aanvaardde was de discussie over het Oriëntalisme-begrip van Edward Said in volle gang. Het ging om het verwijt dat de oriëntalistiek eenzijdig fundamentele en onoverkomelijke verschillen tussen Oost en West zou hebben benadrukt en zo gewild of ongewild tot een wegbereider werd van het imperialisme. Op het debat omtrent de historische juistheid oftewel betrekkelijkheid van deze stelling wil ik hier niet ingaan. Maar in ieder geval hoop ik dat ik u duidelijk heb kunnen maken dat bij een inhoudelijke interpretatie van dat wat andere culturen schijnbaar zo exotisch en bizar maakt van dergelijke fundamentele verschillen tussen het westen en het oosten niet veel over blijft. Dat betekent niet dat alles uiteindelijk op hetzelfde neerkomt. Wij worden geconfronteerd met originele, afwijkende ideeën en inzichten. Natuurlijk zijn deze altijd gerelateerd aan een bepaalde context. Maar het zijn ook stemmen die ingebracht zouden moeten worden in een algemene dialoog, een dialoog over de mogelijkheden en de grenzen van de menselijke conditie.

Er wordt de laatste decennia in politiek en samenleving veel over dialoog gepraat maar helaas meestal met de bedoeling dat het de ander is die beter zou moeten luisteren. Waar het om gaat is dat we onze eigen zintuigen open stellen voor andere visies. Wie dit met “luxe” wil afdoen heeft het mijns inziens hartgrondig mis. En dit geldt niet alleen in de evidente gevallen van multi-culturele botsingen. Want anders dreigt een nieuwe variant van oriëntalisme te zegevieren die geen haar minder neerbuigend is dan die van de negentiende eeuw: het andere is niet alleen ver weg en exotisch, het is eigenlijk ook niet eens echt interessant.

In de negentiende eeuw begon de massale teruggang van de universele diversiteit aan lokale stemmen, stemmen met steeds veranderende antwoorden op de kleine en grote vragen van het leven, getuigend van een wedstrijd om inzichten en van dwaalsporen, van verbeeldingskracht en van creativiteit. De diversiteit werd toen geconfronteerd met de evolutionistische ideologie van een unilineaire ontwikkeling, resulterend in de westerse beschaving, waarvoor al het andere alleen maar voorspel zou zijn. Het is die reductie tot een alles dominerende stem die sindsdien steeds weer de wereld in brand dreigt te steken. Echte vooruitgang, schreef Claude Lévi-Strauss (1973:417-420) reeds in 1952 in een reeks voor de Unesco, kan slechts tot stand komen in een wereldwijde coalitie van diverse culturen die ieder hun originaliteit inbrengen in een vruchtbaar samenspel. Een dergelijk *jeu en commun* is volgens hem alleen mogelijk vanuit steeds veranderende constellaties van *déséquilibre*, van onevenwicht - en daarmee zijn

we opnieuw bij het begrip beland dat zo centraal stond in onze Indonesische voorbeelden. Het is aan de antropologie en aan de antropoloog om deze dynamische diversiteit toegankelijk en inzichtelijk te maken.

Dames en heren, na dit allemaal te hebben aangehoord zult u mijn dankbaarheid begrijpen jegens de Universiteit Leiden die mij in staat heeft gesteld het soort antropologie te bedrijven dat volgens sommigen zo betrekkelijk luxueus van aard is. Ik ben blij dat mijn opvolging op deze oudste leerstoel van de antropologie van Indonesië ter wereld reeds vroegtijdig veilig kon worden gesteld, al moet dit gepaard gaan met de klemmende waarschuwing dat stijgende studentenaantallen niet eindeloos te combineren zijn met steeds verdergaande afslanking of, zou men langzamerhand moeten zeggen, met vermagering van de onderwijs- en onderzoeksruimte. Mijn dankbaarheid geldt ook ten aanzien van mijn collega's en vrienden in de Departementen Culturele Antropologie/Niet- Westerse Sociologie en Indonesische Talen en Culturen, in het Centrum voor Milieukunde en in het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde: hun begrip, ondersteuning, opbouwende kritiek en deskundige inspiratie hebben ertoe bijgedragen dat het werk door al die jaren heen zelden een last en vaak een lust is geweest. Ik heb het altijd als een voorrecht beschouwd om met onderzoekers van uiteenlopende disciplines binnen een overzichtelijk cultuurgebied te mogen werken. De *family likeness* binnen de Indonesische regio leidt steeds weer tot momenten van herkenning die ineens licht kunnen werpen op anders raadselachtige verschijnselen. Ook dit draagt ertoe bij om te ontdekken waar het in deze rede om ging: de essentie achter het exotische.

Ik heb gezegd.

