
Universiteit
Leiden
The Netherlands

# Vluchten of veranderen: processen van verandering en ontwikkeling bij tribale groepen in Indonesië

Persoon, G.A.

**Citation**
Persoon, G. A. (1994, June 21). *Vluchten of veranderen: processen van verandering en ontwikkeling bij tribale groepen in Indonesië*. FSW, Leiden. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/8404

| | |
|---|---|
| Version: | Not Applicable (or Unknown) |
| License: | Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden |
| Downloaded from: | https://hdl.handle.net/1887/8404 |

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

# Vluchten of Veranderen

## Processen van verandering en ontwikkeling bij tribale groepen in Indonesië

Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor
aan de Rijksuniversiteit te Leiden,
op gezag van Rector Magnificus Dr. L. Leertouwer,
hoogleraar in de faculteit der Godgeleerdheid,
volgens besluit van het College van Dekanen
te verdedigen op
dinsdag 21 juni 1994 te klokke 14.15 uur

door

Gerardus Antonius Persoon

geboren te Den Haag in 1951

Promotiecommissie:

| | |
|---|---|
| Promotores: | Prof. dr. R. Schefold |
| | Prof. dr. J.D. Speckmann |
| Referent: | Prof. dr. F. von Benda-Beckmann (LUW) |
| Overige leden: | Prof. dr. H.J.M. Claessen |
| | Prof. dr. ir. B.F. Galjart |
| | Prof. dr. ir. W.T. de Groot (VU Brussel) |
| | Prof. dr. H.A. Udo de Haes |

*voor Jes, Bern en Maarten*

Lay-out: Sjoukje Rienks, Amsterdam
Tekeningen: Jes Persoon-Schreuders, Alphen aan den Rijn
Foto's: Gerard Persoon, Alphen aan den Rijn
Druk: Faculteit der Sociale Wetenschappen (RUL)

Foto omslag: Kubu jager in Centraal-Jambi (1986)

isbn 90-9007260-8

® G.A. Persoon, 1994
Hoorn 418a, 2404 HL Alphen aan den Rijn

# Inhoudsopgave

**Voorwoord** **xi**

**Inleiding** xiii

**Hoofdstuk l**
**Verandering en ontwikkeling bij tribale groepen**
1.1 Inleiding l
1.2 Het begrip *tribe* *2*
1.3 Het begrip 'ontwikkeling' 5
1.4 Kenmerken van ontwikkeling en verandering bij tribale groepen 8
1.5 Reactie-patronen van tribale groepen op de buitenwereld 19
1.6 Verschillende opties voor de toekomst of de ontwikkeling van tribale groepen 22
1.7 Planners en uitvoerders als participerende buitenstaanders 25
1.8 Opzet en uitvoering van het onderzoek 30

**Hoofdstuk 2**
**Tribale groepen in Indonesië tijdens de koloniale periode**
2.1 Inleiding 43
2.2 Koloniaal beleid en 'de onbeschaafde volksstammen' 43
2.3 De Engganezen 54
2.4 De Papua's 56
2.5 Conclusie 62

**Hoofdstuk 3**
**Tribale groepen in het huidige Indonesië: geplande ontwikkeling**
3.1 Inleiding 65
3.2 De term *Suku-* of *Masyarakat Terasing* 65

3.3 Tribale groepen: een sociaal probleem 67
3.3.1 De geschiedenis van het beleid 67
3.3.2 Aantallen en verspreiding 70
3.3.3 Het beleid: uitgangspunten en doelstellingen 75
3.3.4 Uitvoering van het beleid 87
3.3.5 De wettelijke basis 89

3.4 Tribale groepen: een bosbouw- en landbouwkundig probleem 90
3.4.1 Het beleid: uitgangspunten en doelstellingen 90
3.4.2 *Resettlement:* opzet en uitvoering 92
3.4.3 De verhouding tussen tribale groepen en ladang-bouwers 97
3.4.4 Discussie 99

3.5 Tribale groepen: een religieus probleem 109
3.6 Tribale groepen: een ondergeschikt probleem 121
3.7 Tribale groepen en de niet-geplande verandering 126
3.8 Conclusie 130

**Hoofdstuk 4**
**De Kubu**
Inleiding 135
4.1 'Een interessant volkje': de etnografische belangstelling 136
4.1.1 'Wilde' en 'tamme' Kubu 136
4.1.2 De oorsprongsvraag 139
4.1.3 Godsdienst(loosheid) 143
4.1.4 *Melangun*: de vlucht voor de dood 145
4.1.5 De taal van de Kubu 147
4.1.6 Sociale organisatie 149
4.1.7 Jagen en verzamelen 155
4.1.8 Demografische achteruitgang 163

4.2 De Kubu: processen van verandering en ontwikkeling 166
4.2.1 Assimilatie: de onvermijdelijke toekomst? 168
4.2.2 Het overheidsbeleid: *resettlement*-dorpen 175
4.2.3 Religieuze enclaves: missie en zending 181
4.2.4 Bescherming van buitenaf: Kubu in een reservaat 188
4.2.5 Conclusie: actie, reactie en interactie 197

**Hoofdstuk 5**
**De Mentawaiers**
Inleiding 209
5.1 'Het land van eeuwige dageraad' 210
5.1.1 Geschiedenis: de eerste contacten 210
5.1.2 Het Nederlandse bestuur 212
5.1.3 De 'traditionele' situatie 217

5.2 Processen van verandering en ontwikkeling 225
5.2.1 Siberut onder regionaal en lokaal bestuur 227
5.2.2 OPKM (*Otorita Pengembangan Kepulauan Mentawai*): een speciaal gezagsorgaan voor ontwikkeling van Mentawai 240

5.2.3 PKMT (*Pembinaan Kesejahteraan Masyarakat Terasing*): het geïntegreerde 'ontwikkelings- en beschavingsprogramma' van Sociale Zaken 243
5.2.4 Commerciële houtkap 247
5.2.5 Natuurbescherming (inclusief *gaharu*) 251
5.2.6 Transmigratie 257
5.2.7 Ongenode gasten: de toeristengolf 258

5.3 Patronen van actie en reactie 267
5.3.1 Sakarebou in Bosé: de keuze voor de vooruitgang 267
5.3.2 Sakuddei: op zoek naar levensruimte 270
5.3.3 Maileppet: dorp met twee gezichten 278
5.3.4 Impressies van de rest van het eiland 292
5.3.5 De eenheid van de Mentawai Archipel 299
5.3.6 Mentawaiers in de buitenwereld 306
5.3.7 Conclusie 309

**Hoofdstuk 6**
**De Baduy**
Inleiding 313
6.1 'Laat ons met rust!' 315
6.1.1 Geschiedenis 315
6.1.2 De Baduy samenleving 330
6.1.3 Religie en de *buyut*-bepalingen 335

6.2 Processen van verandering en ontwikkeling 343
6.2.1 *Resettlement* als centrale poging tot ontwikkeling 343
6.2.2 Terugblik op de projectdorpen 352
6.2.3 Herziening van het beleid 363
6.2.4 Conclusie: Ligt de toekomst nog in het verleden? 367

**Hoofdstuk 7**
**Overleven in een veranderende context**
7.1 Inleiding 373
7.2 Culturele pluriformiteit en bio-diversiteit: tribale groepen en natuurbeheer 374
7.3 De transformatie van tribale groep tot etnische minderheid 381
7.3.1 Sa'dan Toraja 383
7.3.2 Nias 386
7.3.3 Nieuwe 'tradities' 389

**Hoofdstuk 8**
**Vergelijking en verklaring**
8.1 Inleiding 393
8.2 Een vergelijking tussen het koloniale en het Indonesische beleid 394

8.3 Lokale reacties op het beleid 401
8.4 Conclusie 415

**Appendix 1**
**Enggano sinds de onafhankelijkheid** **419**

**Appendix 2**
**Aantal Kubu c.q. Anak Dalam** **421**

**Appendix 3**
**Bevolkingsdichtheden onder jagers en verzamelaars** **423**

**Literatuur** **425**

**Summary** **445**

**Curriculum vitae** **447**

# Voorwoord

Het onderzoek waarop dit proefschrift voornamelijk is gebaseerd heeft plaatsgevonden in de periode 1984-1987 dankzij een beurs van het Programma Indonesië Studies (PRIS). Het onderzoek heeft echter naast die periode een belangrijke voor- en nageschiedenis. De voorgeschiedenis gaat terug tot mijn betrokkenheid als projectuitvoerder in het Siberut Project (1979-1982) van de Engelse organisatie Survival International. In die fase ontstonden de gedachte en de eerste aanzetten tot het doen van een onderzoek naar de problematiek van tribale volken in Indonesië. De nageschiedenis verwijst vooral naar de regelmatige bezoeken aan Indonesië in de periode 1988 tot en met 1993 waarbij aanvullend veldonderzoek gedaan kon worden en nieuwe secundaire data verzameld konden worden.

Mijn dank richt ik naast het PRIS aan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) voor de verleende toestemming. Ook hebben vele overheidsinstanties in Jakarta en in de provincies West-Java, West-Sumatra en Jambi mij geholpen met het verlenen van onderzoekstoestemming op lagere administratieve niveaus. Dezelfde instanties waren soms ook doelgroep binnen het onderzoek. Ik dank Universitas Andalas in Padang voor de bereidheid als counterpart-instelling te willen funktioneren en met name Prof. Aziz Saleh voor zijn steun gedurende vele jaren.

Tijdens de verschillende fasen van dit onderzoek heb ik op vele manieren hulp ontvangen vanuit mijn Leidse werkkringen. De namen achter deze hulp moeten hier echter onvermeld blijven.

Van bijzondere betekenis bij antropologisch onderzoek zijn altijd de informanten in het onderzoeksgebied. Zonder hen geen veldgegevens en dus ook geen proefschrift. Van de tientallen mensen die ik hier zou moeten noemen kan ik slechts de namen van de belangrijkste vermelden.

Op Siberut zijn de leden van de hele Maileppet groep en met name Asak en zijn gezin gedurende mijn gehele verblijf niet alleen gastvrij geweest; zij waren tevens een bron van wijsheid en ervaring die ze bereid waren met me te delen. Samuel, Tengatiti, Anjo en Boi hebben mij, naast hun praktische hulp, ieder op hun eigen manier inzicht gegeven in de leef- en denkwereld van Siberut. Syahruddin was in Muara Siberut altijd een vast rust- en steunpunt. Van de helaas overleden Ruslimat heb ik veel geleerd over de provinciale bureaucratie in Padang. Ik ben hem ook dankbaar voor de getoonde openheid in de twijfels in zijn werk.

Van de informanten die ik onder de Kubu heb gehad wil ik speciaal Minus en Igrib noemen. Hun gastvrijheid en bereidheid om voor enige tijd aandacht te besteden aan een vreemdeling waren van doorslaggevende betekenis om het onderzoek onder de Kubu door te zetten.

Het onderzoek onder de Baduy heeft vooral plaats kunnen vinden dankzij Muksim, Samin, Naïcin, Arji en Junet. Als respectievelijk ambtenaar, Baduy-voorman, gids, *dukun* en vertegenwoordiger van de jonge generatie, gaven zij een beeld van de spanningen die er in die samenleving heersen en hoe zij hier op verschillende manieren mee omgaan.

Dit proefschrift had in deze vorm ook nooit kunnen ontstaan zonder de goede diensten van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, zowel in Leiden als in Jakarta.

Sjoukje Rienks dank ik voor de vakkundige wijze waarop zij de ruwe teksten tot een geheel heeft weten te maken.

Mijn vrouw Jes heeft de hele wordingsgeschiedenis van dit proefschrift intensief meegemaakt. Zij heeft ook de kaarten en tekeningen gemaakt. Haar steun en vertrouwen in al die fasen zijn onmisbaar geweest.

# Inleiding

Deze studie handelt over ontwikkelings- en veranderingsprocessen onder tribale groepen in Indonesië. Een hoofdelement in deze processen is het beleid dat diverse departementen in Jakarta voor deze groepen ontwerpen en ook ten uitvoer brengen. Dit beleid, geformuleerd als een 'beschavings- en ontwikkelingsbeleid', vormt als het ware een verbindingsschakel tussen de tientallen tribale groepen in het land die verspreid wonen over de hele Indonesische archipel. In totaal rekent men ongeveer 1,5 miljoen mensen tot deze tribale groepen (bijna 1% van de totale bevolking). Overigens is dit beleid zeker in zijn uitwerkingen niet geheel eenduidig. De diverse departementen, die zich met deze groepen bezig houden, hebben ieder hun eigen doelstellingen en werkwijzen die niet altijd met elkaar overeenstemmen. Tribale groepen worden op meerdere punten geconfronteerd met een meervoudige overheid.

Behalve het formele overheidsbeleid vanuit het centrum zijn er op regionaal en lokaal niveau tal van beleidsinitiatieven die processen oproepen die het leven van deze groepen beïnvloeden. Daarnaast zijn er nog de niet-geplande of onvoorspelde veranderingsprocessen als bijprodukt van ontwikkelingen waaraan niet direct overheidsbeleid ten grondslag ligt. Tenslotte is er nog het vrijwel autonome proces van verandering en ontwikkeling zoals zich dat met name in de grensgebieden voordoet tussen tribale groepen en omringende, vaak numeriek en cultureel dominante bevolkingsgroepen.

Het doel van de studie is om meer inzicht te krijgen in deze processen en in de wijze waarop tribale groepen op deze externe invloeden reageren. Vanuit vele, als monografie opgezette studies, is in de afgelopen jaren duidelijk geworden dat deze processen in steeds sterkere mate van invloed zijn geworden op het leven van tribale groepen in Indonesië. De gebeurtenissen onder tribale groepen laten zich niet goed beschrijven en begrijpen zonder aandacht te besteden aan deze externe invloeden. Daarom wordt in deze studie gekeken naar hoe zich de, zowel door beleid gestuurde, als de ongeplande en autonome processen uitkristalliseren in de context van enkele tribale groepen. Hoewel beschrijvende elementen vergelijkbaar met die in een monografie in een studie als deze niet kunnen ontbreken, is het perspectief in deze studie breder en meer comparatief van aard. Naast de bijdrage die hiermee geleverd wordt aan een beter begrip van de huidige situatie van de onderzochte tribale groepen, beoogt de studie ook een beeld te geven van de bredere context en van de perspectieven waarin het leven van tribale groepen in Indonesië zich momenteel afspeelt.

Deze studie vult hiermee hopelijk een leemte op die in wijder verband opvallend is. In de literatuur en discussies over tribale en inheemse volken binnen Zuidoost-Azië is er relatief weinig aandacht voor de situatie in Indonesië. In vergelijking met andere landen is de meer algemene belangstelling voor tribale volken in Indonesië gering. Oorzaken hiervoor liggen voor een deel ongetwijfeld in de geringe organisatiegraad van tribale groepen in het land, die weer verklaard kan worden vanuit politieke en maatschappelijke krachten, waartoe onder andere de rol van de media behoort. Een ander gedeelte van de verklaring ligt in de grote verspreiding en onderlinge verschillen tussen de tribale groepen, waardoor gemeenschappelijke aspecten van hun positie zelden manifest worden. En tenslotte is er nog de vraag naar de aard van de scheiding tussen tribaal versus niet-tribaal, of inheems versus niet-inheems die in Indonesië op een andere wijze wordt beantwoord dan elders in Zuidoost-Azië. Een belangrijk element hierbij is dat het onderscheid inheems versus niet-inheems op nationaal niveau niet aan de orde is. Volgens het officiële standpunt zijn alle groepen op dit punt (vrijwel) gelijk. Er is in Indonesië geen sprake meer van een (Negrito) oerbevolking die door andere groepen verdrukt wordt zoals in landen als Maleisië en de Filippijnen. Wel speelt op regionale schaal natuurlijk de vraag welke tribale of niet-tribale groepen de 'traditionele' bewoners zijn en hoe zich de rechten van deze groepen verhouden tot die van mensen van buiten maar op dit punt zijn tribale groepen voor de overheid geen bijzondere bevolkingsgroep.

In het eerste hoofdstuk zullen de centrale begrippen aan de orde komen die van belang zijn voor de rest van de studie. Hieronder vallen allereerst de begrippen 'tribe' en 'ontwikkeling'. Vervolgens zal op basis van literatuur over andere landen een aantal kenmerken worden besproken van het concept van tribale ontwikkeling. Ook zal aandacht besteed worden aan de verschillende alternatieven die er voor de ontwikkeling van tribale groepen lijken te bestaan en die van belang kunnen zijn voor toekomstige ontwikkelingen. De laatste twee paragrafen zijn meer van methodisch-technische aard en behandelen de studie van overheidsbeleid binnen de tribale context en tenslotte de wijze waarop dit onderzoek en met name het veldwerk is verricht.

Het tweede hoofdstuk gaat in op de koloniale periode waarbij de vraag centraal staat hoe de toenmalige overheid stond en optrad tegenover wat toen nog 'de onbeschaafde volksstammen' werden genoemd. Hoewel van een uitgewerkt beleid in die periode nog geen sprake was, blijken de gebeurtenissen uit de koloniale periode voor veel tribale groepen toch van betekenis voor een goed begrip van de ontwikkelingen in latere fasen. Veranderingsprocessen zoals sedentarisatie, dorpsformatie en verspreiding van het christendom dateren uit die periode en hebben veel invloed op de positie van de tribale groepen gehad.

Het derde hoofdstuk gaat uitgebreid in op het Indonesische overheidsbeleid zoals dat ontworpen is en ten uitvoer wordt gebracht door de diverse departementen. De drie belangrijkste hiervan zijn de Departementen van Sociale Zaken, van Bosbouw, en van Godsdienst. Elk van deze departementen definieert vanuit eigen doelstellingen het beleid en de werkwijze om de leden van de tri-

bale groepen te veranderen in achtereenvolgens geïntegreerde, moderne Indonesische staatsburgers, sedentaire landbouwers en aanhangers van een erkende monotheistische godsdienst. Ook andere departementen zullen, voor zover relevant voor de tribale groepen, aan de orde komen. In dit hoofdstuk is tevens opgenomen een bespreking van de uitgangspunten van dit beleid. Tenslotte is er aandacht voor de niet-geplande veranderingsprocessen die worden veroorzaakt door bijvoorbeeld spontane migratie en houtkapactiviteiten, en die zich afspelen in de grensgebieden van de leefwereld van tribale groepen.

De hoofdstukken vier, vijf en zes behandelen ieder een bepaalde tribale groep. Elk van deze hoofdstukken bestaat uit twee delen. In het eerst deel wordt een schets gegeven van het betrokken volk vanuit de antropologische literatuur, dat waar nodig is aangevuld met gegevens verkregen tijdens het veldwerk. In het tweede deel, en in hoofdstuk vijf ook nog in een derde deel, worden verschillende reactiepatronen beschreven op de ontwikkelings- en veranderingsprocessen die zich in de context van die groep hebben voorgedaan en waarbij het altijd gaat om een combinatie van geplande en niet-geplande processen.

De tribale groepen die aan de orde zullen komen zijn de Kubu van zuidelijk Sumatra (provincies Jambi en Zuid-Sumatra), de Mentawaiers (West-Sumatra) en de Baduy (West-Java). Gezien de enorme verscheidenheid van tribale groepen in Indonesië vormen deze drie groepen slechts voorbeelden van wat zich onder de tientallen groepen afspeelt. Het is echter een veronderstelling dat de processen die op deze drie groepen een sterke invloed hebben ook relevant zijn voor de situatie elders in het land. De drie onderzochte groepen vertegenwoordigen tot op zekere hoogte verschillende tribale tradities.

De Kubu zijn een groep die traditioneel leefde van het jagen en verzamelen in het primaire regenwoud van Sumatra en die aan het begin van deze eeuw sterk in de antropologische belangstelling stond. In de loop der jaren heeft deze groep zich sterk moeten aanpassen aan de veranderende omstandigheden, die vooral veroorzaakt werden door een opdringende buitenwereld. De belangrijkste componenten hiervan zijn de commerciële houtkap, de aanleg van plantages en transmigratie-nederzettingen, het uitroepen van een natuurreservaat en het voortdurend opschuiven van de grens tussen landbouwgronden en regenwoud door de activiteiten van de boerenbevolking. Meer specifiek op de Kubu zelf gericht zijn de activiteiten van het Departement van Sociale Zaken en van allerlei zendingsorganisaties om de Kubu van hun heidendom af te brengen. De Kubu reageren op verschillende manieren op deze veranderingsprocessen. Naast vluchtgedrag, dat steeds minder mogelijk is, raken ze voor hun overleving meer en meer afhankelijk van de buitenwereld.

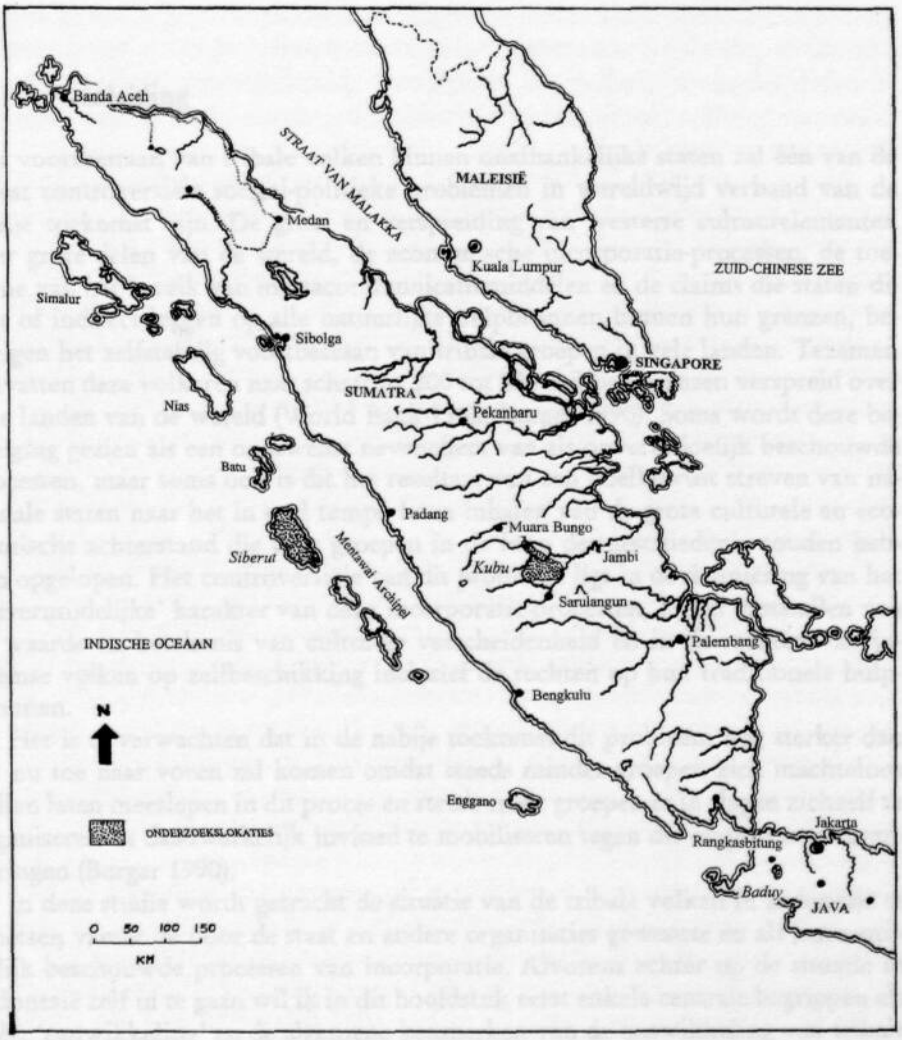
De tweede groep die ik hier behandel zijn de bewoners van de Mentawai Archipel en in het bijzonder die van het eiland Siberut. Ook zij jagen en verzamelen maar bovendien doen ze ook op extensieve wijze aan landbouw en veeteelt terwijl de visvangst verdere aanvulling levert van het voedselpakket. De cultuur van de Mentawaiers is een voorbeeld van een in materieel opzicht rijke tribale cultuur, die reeds lang tot de verbeelding van de buitenwereld heeft gesproken. De veranderingen in hun leven zijn met name gekomen via missie

en zending, houtkap en de ontwikkelings- en beschavingspolitiek van de Indonesische overheid. Andere elementen in de externe beïnvloeding zijn de natuurbescherming en het toerisme.

De derde groep die aan de orde wordt gesteld zijn de Baduy uit West-Java. Zij vormen een kleine enclave cultuur met een sterk ascetisch karakter, dat hen al vele generaties lang zo'n bijzondere plaats verschaft in de Indonesische samenleving. Hun bestaanswijze is gebaseerd op een vorm van zwerflandbouw met droge rijst als voornaamste gewas. Het officiële beleid van de overheid heeft in het geval van de Baduy minstens twee kanten: enerzijds respect en bescherming voor hun bijzondere positie en anderzijds het 'normale' beleid ten opzichte van de tribale groepen dat voor de Baduy net zo goed moet gelden als voor de andere tribale groepen in het land. Ten aanzien van de ongeplande processen zijn het hier vooral de omringende Sundanese boeren die de Baduy op een steeds kleiner stuk grond dreigen terug te dringen, hetgeen tot aanpassing van hun bestaanswijze moet leiden.

In hoofdstuk zeven zal worden ingegaan op de vraag welke perspectieven de verschillende categorieën tribale groepen hebben. Het gaat hierbij met andere woorden om de vraag naar de overlevingsmogelijkheden als tribale groep. Tevens zal hierbij gekeken worden naar de algemene kenmerken van het proces van verandering dat er toe heeft geleid dat sommige groepen veel van hun tribale eigenschappen hebben verloren en geïntegreerde etnische minderheden zijn geworden.

In hoofdstuk acht tenslotte zal een vergelijking worden gemaakt tussen het beleid of optreden van de koloniale overheid tegenover de tribale groepen en dat van de Indonesische overheid. Er blijken interessante punten van verschil en overeenkomst in aan te geven. Bovendien komen in dit hoofdstuk de reacties van de tribale groepen op deze veranderingsprocessen aan de orde. Deze zullen met name aan de hand van Scott's ideeën over de *Weapons of the Weak* besproken worden. De studie eindigt met een poging de verschillende categorieën tribale groepen in te delen op basis van hun kansen om zelfstandig of met hulp van buiten een toekomstperspectief te scheppen.




Kaart 1
Overzichtskaart van Sumatra en West-Java met de drie onderzoekslokaties

# Verandering en ontwikkeling bij tribale groepen

## 1.1 Inleiding

Het voortbestaan van tribale volken binnen onafhankelijke staten zal één van de meest controversiële sociaal-politieke problemen in wereldwijd verband van de nabije toekomst zijn. De groei en verspreiding van westerse cultuurelementen over grote delen van de wereld, de economische incorporatie-processen, de toename van het bereik van massacommunicatiemiddelen en de claims die staten direct of indirect leggen op alle natuurlijke hulpbronnen binnen hun grenzen, bedreigen het zelfstandig voortbestaan van tribale groepen in vele landen. Tezamen omvatten deze volkeren naar schatting 200 tot 250 miljoen mensen verspreid over vele landen van de wereld (World Bank 1982, Burger 1990). Soms wordt deze bedreiging gezien als een ongewenst neveneffect van als onvermijdelijk beschouwde processen, maar soms ook is dit het resultaat van een doelbewust streven van nationale staten naar het in snel tempo laten inhalen van de grote culturele en economische achterstand die deze groepen in de loop der geschiedenis zouden hebben opgelopen. Het controversiële van dit probleem ligt in de definiëring van het 'onvermijdelijke' karakter van deze incorporatie-processen, in het vaststellen van de waarde en betekenis van culturele verscheidenheid en in de rechten van inheemse volken op zelfbeschikking inclusief de rechten op hun traditionele hulpbronnen.

Het is te verwachten dat in de nabije toekomst dit probleem nog sterker dan tot nu toe naar voren zal komen omdat steeds minder groepen zich machteloos willen laten meeslepen in dit proces en steeds meer groepen er in slagen zichzelf te organiseren en daadwerkelijk invloed te mobiliseren tegen die ongewenste veranderingen (Burger 1990).