Noten

1. Voor voorbeelden zie Barnes (1974 onder odd/even opposition), Endicott (1970:124), Firth (1981:212-213), Kroes (2002:126); zie ook noot 7.
2. Cf. Kruyt (1973:78); (Geddes 1954:75), Schärer (1946:fig.7); Bartlett (1934:19); voor mondelinge informatie dank ik Gaudenz Domenig en Antonio Guerreiro. De afbeeldingen bij Schärer, Geddes en Bartlett laten zien dat de treden van de trap ondersteboven zijn ingekerfd; Geddes (1954:75) verbindt dit expliciet met de notie dat “[i]t is believed that the demons walk upside down, and therefore the step poles have their notches reversed.” Dat de “poles” zelf eveneens zijn omgedraaid wordt hier niet expliciet gezegd; in een recent paper van Domenig (2003:207-209) zijn verschillende voorbeelden uit Indonesië bijeengebracht waar dit wel het geval is.
3. Galaty 1998.
4. Cf. Schefold (1990:34, noot 1); in deze publicatie zijn ook enkele andere hier uitgewerkte ideeën voor het eerst geformuleerd.
5. Deze formulering is afkomstig van Jos Platenkamp.
6. Zie het verschil in “lieve” en “grimmige” onderwerpen bij Köbben (1999:5).
7. Zie ook noot 1 en in de context hiervan vooral Taylor (1991:32).
8. Dat de voorbeelden - zoals ook die in verband met de contextuele omdraaiing van de groeirichting van het plantachtige materiaal - bij de Sakuddei allemaal met de jacht samenhangen wijst enerzijds op de onzekerheid over het succes bij deze bezigheid en anderzijds op de centrale symbolische betekenis daarvan; zie Schefold 2001. - Een formulering van de Gimán in Zuid-Halmahera bei Teljeur (1985:278f) geeft blijk van een bijna letterlijk overeenkomstig denken aan de andere kant van de archipel: “Om herten te vangen ...plaatst men een oneven aantal ... gepunte ... bamboestokken. Die ene zoekt een ‘vriend’, waardoor het hert wordt aangetrokken...”. Zie ook Forth (1981:212) met een vergelijkbare gedachte uit Sumba; juist uit deze regio zijn echter ook tegenvoorbeelden bekend (zie Fox 1980) die speciale aandacht verdienen.
9. Zie Platenkamp (1988:51-56), Taylor (1991:32) en Paul Renwarin (mondelinge informatie).
10. Het gegeven wordt ook genoemd in ongepubliceerde aantekeningen van een *parbaringin*-priest van de Toba Batak in het bezit van Johann Angerler. - Domenig verwijst verder naar een voorbeeld van pilaren-inversie uit Bali; volgens mondelinge informatie van Johann Angerler en Bart Barendregt komen ook bij de Minangkabau en de Besemah op Sumatra vergelijkbare gevallen voor. Gezien hun

visueel onopvallend karakter lijkt het voorspelbaar dat gericht onderzoek nog vele andere voorbeelden zou kunnen opleveren.

11. Gezien de doorgaans positieve waardering van de onderwereld en de geesten van de grond in de oude culturele tradities van Indonesië ben ik het niet eens met de interpretatie van Domenig (2003:211) dat “the inverted ... posts ... might formally have been understood ... as symbolic devices that would ward off influences from below in a structure where only influences from above were thought to be auspicious.”

Bibliografie

- Barnes, R.H.
1974 *Kédang; A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press.
- Bartlett, H.H.
1934 *The sacred edifices of the Batak of Sumatra*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Domenig, G.
2003 'Inverted posts for the granary: Opposition and reversal in Toba Batak architecture'. In: S. Sparkes and S. Howell (eds.): *The house in Southeast Asia: A changing social, economic and political domain*, pp. 195-218. London: Routledge.
- Endicott, K.M.
1970 *An analysis of Malay Magic*. Oxford: Clarendon Press.
- Forth, G.
1981 *Rindi, An ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Fox, J.J.
1980 'Obligation and alliance: structure and moiety organization in Thie, Roti'. In: J.J. Fox (ed.), *The Flow of Life, Essays on Eastern Indonesia*, S. 98-133. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- Galaty, J.G.
1998 'The Maasai ornithorium: tropic flights of avian imagination in Africa'. In: *Ethnology* 37, pp 227-238.
- Geddes, W.R.
1954 *The Land Dayaks of Sarawak*. London: Colonial Office.
- Köbben, A. J.
1971 *Van primitieven tot medeburgers* (tweede, gewijzigde en uitgebreide druk). Assen: Van Gorcum.
1999 'Beroep: Antropoloog'. In: *Facta* 7, pp. 4-7.
- Kroes, G.
2002 *Same hair, different hearts: Semai identity in a Malay context: An analysis of ideas and practices concerning health and illness*. Leiden: Research School CNWS.
- Kruyt, A.C.
1973 'Right and left in central Celebes'. In: R. Needham (ed.): *Right and Left; Essays on Dual Symbolic Classification*, pp. 74-91. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C.
1973 'Race et histoire'. In: *Anthropologie structurale deux*, pp. 377- 422. Paris: Plon.

- Massenzio, M.
 2001 'An interview with Claude Lévi-Strauss'. In: *Current Anthropology* 42, 3, pp. 419-425.
- Platenkamp, J.D.M.
 1988 *Tobelo: Ideas and values of a North Moluccan Society*. Leiden University (PhD thesis).
- Schärer, H.
 1946 *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*. Leiden: Brill.
- Schefold, R.
 1990 'Een onderzoeksagenda voor de culturele antropologie van Indonesië in de jaren negentig: Plannen, mogelijkheden en problemen', in: H. Schulte Nordholt (red.): *Onderzoek in Zuidoost-Azië* (Semaian 3), pp. 33-50. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië, Rijksuniversiteit Leiden.
- 2002 'Visions of the wilderness on Siberut in a comparative Southeast Asian perspective'. In: G. Benjamin and C. Chou (eds.): *Tribal communities in the Malay World: historical, cultural and social perspectives*, pp. 422-438. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Selier, F.
 2003 'In search of limitation; aspects of forty years of CA/SNWS at the Free University, Amsterdam', in: H. Vermeulen en J. Kommers (eds): *Tales from Academia: History of Anthropology in the Netherlands*, part I, pp.547-567. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken GmbH.
- Taylor, P.M. and L.V. Aragon
 1991 *Beyond the Java Sea: Art of Indonesia's Outer Islands*. Washington: H.N.Abrams.
- Teljeur, D.
 1985 *Het symbolische systeem van den Gimán van Zuid-Halmahera*. Vrije Universiteit Amsterdam (PhD thesis).