In deze studie wordt getracht de situatie van de tribale volken in Indonesië te schetsen vanuit de door de staat en andere organisaties gewenste en als onvermijdelijk beschouwde processen van incorporatie. Alvorens echter op de situatie in Indonesië zelf in te gaan wil ik in dit hoofdstuk eerst enkele centrale begrippen als *tribe,* 'ontwikkeling' en de algemene kenmerken van de ontwikkeling van tribale groepen aan de orde stellen. Verder wil ik in dit hoofdstuk ook aandacht besteden aan de verschillende mogelijkheden die er lijken te bestaan met betrekking tot de toekomst-bepaling van deze tribale groepen. Tenslotte zal worden ingegaan op

het antropologische belang van de studie van overheidsbeleid en de wijze waarop dit onderzoek is opgezet en uitgevoerd.

## 1.2 Het begrip *tribe*

Gelijk zovele andere begrippen in de antropologie is het woord *tribe(s)* geen eenduidig begrip. Over de bruikbaarheid en de betekenis ervan binnen de antropologie bestaan uiteenlopende meningen. Bovendien wordt het begrip ook al dan niet bijvoeglijk gebruikt in een aantal combinaties met andere termen: 'tribal peoples', 'tribal development', 'tribalism', waardoor de duidelijkheid niet vergroot wordt. Daarnaast speelt natuurlijk de van het dagelijks gebruik afgeleide betekenis binnen de antropologie een rol.

Als specifieke term duidde het begrip *tribe* (stam) op een vorm van sociale en politieke organisatie in contrast met egalitaire hordes *(band societïes),* hoofdschappen (*chiefdoms*)en staten (Claessen 1988: 60). Met name binnen het evolutionisme was en is de term gehanteerd voor een specifieke vorm en fase van politieke ontwikkeling. Overigens bestaan binnen deze vorm weer allerlei typen *tribes.* De typologie die Sahlins (1968) voorstelt, gaat uit van wijd verspreide en contrastrijke ecotypen die uiteraard de veel grotere variëteit in de werkelijkheid niet geheel recht doen en waarbinnen weer nadere specificaties te maken zouden zijn.

Hij onderscheidt de volgende typen: 1) landbouwende stammen in het oerwoud; 2) pastorale nomadestammen; 3) jagende, vissende en verzamelende stammen; 4) jagers te paard en 5) stammen met intensieve landbouw als bestaansbron (Sahlins 1968).

Over de specifieke kenmerken van *tribes* als een type samenleving in sociaalpolitiek opzicht is heftig gediscussieerd. Talrijke definities zijn voorgesteld en dikwijls ook weer vervangen door andere. Met name het afgrenzen van tribale eenheden en het samenvallen van specifieke kenmerken op verschillende terreinen hebben in deze discussies problemen opgeleverd (Godelier 1977). Bij indelingen en classificaties van tribale groepen speelt dit telkens opnieuw een belangrijke rol: hoe verhouden taalkundige kenmerken zich ten opzichte van territoriale, verwantschappelijke en sociaal-politieke overeenkomsten en verschillen. En waaraan moet, als deze kenmerken niet blijken overeen te komen, prioriteit gegeven worden?

Veel auteurs besluiten uiteindelijk te kiezen voor een eenduidig criterium of sluiten zich eenvoudig aan bij het gegroeide antropologische taalgebruik en hanteren tribale groepsnamen omdat andere auteurs dat zo gedaan hebben.

Fried (1975) en ook anderen hebben erop gewezen dat de ontwikkeling van *tribes* als sociale organisatievorm in veel gevallen alleen begrepen kan worden als een secundair effect van de ontwikkeling van 'staat-achtige maatschappijen' waaronder met name ook de (opkomende) koloniale staten. Baumann in zijn studie over rituele en mythische bisexualiteit wees al eerder op relatie tussen de 'archaische' culturen en de 'staat-achtige samenlevingen' (1986 [1955]: 366-367). *Tribes* zijn, met andere woorden, dikwijls niet in hun isolement te begrijpen. Het ont-

staan van *tribes* kan echter niet uitsluitend aan staten worden toegeschreven: zij ontstaan in verschillende situaties en door verschillende oorzaken (zie b.v. Whitehead 1992). In de etnografie en antropologie zijn echter voorbeelden te vinden van voorstellingen van *tribes* alsof het isoleerbare eenheden zouden zijn in cultureel en sociaal-politiek opzicht. Veel stammen waren via uitgebreide handelsnetwerken ook in de pre-koloniale tijd al verbonden met staten die zelf niet zouden kunnen overleven zonder die contacten. Gekoppeld aan deze handelsnetwerken waren in veel gevallen ook machtsrelaties al dan niet in geritualiseerde vorm. Behalve deze neiging om de nadruk te leggen op het isolement van een *tribe* is er relatief weinig aandacht besteed aan historische ontwikkeling binnen *tribes* hetgeen geleid heeft tot a-historische en statische voorstellingen van het leven in dergelijke maatschappijen. Als gevolg hiervan is er het gevaar een te grote continuïteit te veronderstellen in het leven van groepen die in de loop van de geschiedenis met dezelfde naam zijn aangeduid.

In een interessant artikel getiteld 'Losing track of the tribes' wijst Hutterer (1991) op het probleem van wat er nu precies onder een *tribe* van een bepaalde naam verstaan moet worden. In veel gevallen zijn het namen die aan volken gegeven zijn in het kader van de koloniale volkenkunde waarbij er soms dichotome onderscheidingen zijn aangebracht binnen een bevolking en tussen etnische groepen die door betrokken mensen nauwelijks werden aangevoeld. Onderscheidingen tussen etnische groepen dienden vaak ook een administratief doel en werden daarmee in overeenstemming gebracht. Een duidelijk voorbeeld daarvan is de classificatie van tribale groepen in de Cordillera bergen in de Filippijnen door Amerikaanse antropologen in dienst van de koloniale overheid. In Indonesië zou in dit verband de naamsgeschiedenis van cultureel duidelijk verwante groepen maar qua naam onderscheiden eenheden als de Kubu, de Sakai en de Talang Mamak op een vergelijkbaar proces kunnen duiden.

Omgekeerd zijn soms ook groepen in grotere clusters bijeen gevoegd terwijl daarbinnen enorme verschillen bestonden. Begrippen als Dayak, Orang Asli, Hill Tribes en Mangyan verwijzen niet naar een etnische groep of een *tribe* maar naar een cluster van kleinere eenheden.

Daarnaast wijst Hutterer nog op wat hij noemt esoterische, mysterieuze, kleine gemeenschappen die ook in de antropologische literatuur voorkomen alsof het zelfstandige tribale groepen zijn maar waarvan het zeer de vraag is of het hier werkelijk gaat om afzonderlijke etnische eenheden of slechts geïsoleerde delen van grotere groepen. Het zou interessant zijn de geschiedenis van groepen als de Mrabri van Noord-Thailand, de Toala van Sulawesi, de Tau't Batu van Palawan en de Tasaday van Zuid-Mindanao binnen de antropologische literatuur eens na te gaan op het punt van consequent taalgebruik.[1] In veel van dergelijke gevallen

[1] Het meest geruchtmakende recente voorbeeld hiervan is ongetwijfeld dat van de Tasaday. Deze groep, 'ontdekt' in 1971 op the Filippijnse eiland Mindanao, bleek later een speelbal in handen van enkele politici, journalisten en antropologen waarvan sommigen in eerste instantie ook de ware aard niet doorzagen (Nance 1975, Hyndman & Puhaylungsod 1990, Headland (ed.) 1992).

speelt de sociaal-politieke context waarin de antropoloog zelf opereert of waarin zijn/haar werk wordt gebruikt een belangrijke rol.

Naast dit (politiek-) antropologisch en/of evolutionistisch gebruik van het woord, is er ook gebruik van het begrip *tribe* als vrijwel synoniem aan 'aboriginal', 'indigenous', 'native' en dan meestal in contrast met andere groepen mensen die niet met deze termen worden aangeduid. Deze termen worden ook op nationaal en internationaal politiek vlak naast elkaar gebruikt in discussies over deze groepen (zie bijvoorbeeld Burger 1990, Independent Commission 1987). Termen als 'aboriginal', 'native' en 'first peoples' hebben als nadeel dat ze verwijzen naar oorsprongs- of herkomstkwesties waarover vaak geen eenduidigheid bestaat of die niet voor alle groepen gelden. Collectief worden deze groepen ook wel aangeduid als 'de vierde wereld'.

Over kwesties als numerieke en culturele ondergeschiktheid bestaat wel grote overeenkomst tussen de groepen. Een element van eigen identiteit of identificatie als tribale groep is eveneens algemeen aanwezig al wordt de schaal of het niveau waarop dat plaats vindt vaak bepaald door externe factoren.

Kenmerkend voor hen kan verder zijn het relatieve isolement van de dominante nationale samenleving op één of meerdere gebieden. Om die reden wordt ook de term 'marginal society' wel gebruikt voor hen (Swift 1978). In deze betekenis komt het begrip *tribe* of *tribal people* ook voor in de ontwikkelingsgerichte literatuur. 'Tribal people' zijn zij die relatief geïsoleerd leven van de dominante samenleving, voornamelijk zelfvoorzienend zijn, niet geïncorporeerd in de markt economie en zich etnisch, sociaal-politiek, cultureel en taalkundig van die nationale samenleving onderscheiden (World Bank 1982: 6). Bovendien zien zij zich zelf niet als een 'probleem' binnen die nationale samenleving, een probleem dat opgelost zou moeten worden. Dit in tegenstelling tot vele mensen in instanties buiten de tribale groepen die het bestaan en de toekomst van deze groepen als probleem definiëren waarvoor beleid ontwikkeld en uitgevoerd moet worden.

De mate waarin deze groepen nog afgezonderd leven van de nationale samenleving is de basis geweest voor enkele typologieën van tribale groepen. Goodland in een rapport van de Wereldbank bijvoorbeeld komt tot de volgende indeling: 1) geïsoleerde tribale groepen; 2) half-geïsoleerde groepen met beperkte contacten; 3) tribale groepen in permanent contact met de nationale samenleving; 4) volledig geïntegreerde tribale groepen (World Bank 1982).

Bekeken over meerdere landen is bovendien duidelijk dat niet ieder land op gelijke wijze de tribale bevolking definieert. Soms zijn er verwijzingen mogelijk naar al dan niet vermeende raciale kenmerken van de oorspronkelijke bewoners (Aboriginals in Australië, Orang Asli in Maleisië, Negerito's in de Filippijnen, Indianen in Brazilië of Pygmeeën in Zaïre en Kameroen), in andere gevallen verwijst de term tribaal grotendeels naar een afwijkende godsdienst als grondslag voor de samenleving of een afwijkende levensstijl (Adivasis in India [non-hindoe/of non-moslim groepen], de Cultural Minorities in de Filippijnen, de Hill Tribes in Thailand en Mountain Folk [*Shan-pao*]in Taiwan). Andere landen com-

bineren specifieke kenmerken bij hun definiëring van wat zij als tribaal beschouwen (*masyarakatterasing* in Indonesië en *minzu* in China).

In aansluiting op het gebruik van de auteurs, waarnaar ik in het kader van dit betoog refereer, verwijst het begrip tribale groep hier vooral naar dit tweede complex van betekenissen. Het gaat hierbij dus om relatief geïsoleerde, zelf voorzienende samenlevingen die een marginale positie innemen ten opzichte van de nationale maatschappij. Het element van zelfvoorziening heeft overigens niet alleen betrekking op de economie maar ook op de culturele, sociaal-politieke en religieuze aspecten van het bestaan. Met andere woorden het gaat om groepen die hun eigen leiders hebben, een eigen systeem van rechtspraak, een eigen religie e.d. In deze betekenis omvat het begrip tribale groep dus zowel de sociale organisatievormen van egalitaire (jagende en verzamelende) hordes tot en met de verschillende andere typen samenlevingen die een plaats innemen los van de cultureel dominante hoofdstroom in een land. Zo vallen bijvoorbeeld in het land dat na China de meest omvangrijke tribale bevolking ter wereld heeft, India, onder dit begrip jagers en verzamelaars, zwerflandbouwers, permanente landbouwers en handels- en herdersvolken (Fürer-Haimendorf 1985).

Verder hangt het sterk van de sociaal-politieke context af of de betrokken groepen zelf graag als tribale of minderheidsgroep bekend willen staan, of zich als zodanig identificeren. In de Filippijnen bijvoorbeeld zijn de tribale samenlevingen de laatste jaren sterk gepolitiseerd. Ze hebben zich georganiseerd en treden steeds vaker rechtstreeks of via vertegenwoordigers naar buiten als tribale gemeenschap. Aanleidingen om dit te doen zijn meestal gevallen van verdrukking, onteigening van land of ander collectief gedeeld onrecht dat hen is aangedaan. Soms echter zijn er manifestaties van culturele trots van de tribale groepen. Tribale identiteit in dat land lijkt in ieder geval niet altijd gelijk te staan met een minderwaardig zelfbeeld dat via snelle assimilatie moet worden afgeschud (zie b.v. Eder 1991 en Manaligod 1990).

In andere landen, zoals Indonesië en Maleisië, is dit zelfbeeld van de tribale groepen minder gestoeld op trots en eigenwaarde. Ook de politieke-organisatiegraad is hier veel minder en een classificatie van mensen als tribaal lijkt in deze landen veel sterker geassocieerd met primitiviteit, onontwikkeldheid en culturele en economische achterstand. Het vormt in deze landen slechts zelden een grondslag voor organisatie en trots die in de buitenwereld gemanifesteerd zou moeten worden.

## 1.3 Het begrip 'ontwikkeling'

Het begrip 'ontwikkeling' is, naast *tribe*, één van de centrale begrippen in deze studie vooral omdat het een sleutelwoord is in de omgang van overheden met tribale groepen. Omdat het tevens een begrip is waar veel verschillende betekenissen aan worden gehecht of anders geformuleerd, waaraan verschillende aspecten te onderscheiden zijn, is het van belang dit begrip nader toe te lichten.

Tot de meest gebruikelijke betekenissen van het begrip ontwikkeling behoren die van economische groei, modernisering, distributieve rechtvaardigheid en sociaal-economische veranderings- of transformatieprocessen. Galjart (1986) en Mabugonje (1984) geven een nuttig overzicht van deze verschillende betekenissen.

Gedurende lange tijd is ontwikkeling gelijk gesteld met economische groei, die gemeten werd in termen van produktie per hoofd van de bevolking, bruto nationaal produkt of andere maten die gerelateerd waren aan produktie-volume. De wijze waarop de produktie bereikt werd, de kosten die hier tegenover stonden en de produktie-verhoudingen speelden in deze berekeningen hooguit een ondergeschikte rol.

De problemen die voortkwamen uit het negeren van allerlei nauw met het produktieproces samenhangende maatschappelijke verschijnselen, waren de grondslag voor een herbezinning op het begrip ontwikkeling. Met de term modernisering probeerde men vervolgens deze beperkingen op te heffen. Modernisering werd gezien als een veel omvattend sociaal veranderingsproces waarvan ontwikkeling de economische component was. Volgens Lerner gaat het hierbij om een transformatieproces waarin niet alleen produktie-gerichte activiteiten op een andere manier georganiseerd worden maar waarbij ook de betekenis en verdeling van allerlei sociale waarden zoals macht, vaardigheden, onderwijs en welzijn aan verandering onder hevig zijn (geciteerd in Mabugonje 1984: 38, Schoorl 1974).

Moderniseringsprocessen schiepen een grote vraag naar tal van nieuwe produkten en soorten diensten maar creëerden tegelijkertijd ook steeds grotere tegenstellingen tussen de verschillende bevolkingsgroepen in ontwikkelingslanden.

Tegen het einde van de jaren zestig werd echter duidelijk dat noch ontwikkeling opgevat als economische groei noch ontwikkeling als modernisering het verlangde resultaat had van verbetering van de leef- en werkomstandigheden van veel mensen in Derde Wereldlanden. Ontwikkeling diende niet in de eerste plaats gemeten te worden in termen van inkomen per hoofd van de bevolking maar in de mate waarin de armoede bestreden werd of waarin een samenleving de basisbehoeften van de bevolking kon verschaffen. Dit impliceerde dus een toenemende belangstelling voor de aard van de geproduceerde goederen en diensten, de toegang van de verschillende sociale klassen tot deze goederen en vooral ook hoe de kosten van de produktie van deze goederen werden gedragen of op wie of wat ze werden afgewenteld. Op grond van deze visie werd regionale planning steeds belangrijker: het bracht immers meer mensen in gelegenheid te profiteren van de beschikbare goederen en diensten en stelde hen bovendien zelf in staat actief aan dit proces bij te dragen.

Belangrijk in de discussie over de verdeling van de goederen en diensten is altijd geweest de mate waarin bepaalde ongelijkheden in de verdeling of in het dragen van de kosten van de produktie toch rechtvaardig of acceptabel zouden zijn. Distributieve rechtvaardigheid schrijft namelijk geen absolute gelijkheid voor omdat eventuele ongelijkheden toch ook ten voordele van de minst bedeelden zouden kunnen zijn (zie b.v. Rawls 1972).

Galjart wijst ook nog op een andere betekenis van het begrip ontwikkeling, namelijk de groei van het sturend vermogen van een samenleving waarmee be-

doeld wordt vergroting van het vermogen van het centrale gezag om gewenste veranderingen in een samenleving door te voeren of ongewenste veranderingen te voorkomen (Galjart 1986: 18).

In latere discussies is het begrip duurzaamheid onlosmakelijk verboden geraakt met het begrip ontwikkeling al blijkt de feitelijke relatie van beide begrippen ten opzichte van elkaar in praktijk dikwijls problematisch. De grondslag van het begrip duurzame ontwikkeling is de beperking dat in de bevrediging van de behoeften van de huidige generaties de mogelijkheden van toekomstige generaties om in hun behoeften te voorzien niet mogen worden aangetast. Hierbij geldt overigens wel dat de basisbehoeften van de huidige bevolking bevredigd dienen te worden. Hiervoor is economische groei vooral nodig op die plaatsen waar deze behoeften nog niet zijn gedekt terwijl beperkingen opgelegd zouden moeten worden in situaties waar de produktie- en consumptieniveau's uitstijgen boven het niveau van ecologische duurzaamheid (WCED 1987: 43/46).

Door andere auteurs is er op gewezen dat ontwikkeling, los van de doelen op macro-niveau van de samenleving, ook gericht kan en soms dient te worden op een herverdeling van macht of het vermogen van mensen om hun eigen toekomst te bepalen. Ontwikkeling krijgt dan een emancipatoir karakter. Zij beschouwen dit als het cruciale element of criterium van gewenste ontwikkelingsprocessen. Ontwikkeling wordt dan vrijwel gelijk gesteld aan vergroting van participatie in het maatschappelijk leven, inclusief de actieve deelname aan politieke en economische processen.

Veel auteurs hebben er op gewezen dat al deze doelen of aspecten van ontwikkeling nooit tegelijkertijd op consistente wijze kunnen worden nagestreefd. Als criteria voor ontwikkelingsprocessen vertonen ze zelfs op sommige punten een grote mate van tegenstrijdigheid. De verdedigbaarheid van het (tijdelijk) prioriteren van het ene doel boven het andere, of het nastreven van een bepaald doel voor een bepaalde groep ten koste van andere of ten laste van het milieu, is onderwerp voor politieke debatten of het is de grondslag voor machtsuitoefening of onderdrukking ten opzichte van de minst bevoordeelde groep(en) of voor overexploitatie van het milieu.

Vooral voor tribale groepen en voor de omgeving waarin zij verkeren is dit punt van prioritering van het ene doel boven het andere een belangrijk aspect van ontwikkelingsprocessen. Het voortbestaan van deze groepen of het behouden van het milieu waarin ze verkeren is in praktijk dikwijls geen beperking voor het nastreven van andere ontwikkelingsdoelen. Met argumenten als het bestempelen van natuurbescherming als een luxe verschijnsel en met 'someone has to suffer for progress' worden belangen van natuur of zwakke groepen soms ondergeschikt gemaakt aan het nastreven van andere ontwikkelingsdoelen waaraan een zwaarder politiek gewicht wordt toegekend.

Het is in het kader van deze studie niet nodig hier nu verder te gaan over het algemene onderwerp van ontwikkeling. Centraal staan hier de geplande ontwikkeling en de ongeplande veranderingsprocessen. De geplande ontwikkeling kenmerkt zich vooral door aspecten van modernisering. De ontwikkeling van tribale

groepen wijkt in verschillende opzichten sterk af van meer recente opvattingen over ontwikkeling en dikwijls zijn de tribale groepen juist het slachtoffer of de relatief passieve verwerkers van ontwikkelingsprocessen in de dominante samenleving, vrijwel ongeacht welk doel nu specifiek wordt nagestreefd. Slechts zelden staan hun - of de door henzelf verwoorde - belangen voorop in ontwikkelingsprocessen.

Dat is dan ook de reden dat er op grond van deze ervaringen door een aantal onderzoekers alternatieven zijn geformuleerd voor de positie van tribale groepen in dit ontwikkelingsproces. Alvorens hierop in te gaan lijkt het me echter goed eerst nader te analyseren welke aspecten het huidige proces van de ontwikkeling van tribale groepen in grote lijnen kenmerken.

## 1.4 Kenmerken van ontwikkeling en verandering bij tribale groepen

De problematiek rond de geplande en de niet-geplande verandering van de tribale groepen verschilt op meerdere punten van het ontwikkelingsvraagstuk van andere groepen die als arm of behoeftig worden beschouwd (slumbewoners, arme boeren, bepaalde groepen vrouwen). Om die reden is een groot gedeelte van de kennis op het gebied van ontwikkelingsvraagstukken niet van toepassing op de tribale groepen. Ten onrechte beschouwen sommige auteurs deze problematiek als een verzameling uitzonderingsgevallen en, gezien het vaak schrijnende karakter ervan, als extremen waaruit geen algemene lering te trekken valt. De antropologische literatuur over deze problematiek bestaat voor een groot gedeelte uit uitgebreide case-studies die maar in beperkte mate in een breder kader worden geplaatst. Uit de samenvoeging van dergelijke studies ontstaat echter een beeld van de positie van de naar schatting 200 tot 250 miljoen tribale mensen op de wereld, waaruit blijkt dat zij niet langer als exotische uitzonderingsgevallen beschouwd kunnen worden. De werken van Bodley (1982), *Victims of Progress,* the Independent Commission (1987), *Indigenous Peoples* en Burger (1990), *First Peoples,* tonen dit overduidelijk aan. De herhaling van de problemen in de ontwikkelings- en veranderingsgeschiedenis van deze volken is opvallend.

Op grond van verschillende studies over deelproblemen of over specifieke groepen meen ik een aantal kenmerken te kunnen onderscheiden die het vraagstuk van de ontwikkeling van tribale groepen een eigen karakter geven. Hierbij moet trouwens worden opgemerkt dat het hier niet gaat om duidelijke gevallen van genocide of etnocide waarbij doelbewust bevolkingsgroepen om het leven worden gebracht of in ieder geval hun vitaliteit ernstig wordt aangetast. Centraal in deze studie staan de doelbewuste pogingen tot verandering en ontwikkeling (hoe dan ook gedefinieerd) van overheden en andere instanties ten opzichte van tribale volken.

De kenmerken die ik hier wil behandelen en waar in het vervolg nog voorbeelden van zullen volgen, zijn:

1. het afgeleide karakter van het probleem van tribale groepen;
2. het alomvattende karakter van de ontwikkeling van tribale groepen;
3. het verlies aan autonomie;
4. tribale ontwikkeling als een specifiek innovatieproces;
5. het specifieke karakter van het armoede concept in de tribale context;
6. de aard van de frontiersamenleving tussen tribale groepen en de buitenwereld;
7. de geringe successen en de vele onbedoelde bij-effecten van tribale ontwikkeling;
8. de ethische problemen en fundamentele rechten die bij de ontwikkeling van tribale groepen een rol spelen.

*1. Tribale ontwikkeling als afgeleid probleem*

Bij de ontwikkeling van tribale groepen zijn het slechts zelden de eigen problemen van de betrokken groepen die de aanleiding zijn tot ingrijpen in hun situatie. Direct of indirect zijn het oorzaken die buiten de tribale groepen zelf liggen. Het probleem van tribale ontwikkeling is met andere woorden een *afgeleid probleem.* Dit geeft dan tevens de oorzaak aan dat er bij het zoeken naar mogelijke oplossingen andere krachten dan die van de tribale groepen zelf in het spel zijn die de richting bepalen waarin die oplossingen gezocht kunnen worden.

De meeste tribale groepen hebben een relatief stabiel ecologisch evenwicht (Bodley 1982, 1985). Hiermee is overigens niet gezegd dat tribale groepen altijd in harmonie met de omgeving leven. Ook binnen tribale samenlevingen treden ecologische veranderingen op en kunnen planten of dieren bedreigd worden, maar honger, overbevolking, landschaarste, erosie, uitputting van de bronnen en epidemieën bereiken binnen relatief geïsoleerde gemeenschappen slechts zelden het niveau dat grootschalig ingrijpen van de buitenwereld noodzakelijk maakt. Meestal beschikken de betrokken samenlevingen wel over aanpassingsstrategieën om aan de voorkomende problemen het hoofd te bieden.

Het is de aanleg van een weg, een stuwdam of een plantage die zo'n groep plotseling met de buitenwereld in contact brengt. Ook militaire infiltratie, het uitroepen van natuurreservaten, uitgifte van rechten voor houtkap, transmigratieprojecten of uitbreiding van landbouwarealen en dorpen vormen evenzovele mogelijkheden dat een tribale groep te maken krijgt met binnendringende groepen mensen, die hetzij gericht zijn op de natuurlijke hulpbronnen in het gebied (hout, delfstoffen) hetzij het gebied wensen om te vormen voor andere doeleinden. In ieder geval betekent een dergelijke inmenging - dat in feite een proces van interne kolonisatie is - dat het relatief geïsoleerde leven van een dergelijke groep ernstig verstoord raakt.

Het rapport van de Wereldbank getiteld 'Tribal peoples and Economie Development' (1982) gaat, hoewel in sommige opzichten een vernieuwing, in feite ook uit van het standpunt dat gebieden tot ontwikkeling gebracht moeten kunnen worden. Het tracht slechts de randvoorwaarden aan te geven met betrekking tot de positie en de rechten van de tribale groepen in een gebied waar die veranderingen moeten plaatsvinden.

Dit is stellig de belangrijkste reden waarom de tribale groepen zo weinig mogelijkheden tot inspraak krijgen. De wensen die zij hebben voor hun eigen toekomst laten zich niet verenigen met de wensen die de buitenwereld voor hun gebied heeft. In het algemeen is het standpunt van veel landen toch dat een tribale groep de economische ontwikkeling niet in de weg zal mogen staan. Met dit als uitgangspunt kan er wel gekeken worden naar wat vervolgens de mogelijkheden zijn voor zo'n groep maar dat er veranderd moet worden, dat een groep zal moeten verhuizen of zich zal moeten aanpassen, staat in de meeste gevallen niet ter discussie.

De staten eisen het recht op tot exploitatie van de aanwezige natuurlijke hulpbronnen, het hout en de delfstoffen. Slechts in uitzonderings gevallen krijgen de tribale groepen zelf het recht op grote stukken van de grond en het oerwoud. Om daar ongestoord verder te kunnen leven.[2] De rechten van de groepen worden aangetast en ondergeschikt gemaakt aan het staatsbelang. Tribale groepen kunnen slechts daar overleven waar de buitenwereld het gebied nog niet geclaimd heeft.

*2. Het alomvattende karakter van tribale ontwikkeling*

Het doel van de geplande ontwikkeling van een tribale groep impliceert vrijwel altijd een volledige transformatie van de maatschappij. De voorgestelde veranderingen vormen een radicale breuk met het culturele verleden. Slechts zelden is er in het toekomstbeeld voor de samenleving een plaats ingeruimd voor de traditionele cultuurelementen. Het gaat daarentegen juist om de introductie van een totaal nieuwe levensstijl die maar zeer weinig cultuuraspecten ongemoeid laat. Het gaat niet alleen om de 'ontwikkeling' in de enge betekenis - verhoging van het consumptie- en het produktieniveau - maar altijd om een vermenging hiervan met een streven het extern gedefinieerde beschavingsniveau van een groep te verhogen.

Traditionele godsdiensten, huisvormen, lichaamsversieringen, voedselpreferenties, werkverdeling tussen mannen, vrouwen en kinderen, kleding, vormen van gezondheidszorg en traditionele rechtspraak zijn in veel gevallen elementen van een cultuur die in het kader van de ontwikkeling en modernisering zullen moeten verdwijnen of sterk moeten worden aangepast. Ze worden niet meer in overeenstemming geacht met en acceptabel gevonden voor een moderne maatschappij en voor het leven in een moderne natie.

Het beeld dat planners of andere buitenstaanders (missionarissen, zendelingen) voor ogen staat is dat van de dominante samenleving waarin verwerkt zijn hun opvattingen over wat een geordende, gereguleerde maatschappij is en moet zijn. Daarop worden de bestuurlijke en ontwikkelingsactiviteiten gebaseerd. Nominaal treft men in toelichtingen op ontwikkelingsprogramma's vaak nog wel het streven naar behoud van traditionele cultuuraspecten aan, maar meer dan een minimale omvang heeft dit niet. In de praktijk levert dit ook niet veel op aan daadwerkelijk cultuurbehoud. Het gaat meestal slechts om klederdracht, muziek en dans

---

[2] Recente ontwikkelingen op dit gebied zullen in 1,6 aan de orde komen.

of enkele spectaculaire ceremoniën: cultuurbehoud of liever 'folklorisatie van de cultuur' in een wel zeer enge zin dus. Het voornaamste probleem is bovendien dat het onmogelijk is om cultuurelementen op grond van hun extern bepaalde nut en waarde los te weken uit een context die verder wel zal moeten veranderen. Het blijkt ook in de praktijk onmogelijk op zinvolle wijze dergelijke aspecten te behouden, anders dan voor eng gedefinieerde conserveringsdoeleinden. Cultuurelementen laten zich niet langdurig en zinvol in isolement uit hun context lichten op grond van uiterlijke bruikbaarheid.

Enkele van de meest algemeen voorkomende elementen van het tribale ontwikkelingsbeleid zijn: het sedentariseren van nomaden groepen, het tegengaan van allerlei vormen van zwerflandbouw, de verspreiding van het idee van nucleaire gezinnen dat vooral tot uiting komt in de huisvestingsvormen in nieuw ontworpen dorpen, modern onderwijs, introductie van de geldeconomie en inschakeling bij het regionale economische leven.

*3. Verlies van autonomie*

De tribale groepen hebben als gemeenschappelijk kenmerk een sterke mate van zelfvoorziening. Deze zelfvoorziening heeft niet slechts betrekking op de economische produktie en consumptie maar ook op de vormen van leiderschap, rechtspraak en religie. In sociaal en politiek opzicht vormen zij zelfvoorzienende gemeenschappen die kunnen overleven zonder al te grote bemoeienis van buitenaf. Zelfs groepen die grotendeels leven van de handel en dus van de activiteiten van anderen, zoals herdersvolken, kunnen zich veroorloven zich relatief autonoom en onafhankelijk op te stellen. Het doel van tribale ontwikkeling is juist gericht op inschakeling van deze samenlevingen in het grotere geheel, gericht op het onder controle brengen van de gemeenschap binnen regionale en nationale kaders. Ook in gevallen waar dit niet direct de reden tot ingrijpen is, leidt de verandering in een gebied bijna altijd tot incorporatie van zo'n groep binnen de grotere verbanden. Zelfs als de inmenging maar van tijdelijke aard is, dan nog blijkt de terugkeer naar de oude, relatief geïsoleerde situatie vrijwel onmogelijk te zijn.

Nu is in het verleden vaak ten onrechte gesuggereerd dat geïsoleerde gemeenschappen kunnen voortleven zonder contacten met de buitenwereld. Zelfs jagers en verzamelaars in marginale gebieden blijken wel degelijk handelscontacten te onderhouden met omringende groepen. Maar deze contacten waren slechts van beperkte aard. Ze gingen een strikt economische betekenis nauwelijks te boven en in veel andere aspecten van het leven konden dergelijke groepen zich autonoom blijven gedragen. In een soort grensgebied vonden dergelijke contacten plaats, soms zelfs met behulp van stille of stomme handel maar binnen een groot territorium kon zo'n groep, die vaak bestond uit kleine sociale eenheden, autonoom optreden.

De door alle nieuwe staten voorgestane integratie en 'nation-building' activiteiten stellen echter expliciet dat dit isolement niet langer acceptabel is. De tribale groepen dienen geïntegreerd te worden in de regionale en nationale context, niet slechts in economisch opzicht maar ook op het gebied van de 'nationale cultuur'. Dat wil zeggen dat zich ook invloeden van buiten in het gebied doen gelden zoals

op het terrein van leiderschap, rechtspraak, taal, kunsten, godsdienst en huisvestingspatronen. Dit proces van overgang van een tribale zelfvoorzienende gemeenschap naar een *peasant*-samenleving, is dikwijls het expliciete doel van de voorgestelde ontwikkelingsactiviteiten.

**Dit proces, dat zich in veel opzichten zeker als een proces van 'peasantization' laat beschrijven - de voorheen relatief autonome tribale samenleving raakt geincorporeerd in de regionale en nationale context - is van een speciale orde, een** proces dat dikwijls met grote problemen verloopt (Lopez 1982). Nu is het proces van 'peasantization' zeker een proces dat niet op alle terreinen met dezelfde snelheid verloopt. Economische inschakeling in regionale of nationale netwerken behoeft niet gepaard te gaan met een reductie van alle tribale kenmerken. Tussen de diverse aspecten van de cultuur kunnen spanningen ontstaan. Op het gebied van godsdienst, verwantschap en voedingspatronen handhaaft men dikwijls zeer lang de traditionele elementen. Dit verlies aan autonomie hoeft overigens niet altijd een verlies aan etnische identiteit in te houden. Deze identiteit is immers een kenmerk waarbij individuen aan een groep refereren en dat dikwijls ontstaat of zelfs versterkt wordt in de toegenomen interactie met andere groepen.

*4. Tribale ontwikkeling als een specifiek innovatieproces*

In tegenstelling tot vele veranderingsprocessen onder andere delen van de samenleving, geschiedt geplande ontwikkeling onder tribale groepen niet langs de weg van de geleidelijkheid. In veel gevallen staat er hoge druk op het uitvoeringstempo vanwege de noodzaak een gebied ontruimd te hebben voor een dam, aanleg van plantages en dergelijke. Er is geen sprake van een innovatie-cyclus en het zoeken van mogelijke ingangen binnen zo'n tribale gemeenschap via mensen die meer dan anderen geschikt zouden zijn om bepaalde ontwikkelingen op gang te brengen. Ook hier bepaalt vooral de externe reden tot inmenging in het gebied, hoe, in welke mate en in welk tempo een tribale groep met het probleem van vernieuwing en verandering geconfronteerd zal worden. Anders dan bij het introduceren van nieuwe landbouwtechnieken of -gewassen, bij invoering van family-planning of andere zaken gaat het hier om een gelijktijdige confrontatie van de hele gemeenschap met de voorgestelde vernieuwingen. Door de aard van het ingrijpen van de buitenwereld op dorpsniveau, in een vallei of in een heuvelgebied, is er meestal ook geen tijd voor aanpassingen van de groep.

Het meest duidelijk is dit bijvoorbeeld bij de aanleg van stuwmeren of het openleggen van oerwoud voor de aanleg van plantages. De groepen worden als geheel en op eenzelfde moment gedwongen te verhuizen en worden geconfronteerd met de vernieuwingen. Ze maken als totaliteit dit proces mee: mogelijkheden tot het weigeren van de vernieuwingen zijn er meestal niet. Onder de druk van de oprukkende buitenwereld is men wel gedwongen te verdwijnen of te veranderen. Dit maakt dat studie van sociale verandering zo sterk afwijkt van processen van verandering onder andere delen van de bevolking: hier niet eerst het zoeken naar progressieve krachten die veranderingsgezind zijn of gemaakt kunnen worden, niet de weg van aanpassing van de plannen op basis van de eerste

reacties. Het actieplan ligt in het gunstigste geval klaar en de meeste tribale groepen zullen er wel aan mee moeten doen.

Dit leidt dikwijls tot schokreacties, vervreemding, ontreddering en ontwrichting van de maatschappij. Wel kunnen groepen daarna variëren in hun reactiepatronen op deze confrontatie en op zich zelf ontstaat dan een zekere differentiatie maar de variatie in de geplande innovatiecyclus zoals b.v. bij nieuwe landbouwmethoden is er niet. Het zijn reactiepatronen in een secundaire fase na een situatie van confrontatie.

5. *Armoede-concept in de tribale context*

In het ontwikkelingsdenken, zowel binnen de toegepaste niet-westerse sociologie als de economie, zijn al vele groepen naar voren geschoven als de armsten of zelfs de armsten der armen. Slumbewoners in de derde wereldsteden, kleine boeren, vrouwen, ouderen of kinderen hebben dit als omschrijving voor hun positie meegekregen. Het behoren tot deze categorie impliceerde extra aandacht, een eigen 'Jaar' en in ieder geval extra ontwikkelingshulp van de internationale donorwereld via specifieke programma's.

Ook de tribale groepen zijn bestempeld als de armsten der armen (World Bank 1982). Gemeten vanaf de buitenwereld is er alle reden toe. Het beeld van een half-naakte, dikwijls verwilderd uitziende man of vrouw, gedreven door honger op zoek naar alles wat eetbaar is in een vijandige omgeving (woestijn, regenwoud), is waarschijnlijk het meest trieste dat denkbaar lijkt. Of zoals een auteur met betrekking tot de jagers en verzamelaars in India meldt in een boek dat overigens een serieuze indruk maakt:

> Still worse is the lot of the mere foodgatherers who are always on the verge of starvation, who are often hunted and despised by the outsiders, who are helplessly exposed to the ravages of the elements and of diseases, much afraid of superhuman spirits and deities. They too have a claim to the elementary human rights, a right to share in a decent life, in knowledge and in spiritual values. These realities of tribal life are the best justification for the sincere attempts by the Indian Government to uplift the aborigines of India (Fuchs 1977: 76).

Toch is er alle reden om deze extreme vorm van etnocentrisme aan te vechten en niet zonder meer over te nemen. Armoede is geen waardevrije maatstaf die over de hele wereld gebruikt kan worden. Zij bevat al cultuurgebonden elementen. Armoede duidt niet slechts op het gebrek aan een bepaalde hoeveelheid materiële bezittingen. Armoede is in de woorden van Sahlins een sociale status (1974: 37). Het is een relatief begrip. Het duidt het verschil aan tussen het behoefte-niveau en de mogelijkheden deze behoeften te bevredigen. In de tribale context zijn de behoeften over het algemeen gering, niet gericht op het vergaren van grote materiële rijkdom. Soms is materiële armoede aan een levensstijl verbonden. Of zoals Lattimore het stelde: 'the real nomad is the poor nomad' (in Sahlins 1974). Dit geldt zowel voor de herdersvolken als voor de jagers en verzamelaars. Bovendien

staan de behoeften in een gunstige verhouding tot de mogelijkheden deze te bevredigen. Het is vooral dankzij de studies van sommige antropologen (Lee en Sahlins) dat het beeld van de armoedige jager is ingeruild voor dat van 'original affluence', een overvloed aan mogelijkheden de geringe behoeften te bevredigen. Meer recentelijk is dit beeld ook door diezelfde en andere auteurs weer enigszins bijgesteld. Arbeidsinspanningen blijken toch aanzienlijk groter te zijn en gezondheidsparameters minder gunstig dan aan het einde van de jaren zestig werd gesuggereerd (zie b.v. Headland 1990). Maar het algemene beeld blijft toch dat een tribale samenleving niet uitsluitend begrepen kan worden in termen van armoede en gebrek. Dit brengt Sharma er toe te stellen dat 'Poverty (...) has no relevance to the tribal scene except when one is referring to those specific situations where even the minimum basic need for survival are not satisfied' (Sharma 1978: 4).

Naast de andere redenen die aanleiding zijn tot het ingrijpen in de tribale situatie is het vooral dit beeld van armoede dat aanleiding is voor het verschaffen van goederen en voedsel, om daarmee een 'redelijk' niveau van materiële consumptie te kunnen bereiken. In alle tribale ontwikkelingsprogramma's spelen dergelijke hulpverleningspakketten een grote rol. De bevolking ontvangt voedsel, kleding, nieuwe materialen voor acceptabele huisvesting en verschillende andere Produkten om hen te laten gewennen aan aspecten van het leven in de buitenwereld.

Het is echter de paradox van tribale ontwikkeling dat de buitenwereld hen als arm en als behoeftig beschouwt en daarop ook het (ontwikkelings)hulpprogramma afstemt terwijl de betrokken mensen zelf dat beeld niet onderschrijven. Ze kennen in de traditionele context geen groot verschil tussen behoeften en de mogelijkheden deze te bevredigen.

Om die reden zijn pogingen om niet-bestaande behoeften te bevredigen bij voorbaat gedoemd te mislukken. Het 'verkeerde' of als 'irrationeel' veroordeelde gebruik van produkten die ontvangen worden, duidt op het niet onderschrijven van die vermeende armoede door de betrokkenen zelf. Ontwikkeling in de tribale context is in de eerste plaats de ontwikkeling van het 'bewustzijn' van armoede bij de betrokken bevolking, en van het concept van behoeften die niet bevredigd worden.

Het niet kunnen of willen accepteren van dit gegeven leidt er vaak toe dat overheden en planningsinstanties niet toestaan dat dergelijke volken dit recht op zelfbeschikking houden. Men accepteert in feite niet de mogelijkheid dat een keuze voor een dergelijk leven 'in armoede' een vrijwillige of bewuste, en doelrationele zou kunnen zijn. Met andere woorden: het wordt niet binnen de menselijke mogelijkheden geacht hiervoor een keuze te doen.

### 6. *Het specifieke karakter van de frontiersamenleving*

Het grensgebied van de tribale groep en de omringende bevolking of de binnendringende groepen of krachten wordt gekenmerkt door een geheel aparte rechtsorde. In de ontmoeting van twee samenlevingen die tot voor kort nog grotendeels als onbekenden tegenover elkaar stonden, blijken de rechtssystemen van beide op elkaar te stoten. Bovendien doen zich veel situaties voor waarvoor door beide

geen oplossing kan worden aangedragen, omdat het probleem of de schaal waarop het probleem zich voordoet, volledig nieuw is. Sancties op overschrijding van gedragsnormen van wat wel en niet geoorloofd is, lopen niet van het ene systeem in het andere over.

Dikwijls heersen er talrijke misverstanden over dit nieuwe systeem van recht en omgangsvormen: verschillende opvattingen over koop/verkoop van land, gebruiks- en exploitatierechten, het systeem van schulden en hun vereffening. Dit levert in praktijk allerlei problemen op, alsmede begripsverwarring en vooral ook rechtsongelijkheid.

Omdat de mensen van zo'n tribale groep beschouwd worden als een lagere orde veroorlooft de dominante groep zich grotere vrijheden ten opzichte van hen. Overtredingen blijven trouwens toch vaak onopgemerkt. Ze vinden namelijk plaats in een nauwelijks gecontroleerd gebied. Het is ook goed te bedenken dat de meest vooruitgeschoven posten van de opdringende buitenwereld (pionierboeren, houtkappers, mijnbouwers etc.) niet tot de meest zachtaardige of rechtsgevoelige behoren. Vaak gaat het hier om *boom towns* die ontstaan rond een houtkapkamp, een pioniersnederzetting of een snel groeiende marktplaats. Deze plaatsen hebben een afwijkende demografische structuur (relatief veel jonge mannen) in vergelijking met 'normale' nederzettingen en de bestuurlijke organisatie van deze *boom towns* loopt dikwijls achter bij de ontwikkelingen. De mensen hebben het in hun eigen strijd om het bestaan al te moeizaam om zich aan de rand van de beschaving ook nog echt met de problemen van de tribale groepen bezig te houden. Deze laatste groepen zien ze als lastige bijkomstigheid, verbonden aan het gebied waarin ze werkzaam zijn. Dit 'eigen rechter' spelen, is nog geenszins een zaak van het verleden. Grensgebieden tussen verschillende bevolkingsgroepen worden nog steeds gekenmerkt door rechtsonzekerheid en door het recht van de sterkste. In de strijd om mineralen, hout, arbeidskracht, dieren, grondbezit en vrouwen, blijken ten opzichte van andere bevolkingsgroepen zowel in het verleden als in het heden, andere normen te gelden over wat geoorloofd is en wat niet.

Het meest algemeen vertrapte recht is dat van erkenning van territoriale rechten. Dikwijls zijn bepaalde gebieden als 'leeg' beschouwd of als staatsbezit terwijl er in feite, soms al vóór de totstandkoming van de staat zelf, groepen aanwezig waren die claims op zo'n stuk grond hadden. Maar in het grensgebied treft men gewoonlijk geen steunpunten aan van de dominante samenleving, gericht op handhaving van die rechtsorde.

### 7. *De resultaten van tribale ontwikkeling*

Meer nog dan andere gebieden binnen het veld van ontwikkelingsactiviteiten lijkt de geplande ontwikkeling van tribale groepen te kampen met de geringe mate van succes die de projecten op dit terrein bereiken. Er mislukken veel projecten of er worden negatieve effecten door de activiteiten opgeroepen, die leiden tot ongewenste gevolgen van de inmenging. Projectdorpen worden verlaten, voorzieningen niet benut, verwaarloosd, of zelfs vernietigd, soms krijgt het verzet tegen projecten een militant karakter.

Berucht zijn de voorbeelden waar de inmenging leidde tot situaties van apathie en anomie onder de bevolking, voorbeelden ook waar groepen hun levenskracht en de wens tot leven verloren of waar drankmisbruik en nieuwe ziekten de kracht in de gemeenschap ondermijnden. De vraag is of een dergelijke situatie aan specifieke of juist aan algemene oorzaken moet worden toegeschreven. In veel gevallen lijkt het te gaan om een aantal algemene kenmerken en tekorten waaraan zeer veel projecten blijken te lijden.

Het begrip 'succes' van ontwikkelingsprojecten en zijn tegenhanger zijn moeilijk te hanteren begrippen omdat ze altijd verwijzen naar een bepaald referentiekader. Dit kan het kader zijn van de planner, de beleidsmaker, en dan is succes geformuleerd in termen van het behalen van de doelen van het project. Maar 'succes' of 'falen' kan ook bekeken worden vanuit de visie van betrokken groepen. Hun referentiekader is meestal verschillend. Hun houding kan worden afgeleid uit hoe ze op de projecten en de geboden mogelijkheden (al dan niet onder dwang) gereageerd hebben. Headland (1985) bespreekt een aantal van dergelijke projecten onder de Agta van Noordoost-Luzon. Eder wijst op het moeizame karakter van de ontwikkelingspogingen onder de Batak van Palawan (1987). Carey (1976) en Endicott (1979) wijzen op mislukte projecten onder de Negrito's van Maleisië. En ook vanuit India, Indonesië en vele andere landen zijn voorbeelden te geven van slecht lopende of soms zelfs totaal mislukte ontwikkelingsprojecten ten behoeve van tribale groepen. Ter verklaring van de slechte resultaten wordt dikwijls de schuld geschoven op de betrokken groepen en dit vormt een duidelijk voorbeeld van 'put the blame on the innocent': ze zouden nog niet 'rijp' zijn voor ontwikkeling. De betrokken mensen zouden lui zijn en niet bereid tot grotere arbeidsinspanning. Te sterke gebondenheid aan tradities en angsten voor vernieuwingen zijn andere argumenten die in dit verband worden aangevoerd.

De gedachte dat dergelijke groepen op grond van hun eigen bewuste keuze wel eens af zouden willen zien van slecht geformuleerde plannen en projecten, wordt maar weinig aangetroffen. Het zou immers ook een ondergraving betekenen voor vele projecten en voor de denkbeelden van de planners.

Antropologen en andere mensen met veldervaring onder dergelijke groepen wijzen echter als oorzaken aan het 'onaangepaste' karakter van de projecten (onaangepast aan de wensen en mogelijkheden van de betrokken mensen) en de wijze van uitvoering, naast het top-down karakter van het planningsproces van tribale ontwikkeling. Meer specifieke redenen kunnen zijn de afwijzing van intensieve interactie met andere etnische groepen in de grotere nederzettingen, of de lage arbeidsopbrengsten van de sedentaire landbouw i.v.m. het jagen of verzamelen of de zwerflandbouw. Dikwijls is er ook een afwijzing van de opgelegde veranderingen in voedselpatronen, huisvestingsvormen, religie en gezagsverhoudingen. Ze wijzen op de lokale mensen als de 'rational and wise rejector' vanuit de culturele waarden en de context waarin de tribale groepen verkeren (Helleiner 1975). De 'successen' zoals die door antropologen beschreven zijn, verwijzen meestal naar het creatieve proces waarin bepaalde groepen hun vitaliteit en identiteit behouden, een zeker verlies aan cultuurgoed (of deculturatie) weten op te vangen door nieuwe elementen op te nemen. Kenmerkend voor deze successen is vrijwel zon-

der uitzondering de relatief gunstige context waarbinnen die projecten plaatsvinden (Fürer-Haimendorf 1982, Tonkinson 1974, Davis 1985).

*8. Ethische problemen en fundamentele rechten*

Veel meer dan bij andere groepen die betrokken zijn bij ontwikkelingsprocessen doen zich bij de tribale bevolkingsgroepen ethische problemen voor. Deze betreffen vooral de verhouding tussen rechten van tribale groepen op zelfbeschikking en de rechten/plichten van nationale staten op inmenging in de tribale context.

Al vele malen is getracht in internationaal verband gedragslijnen op te stellen voor de ontwikkeling van de groepen of richtlijnen vast te stellen die gerespecteerd zouden moeten worden bij de confrontatie van de groepen met de buitenwereld. Diverse landen erkennen in hun grondwet de speciale status van deze groepen, andere landen gaan zonder meer uit van de gelijke status van de groepen aan die van de rest van de bevolking. Hun positie verdient geen speciale aandacht in dergelijke gevallen.

In internationaal verband hebben de VN, ILO en de Wereld Raad van Kerken zich met deze zaken bezig gehouden. Conventies zijn opgesteld om aan de meest grove uitwassen van deze confrontaties een einde te maken (zie bv. Bennett 1980). Momenteel zijn er twee internationale juridische instrumenten van bijzonder belang voor de inheemse of tribale volken, te weten de *JLO Convention No. 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries* (1989) en de *Draft United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (Schulte-Tenckhoff 1993).

De ILO conventie is een herziening van een versie uit de jaren '50 die op sommige punten assimilatie als uitgangspunt had waarvoor het ook vanuit de wereld van de inheemse volken zelf sterk bekritiseerd is. De nieuwe conventie gaat vooral in op sociaal-economische aspecten en op het zeer fundamentele recht op territorium waarvan ook het communale, niet-individuele bezit aan de orde komt, dat in het verleden zo dikwijls een probleem is geweest bij de erkenning van rechten. Tot op heden hebben echter nog maar weinig landen deze conventie geratifiseerd.

De UN Declaratie heeft ook nog een lange en moeilijke weg te gaan voordat het de beoogde juridische status heeft. Maar, eenmaal goedgekeurd op het niveau van de General Assembly (nu beoogd voor 1995/1996), zal deze declaratie wel degelijk een belangrijk instrument kunnen zijn voor de rechten van inheemse volken in hun strijd om fundamentele rechten op grond en zelfbeschikking. Momenteel zijn de versies op het niveau van UN Working Group on Indigenous Populations gereed. De voorlopige declaratie voorziet in het recht van inheemse volken 'to own, develop, control and use their lands and territories including the total environment; their right to obtain restitution of, or compensation for traditional lands, territories and resources taken away from them; their right to the conservation, restitution and protection of their total environment; their right to the recognition, full ownership, control and protection of their cultural and intellectual property; and their right to follow self-determined development' (Schulte-Tenckhoff 1993: 5-6). In de loop van de bureaucratische weg die de declaratie, die in een aantal hoofdstukken is uitgewerkt, nog zal afleggen zullen zeker nog be-

langrijke wijzigingen worden opgenomen. Pas daarna zal de juridische strijd beginnen om de verwezenlijking van deze rechten.

Daarnaast is er een groot aantal particuliere organisaties dat zich het lot van deze volken aantrekt en streeft naar grotere vormen van zelfbeschikking op het gebied van bestuur, grondrechten e.d. Zij doen dit omdat deze volken meestal zelf niet beschikken over mogelijkheden om hun klachten te uiten of aan de wereld kenbaar te maken welke problemen er ontstaan in de confrontatie met de buitenwereld.

De tegenstellingen op dit gebied zijn enorm groot. Enerzijds zijn er mensen die menen dat inmenging totaal onwenselijk is; een politiek van absolute onthouding is de beste. Zoals er ook rechten zijn voor individuele mensen op zelfbeschikking, zo zouden ook volken zelfbeschikkingsrecht moeten hebben ongeacht de staat waarbinnen ze als gevolg van het internationale machtsspel in het verleden zijn terecht gekomen. Deze volken hebben aan dit spel meestal zelf geen deel gehad. Dit mondt uit in de vraag: waarom mogen ze niet blijven zoals ze zijn of zouden willen zijn en zou hun gebied niet als een enclave met speciale status beschouwd kunnen worden?

Anderzijds zijn er mensen die menen dat tribale groepen met hun traditionele levensstijl zo snel mogelijk geholpen moeten worden om de achterstand in te lopen. Alle andere strategieën leiden tot onnodige vertraging in dit onvermijdelijke proces van integratie. Daarom geen erkenning van rechten van deze groepen. Ze maken deel uit van moderne staten: dat is de politieke realiteit en tenzij men menselijke musea wil inrichten, dienen zij te integreren. Deze auteurs gaan hierbij dus uit van het onvermijdelijke karakter van de evolutie van menselijke samenlevingen. Het heeft geen zin te trachten kunstmatig overblijfselen uit het verleden in stand te houden.

Deze tegenstellingen doen zich bij vrijwel iedere tribale groep voor maar opvallend genoeg komt tegenwoordig de grootste druk om in deze situatie verbetering te brengen uit de westerse wereld en vanuit de steeds sterker wordende NGO's uit de betrokken landen.

Vanuit de professionele wereld van de antropologie is in de jaren '50 een richting ontstaan op initiatief van R. Heine-Geldern, gericht op het bestuderen en ondersteunen van bedreigde of zelfs uitstervende tribale culturen. Deze zogenaamde 'urgent anthropology'-richting had oorspronkelijk tot doel:

> 'to encourage international research concerned with the study of groups whose cultures and languages are threatened with change, disintegration or extinction and to assist them' (zie Schefold 1981: 8).

Met name in de jaren '70 en beginjaren '80 won deze richting aan belangstelling, werden er congressen georganiseerd en tijdschriften uitgegeven. Het hoogtepunt van deze richting lijkt inmiddels binnen de antropologie voorbij te zijn. Hiervoor in de plaats zijn organisaties ontstaan van 'concerned scholars' die zich richten op specifieke groepen of regio's of die zich verbinden met overkoepelende organisaties die zich inzetten voor tribale of bedreigde volkeren in het algemeen. Tot deze

organisaties behoren bijvoorbeeld Cultural Survival, Survival International en International Work Group for Indigenous Affairs. Meer recent is nog de discussie over de plaats van inheemse volken in het internationaal recht en verschijnen er studies over rechtspluralisme toegespitst op de relatie en conflicten tussen staatsrecht en inheems recht inclusief de fundamentele rechten van tribale volken (zie b.v. Morse & Woodman 1988).

Uiteraard spelen bovengenoemde punten niet altijd en overal in gelijke mate. In veel case-studies komen elementen ervan zeker terug en tezamen geven deze punten zo'n eigen karakter aan de vragen op het gebied van de ontwikkeling van tribale groepen.

## 1.5 Reactie-patronen van tribale groepen op de buitenwereld

In de antropologische literatuur zijn talrijke voorbeelden van studies over tribale groepen die als gevolg van toegenomen interacties met de buitenwereld onder spanning komen staan. Ook zijn er studies die ingaan op reacties van groepen die zich door interne of externe oorzaken in een degraderend milieu bevinden. Het gaat in laatste instantie om vragen van overleven of uitsterven (Laughlin & Brady 1978) maar in de meeste gevallen staan de processen centraal van aanpassen aan de nieuwe situaties vanuit de bestaande sociale, culturele en economische basis.

Tribale groepen reageren verschillend op deze omstandigheden die onderling natuurlijk ook een brede variatie vertonen. Veel studies bestaan uit gedetailleerde beschrijvingen van de actie- en reactieprocessen van de betrokken tribale groepen op die veranderende omstandigheden. Meer uitgebreide vergelijkende studies worden minder frequent aangetroffen. Het onderwerp van vergelijkende studies over cultuurcontact en verandering assimilatieprocessen heeft enkele decennia geleden een hoogtepunt gehad, vooral in Amerika, maar is daarna grotendeels verdwenen (zie bijv. Bohannan & Plog 1967). Momenteel zijn er meer specialistische studies op het gebied van incorporatieprocessen en staatsinvloeden naast de gedetailleerde studies van aparte tribale groepen die over het algemeen een langer tijdsbestek omvatten (zie bijvoorbeeld Eder 1987, Independent Commission 1987, Wu 1988).

In het verleden zijn er meerdere pogingen gedaan te komen tot een typologie van reactietypen of -processen van (tribale) groepen tijdens die contactsituaties.

Elkin (1951) heeft een dikwijls aangehaalde serie reactiefasen gegeven in de interactie tussen Aboriginals en Europeanen. Hij onderscheidde: uitbarsting, aanpassing (algemene en specifieke), intelligent parasitisme, belangenconflict, verpaupering en assimilatie. Andere typen die wel onderscheiden worden zijn: samenwerking, agressie en terugtrekking, naast assimilatie. Schoorl (1974) wijst in verband met deze fasen of typen ook op een typologie van Merton die vanuit een andere context tot een vijftal typen reacties: conformisme, vernieuwing, ritualisering, terugtrekking en rebellie (Merton 1968: 193-214).

Het probleem met deze typen reacties of processen is dat ze soms combinaties van termen hanteren voor gedragstypen die refereren aan bewust gedrag van de

betrokken mensen (rebellie/uitbarsting) maar soms ook verwijzen naar oordelen van externe waarnemers (parasitisme, conformisme). Ook verwijzen sommige typologieën naar variatie in gelijktijdig optredende processen terwijl andere een diachrone invalshoek hebben. Daarnaast lijkt een combinatie van de gegeven mogelijkheden zich in praktijk ook veelvuldig voor te doen. Selectieve overname van sommige cultuurelementen, terugtrekking of zelfs verzet, of rebellie tegen andere. Vergelijkbare problemen brengen Reynolds er toe de voorkeur te geven aan beschrijving boven analyse en niet te trachten de diversiteit van actie en reactie te reduceren tot 'simple patterns of behavior' omdat daarvoor de omstandigheden te divers zijn (Reynolds 1982).

Een ander probleem met betrekking tot de verscheidenheid in reactie is de diversiteit die zich voordoet binnen de betrokken groep. Niet alle leden reageren namelijk op dezelfde wijze op het binnendringen van deze externe invloeden. Deze intra-culturele diversiteit is niet alleen in het kader van veranderingsstudies van belang, maar ook in algemene studies van samenlevingen. Het blijkt echter een thema dat nog steeds onvoldoende aandacht krijgt omdat de nadruk ligt op de dominante of meest opvallende verschijnselen en afwijkingen ervan gezien worden als varianten daarvan. Dit doet echter geen recht aan de breedte van de variatie die mogelijk is (zie bijvoorbeeld Pelto & Pelto 1975).

In het kader van studie naar reactietypen op of gevolgen van het binnendringen van de buitenwereld lijkt het noodzakelijk om deze intra-culturele diversiteit die voorkomt uit ongelijke verwerking van de externe factoren door individuele leden of groepen van een tribale samenleving niet bij voorbaat uit te sluiten door slechts te letten op het dominante patroon.

Ik wil hier nu niet verder ingaan op de problemen bij het gebruik van deze typologieën van (re-)actie typen maar slechts de breedte van de variatie aangeven waarbinnen deze verschijselen passen die ook voor deze studie van belang is.

Veel kleine tribale samenlevingen betalen een prijs voor de toegenoemen contacten in de zin van verlies van identiteit, eigenwaarde en culturele eigenheid. Ze raken 'gedecultureerd' (Eder 1987). Berucht zijn de voorbeelden van groepen die onvoldoende fysieke en mentale weerstand hadden tegen de druk van buiten, waarbij de levenskracht letterlijk en figuurlijk verdween en die fysiek ten onder zijn gegaan. Dikwijls gaat dit proces in combinatie met vluchtgedrag, vermijding of terugtrekking (zie bijvoorbeeld Cowell's 'The tribe that hides for man', 1973). De mogelijkheden hiertoe zijn op den duur echter beperkt en bieden niet blijvend uitkomst. Dit geldt uiteraard nog het sterkst voor bewoners van relatief kleine eilanden maar ook bewoners van andere ecotypen lopen snel aan tegen de grenzen van dit vluchtgedrag. Dit proces van terugtrekking is vooral bekend van zeer veel nomadische tribale groepen waarbij mobiliteit altijd een integraal bestanddeel van hun levenswijze is geweest.

De leden van andere groepen blijken echter een afwijkende wijze van aanpassing te hebben. Ze ontwikkelen toenemende economische relaties met de opdringende buurgroepen zonder op sociaal cultureel gebied en met name qua identiteit in hen op te gaan.

Het zijn met name veel jagers- en verzamelaarssamenlevingen die niet langer in absoluut isolement worden bezien maar vanuit interactie met de omringende sedentaire boerenbevolking. In retrospect blijkt deze relatie in het verleden veelal bewust of onbewust onderbelicht te zijn geweest maar duidelijk is dat in de nieuwe situatie de jagers en verzamelaars economisch sterker dan voorheen op de boerenmaatschappij georiënteerd raken en hiervoor of hun ecosysteem intensiever moeten exploiteren (soms voor voorheen onbenutte produkten) of hun arbeid of diensten aan de boeren ter beschikking moeten stellen. Ook op lange termijn blijkt een dergelijke economische interactie bij een vercommercialiseerde jagers- en verzamelaarsactiviteit duurzaam te kunnen zijn. Fox (1969) introduceerde hiervoor de term 'commercial primitives' en wees op de economische rationaliteit van het bestaan als jager en verzamelaar.

Openlijke rebellie of verzet is er verspreid op vele plaatsen in de wereld geboden door tribale groepen in hun confrontatie met de buitenwereld. Gebrek aan interne organisatie, macht, wapens of andere middelen was in veel gevallen echter een belangrijke reden waarom die strijd niet lang gestreden werd of uiteindelijk toch verloren werd. Ook moeten deze groepen het vaak stellen zonder invloedrijke vertegenwoordigers of pleitbezorgers binnen de politieke kaders waarin ze vallen. Zeker tegen de geleidelijke penetratie in hun gebied of de overweldigende overrompeling van koloniale of nationale staatsinvloeden hebben dergelijke groepen weinig verzet kunnen bieden. In het recente verleden zijn er zo nu en dan wel successen geweest als het gaat om afzonderlijke projecten die hun gebied of levenswijze bedreigden. Tot de bekende uitzonderingen behoren bijvoorbeeld de Kalinga in hun strijd tegen het complex van dammen in de Chico rivier in de Filippijnen (Griffin 1988), de Chipko-movement in India tegen de vernietiging van de bossen en de strijd van de Kayapo-Indianen om behoud van het regenwoud in Brazilië. Maar ze vormen een uitzondering ten opzichte van de veel grotere aantallen waarbij er minder aandacht en succes behaald werden.

Ook op kleinere schaal en buiten de publiciteit boeken tribale groepen natuurlijk wel positieve resultaten. Maar de geschiedenis van veruit de meeste tribale volken staat vol van nederlagen in de strijd, die dikwijls zelfs nooit gestreden is, om behoud van hun eigen leefwereld en eigen identiteit.

In dit boek zal aandacht besteed worden aan de vormen van verzet die typerend zijn voor veel tribale groepen in hun confrontatie met de buitenwereld, en die Scott raak typeerde als *Weapons ofthe Weak* (1989). Het gaat hierbij om weinig spectaculaire acties van individuen en kleine groepen mensen die trachten te ontkomen aan de greep van de overheid of machtige groepen (grootgrondbezitters, handelaren e.d.) op hun leven. Er blijken vele verschillende vormen mogelijk te zijn voor deze relatief zwakke groepen om die druk van buiten gedeeltelijk te weerstaan en af te buigen. Overigens moet wel gewaakt worden voor overschatting van de kracht of het duurzame effect van deze verzetsvormen. Ze zouden ook gemakkelijk geromantiseerd kunnen worden. Maar het is ongetwijfeld de grote verdienste geweest van Scott om aandacht te vragen voor deze verschijnse-

len die ook de visie op de het gedrag van tribale groepen in Indonesië aanzienlijk verscherpt waarop in het laatste hoofdstuk zal worden teruggekomen.

De toekomst van vele tribale en andere minderheidsgroepen lijkt te liggen in integratie in de dominante samenleving via processen van assimilatie. Dat is tenminste het beleid dat in vrijwel alle landen is uitgeschreven. Deze processen nemen echter veel meer tijd dan veel auteurs verwacht hadden. Bovendien blijken groepen in sterke mate op de dominante cultuur geënt te kunnen raken zonder daarin volledig te worden opgenomen. Het gevoel van eigen identiteit en het vasthouden aan soms maar één of enkele cultuurelementen die vervolgens sterk gecultiveerd worden en een sterkere symboolfunktie krijgen kunnen voor de betrokken mensen, blijken een tegenwicht te bieden tegen de toenemende culturele erosie en integratie op veel andere maatschappelijke terreinen. Dit blijkt zelfs voldoende basis te zijn om zekere *revival* bewegingen te starten in verband met een eigen plaatsbepaling in dit proces van verandering.

## 1.6 Verschillende opties voor de toekomst of de ontwikkeling van tribale groepen

De Amerikaanse antropoloog John Bodley heeft in zijn boek *Victims of Progress* (1982) en in enkele artikelen (1977 en 1988) de verschillende benaderingen geschetst die overheden of organisaties kunnen volgen met betrekking tot de ontwikkeling en de toekomst van de tribale groepen. Tevens heeft hij aangegeven waar zijn eigen voorkeur naar uit gaat: autonome gebieden. De twee uiterste vormen in de opstelling ten opzichte van de tribale groepen zijn etnocide, de gedwongen modificatie van een cultuur door een dominante samenleving aan de ene kant en het handhaven van culturele autonomie voor een bepaalde groep mensen binnen hun oorspronkelijke territorium aan de andere kant. Vrijwel alle nationale staten met een tribale bevolking staan een beleid voor gericht op assimilatie en integratie van de tribale volken en van het onder overheidscontrole brengen van de gebieden en hun natuurlijke hulpbronnen. Wel verschillen staten in de wegen die ze willen volgen om dit doel te bereiken. Een belangrijk argument voor dit beleid is de vermeende onvermijdelijkheid van de loop van de geschiedenis. Onder verwijzing naar het verleden waarin al veel volkeren zijn versmolten of geassimileerd beschouwen politici en ook sommige antropologen het integratieproces als onvermijdelijk. Zwakke, of niet aan de tijd aangepaste samenlevingen zullen verdwijnen in de strijd om het bestaan. De bevestiging van deze conclusie op grond van de geschiedenis wordt gebruikt om eventuele andere mogelijkheden uit te sluiten. Het beleid zou erop gericht moeten zijn de tribale groepen hun achterstand zo snel mogelijk te laten inlopen. Andere strategieën leiden tot onnodige vertraging in dit onvermijdelijke proces van integratie. Daarom behoeven deze tribale groepen ook geen speciale rechten. De politieke realiteit is dat ze deel uitmaken van moderne staten, waarin ze dienen te integreren. Het kunstmatig in stand houden van overblijfselen uit het verleden is zinloos en leidt slechts tot tijdverlies.

Ook binnen de wereld van de antropologen vindt deze houding ondersteuning. Als 'vals romanticisme', 'nostalgische gevoelens over verdwijnende primitieven', 'onrelatistisch hobbyisme' en 'instelling van menselijke musea voor antropologen' worden de pogingen beschreven om de 'logische gang van de geschiedenis' te keren of bij te sturen (Van Baal 1939, 1972, Mead 1970). In sommige gevallen richten de bezwaren zich rechtstreeks tot een deel van de antropologie-beoefenaren: 'The anti-change anthropologist would at the expense of human life and psychological well-being, preserve reified culture for his children to study' (Merrifield geciteerd in Hvalkof & Aaby 1981: 173). In het middengebied tussen het totale isolement en voortgezette autonomie van de tribale groepen enerzijds en assimilatie gedefinieerd als het proces dat eindigt in het opgaan van een groep in de dominante samenleving anderzijds zijn verschillende tussenposities denkbaar die alle uitgaan van een bepaalde mate van integratie. Deze integratie kan zich beperken tot bepaalde deelgebieden van het maatschappelijk leven. De auteurs verschillen echter sterk in de mate waarin ze de integratie accepteren en de wijze waarop dat zou gebeuren.

Bodley (1982) onderscheidt drie basisoriëntaties in de visies op de tribale samenlevingen, die ik hier alleen kort wil aangeven en waarop ik later nog zal terugkomen.

1. *De primitivistisch-protectionistische houding* combineert natuurbescherming met een primitivistisch-antropologisch perspectief. Deze gaat uit van instelling van beschermde natuurlijke ecosystemen met daarin de traditionele bevolking. De International Union for Conservation of Nature (IUCN) heeft op diverse congressen een dergelijke positie ingenomen en heeft zelfs een speciale categorie 'protected anthropological areas' in haar classificatie van beschermde gebieden opgenomen[3] (McNeely & Miller 1984). De basisveronderstelling is dat primitieve culturen een superieure aanpassing zijn aan de omgeving en dat natuurbescherming en handhaving van traditionele culturen goed samengaan. Ontwikkelingsprojecten in dergelijke gebieden dienen daarom te worden tegen gehouden.

2. *De liberaal-politieke houding* is kenmerkend voor veel internationale organisaties werkzaam op het gebied van tribale volken. Ze zijn gericht op verwerving van rechten door deze volken op zelfbeschikking en internationale erkenning van hun fundamentele rechten, via druk op overheden en internationale organisaties. Het cruciale element uit deze strijd is wel de erkenning van hun territoriale rechten. Voorbeelden van deze groepen zijn Survival International (SI) en International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA). Daarnaast ontstaan er op nationaal en lokaal niveau steeds meer organisaties die zich gericht inzetten voor één of

[3] Volgens de officiële omschrijving gaat het bij 'anthropological reserves' om 'areas in which societies are allowed to live in harmony with the environment, undisturbed by modern technology' (McNeely & Miller 1984).

meerdere tribale groepen binnen een land of regio in hun strijd voor vrijwaring van onderdrukking en voor bevordering van politieke mobilisatie.

3. *De conservatief-humanitaire houding* gaat er vanuit dat vooruitgang en integratie onvermijdelijk of zelfs wenselijk zijn maar dat het proces dat daartoe leidt met zo min mogelijk schade en schokken dient te geschieden. Het doel is de verandering van gesloten tribale groepen in succesvolle etnische minderheden met gevoel voor zelfrespect en eigenwaarde. Voorstanders van deze benadering verzetten zich dus niet tegen kleinschalige ontwikkelingsprojecten maar zullen trachten de negatieve kanten van de ingrepen zoveel mogelijk te beperken. Veel missie- en zendingsgenootschappen hebben zich deze houding eigen gemaakt en proberen via hun eigen werk een soort bufferfunktie te vervullen tussen de tribale groepen en de buitenwereld waarvan ze uiteraard ook zelf deel uitmaken.

Op het niveau van de nationale staten en internationale organisaties neigt men steeds meer naar een conservatief-humanitaire houding. Dit komt dan dikwijls in plaats van een houding van onverschilligheid of een absoluut gebrek aan beleid waardoor de maatschappelijke krachten vrij spel hadden. Door deze houding en vooral door de gevolgen ervan voor de tribale groepen, hebben nationale regeringen en ook de internationale organisaties in de loop der jaren veel kritiek gekregen. Eén van deze organisaties is bijvoorbeeld de Wereldbank. Als donororganisatie was en is deze bank nauw betrokken bij veel projecten in ontwikkelingslanden die worden uitgevoerd in gebieden die van oudsher toebehoren aan tribale groepen. Gedurende lange tijd hebben tribale groepen bij de afwegingen rond deze projecten maar ook bij de feitelijke planning en uitvoering een zeer geringe rol gespeeld. Het was de 'myth of the vast emptiness' met betrekking tot de gebieden die zij bewonen en die Smith (1982) voor het Amazone-gebied heeft beschreven, die hen buiten spel zette. De gevolgen van dit beleid bij de aanleg van grote wegenprojecten, stuwdammen en plantage-aanleg bleven echter niet onopgemerkt. Vanuit vele landen kwam er kritiek en werd er aangedrongen op bijstelling van het beleid.

Uiteindelijk heeft de Wereldbank in 1982 een document opgesteld over de relatie tussen tribale volken en economische ontwikkeling. Hierin werd gesteld dat inheemse volken dikwijls te lijden hadden onder ontwikkelingsprojecten die waren opgezet voor andere groepen. De bank zou in haar beleid de belangen van deze volken moeten veilig stellen. Projecten zouden ook niet gefinancieerd mogen worden tenzij het uiterste gedaan was om de vrijwillige, bewuste en volledige toestemming van de betrokken groep(en) was verkregen (World Bank 1982).

Critici van de Wereldbank wijzen in de eerste plaats op de soms tegenstrijdige uitspraken in de uitgangspunten omdat er uiteindelijk toch mogelijkheden blijven om tegen de wensen van de tribale groepen in ontwikkelingsprojecten uit te voeren in het belang van nationale staten. Bovendien is niet echt duidelijk wat er met de 'uiterste pogingen' om de medewerking te krijgen in praktijk bedoeld wordt. Daarnaast is na een aantal jaren gebleken dat ondanks deze soms verbeterde hoewel soms nog dubbelzinnige uitgangspunten, het beleid van de bank nog

veel te wensen overliet. De betrokkenheid van de bank bij grote stuwdamprojecten als die in India in de Narmada Rivier en in de Filippijnen in de Chico Vallei en de financiering van het transmigratie-programma in Indonesië zijn niet echt veranderd onder invloed van het genoemde beleidsdocument[4] (Independent Commission 1987, Bodley n.d.).

Eén van de aanbevelingen die in de kritieken op het beleid van staten en internationale organisaties dikwijls gegeven wordt, is de grotere betrokkenheid van de tribale groepen niet alleen als passieve ontvangers van extern vastgestelde hulpprogramma's maar als (mede-)beslissers en uitvoerders van deze programma's. Zonder te vervallen tot een oproep van absolute onthouding of afzijdigheid, vragen deze critici om meer zeggenschap die zich dan tevens over de inzet en het gebruik van de natuurlijke hulpbronnen in het gebied van deze groepen uitstrekt. Smith (1982) heeft een aantal uitgangspunten gegeven voor wat hij noemt de autonome ontwikkeling van inheemse volken. Hij heeft deze geformuleerd in de vorm van een aantal vragen. In de eerste plaats de vraag of een gemeenschap de beheersing of de zeggenschap heeft over de conceptualisering, de planning en de uitvoering van hun ontwikkeling? Van belang is verder of de gemeenschap het beheer uitoefent over het eigen territorium en over de daarin aanwezige hulpbronnen en of het ontwikkelingsprogramma de economische zelfstandigheid van de groep ondersteunt. Tenslotte stelt hij de vraag of het ontwikkelingsproces het gevoel van historische identiteit en culturele waardigheid onder de leden van zo'n samenleving versterkt (Smith 1982: 84-91). In een latere publicatie neemt Davis deze gedachte op bij de bespreking van een aantal case studies van wat hij noemt 'ethno-development'. Hij wijst op verschillende projecten in de wereld waarbij lokale groepen erin geslaagd zijn een alternatief te ontwikkelen in samenspraak met de omringende buitenwereld om zelfstandig hun weg te vinden in een veranderende en moderniserende wereld maar zonder al die negatieve gevolgen die dit incorporatieproces van tribale groepen gedurende zo'n lange periode in de geschiedenis hebben gekenmerkt (Davis 1985, MacChapin 1985).

## 1.7 Planners en uitvoerders als participerende buitenstaanders

In aansluiting op de beleidsalternatieven wil ik hier een probleem aansnijden van meer methodologische aard. Dit betreft de plaats en rol die bestuurders, missionarissen en andere buitenstaanders hebben in een tribale samenleving en hoe die bestudeerd zou moeten worden. Sinds de oproep van Malinowski 'to grasp the native's point of view' (1922) is er van tijd tot tijd aandacht geweest voor het onderscheid en de verhouding tussen wat wel het participanten en onderzoekers

[4] In september 1991 heeft de Wereld Bank een Operational Directive uitgevaardigd voor ontwikkelingsplannen met betrekking tot inheemse volken. Deze Operational Directive (no. 4.20) als onderdeel van het WB Operational Manual biedt nadere en scherpere gedragsregels over hoe te handelen bij deze plannen. Het legt aan uitvoerders een grotere verantwoordelijkheid op voor anticipatie, lange termijn planning en een grotere gevoeligheid voor culturele aspecten (World Bank 1991).

model wordt genoemd. Er zijn inmiddels nieuwe onderscheidingen aangebracht en het begrippenapparaat is aanzienlijk uitgebreid.

In feite al ver voor de Eerste Wereld Oorlog is er in de meeste samenlevingen, waar de traditionele antropologie zich mee bezig hield, nog een andere ongenode gast binnengedrongen. De missionaris, de handelaar, de gelukzoeker en in toenemende mate ook de bestuurder zijn overal deel gaan uitmaken van lokale gemeenschappen. Ze waren de voorbodes van dikwijls ingrijpende veranderingsprocessen. De druk van buiten op deze volken is voortdurend sterker geworden.

In veel studies is dikwijls opzettelijk getracht deze invloed te kleineren. Soms was de antropoloog op zoek naar een gemeenschap waar deze externe beïnvloeding nog zo klein mogelijk was. De bemoeienis van dit uitheemse deel van de samenleving, waarvan vooral de traditionele aspecten de belangstelling kregen, werd als een verstorend element gezien. De directe of indirecte invloed van dit actieve ingrijpen is vaak onderbelicht gebleven: het ging om de harde, traditionele kern waar slechts een schil van moderniteit omheen zou zijn gekomen. Dat daardoor vaak een vertekend beeld is ontstaan van de traditionele samenlevingen spreekt haast vanzelf en wordt ook algemeen erkend. Malinowski zelf heeft het gebrek aan belangstelling voor deze vreemde beïnvloeding op de inheemse cultuur de grootste fout genoemd die hij in zijn veldwerk heeft gemaakt (1935: 481).

Inmiddels is de invloed van buiten zo groot geworden dat deze een integraal deel van het contemporaine onderzoek moet zijn. Bovendien is de aard van de externe druk sterk veranderd. In een discussie over het verwerken van externe invloeden binnen de Indonesische culturen merkt De Josselin de Jong terecht op dat tegenwoordig veel van die externe invloeden meer het karakter hebben gekregen van maatregelen die eenvoudigweg worden opgelegd met slechts een geringe speelruimte voor interne reactie- en verwerkingspatronen. Binnen de studie van inheemse culturen in Indonesië vormt dit nog steeds een verwaarloosd element (De Josselin de Jong 1984: 256).

Nauw verbonden met deze beïnvloeding en in feite hieraan voorafgaand zijn de visies van bestuurders op lokale samenlevingen en tevens hun visies op de toekomst van deze maatschappijen. Hierbij is het de vraag wat nu de verhouding is tussen de opvattingen van de bestuurder en de onderzoeker. Is de bestuurder, de missionaris of de handelaar in feite lid van de gemeenschap (of behoort hij hooguit tot een bijzondere categorie participanten) of is zijn positie een wezenlijk verschillende die meer overeenkomst vertoont met die van de onderzoeker als buitenstaander?

Ik meen dat de bestuurder een bijzondere positie inneemt in de lokale gemeenschap, zeker indien hij uit een etnisch vreemde omgeving afkomstig is. Dit is nog steeds het geval bij de meeste tribale samenlevingen en was uiteraard ook regel in de koloniale tijd. Zijn visie op de lokale gemeenschap is in de eerste plaats die van een buitenstaander, vergelijkbaar met die van een antropoloog. Maar hij heeft bovendien als bestuurder ook een ideaalbeeld voor ogen voor de betrokken samenleving; een ideaal, meestal geformuleerd in termen van de dominante maatschappij, dat dient als basis van zijn bestuurlijk handelen.

Bestuurders doen waarnemingen als buitenstaanders over het feitelijke gedrag van de participanten en in die hoedanigheid hebben vele onder hen (bestuurders, missionarissen en zendelingen) zich goede onderzoekers getoond. De antropologie dankt schatten aan etnografisch materiaal aan hen, dikwijls vermengd met onverbloemde waardeoordelen over de waargenomen mensen en verschijnselen. Behalve de onverbloemde waardeoordelen zijn er ook andere, minder expliciete kenmerken van deze bronnen die voor het gebruik ervan binnen onderzoek de aandacht vragen. Hieronder vallen mogelijke vertekeningen als gevolg van de positie of de gevolgde werkwijze van de bestuurder/missionaris. Daarnaast werden de waarnemingen soms beschreven vanuit een bepaalde optiek of met een bepaald oogmerk waarbij doelbewust zaken genegeerd of overschat zijn. Dit maakt de bronnen niet per definitie waardeloos maar deze punten verdienen kritische aandacht bij gebruik in onderzoek. Indien, zoals hier getracht wordt, ook deze bestuurders zelf in het onderzoek te betrekken, dan vormen hun observaties, notities en verslagen een belangrijke bron van informatie voor het achterhalen van de denk- en leefwereld van deze buitenstaanders.

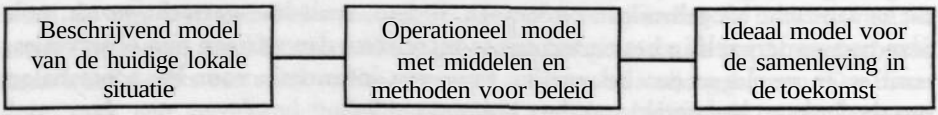
Hoewel zo'n bestuurder (waartoe ik me hier zal beperken) tot op zekere hoogte ook zeker onderzoeker kan zijn, verschilt de positie van hem met die van van de zuivere onderzoeker omdat hij als bestuurder de taak heeft de samenleving te veranderen volgens de hem opgedragen lijnen. Besturen in de tribale context is bijna per definitie gelijk aan het ontwerpen en uitvoeren van ingrepen. Zeker de laatste decennia is besturen in veel gebieden expliciet gericht op verandering en ontwikkeling.

Het ideaalbeeld dat de bestuurder voor ogen staat verschilt van het ideaalbeeld (ideaalmodel, normatieve model) van de participant. Voor de bestuurder is het een blauwdruk voor de toekomst, een basis voor zijn bestuurlijke actieplan. Het ideaalbeeld voor de participanten is zeker niet altijd de leidraad voor het dagelijks bestaan. In praktijk refereert het laatste aan normen die vrij ver afstaan van de werkelijkheid. Afwijking ervan kan standaardgedrag en ook geaccepteerd gedrag geworden zijn zonder dat de maatschappij hierdoor ontregeld raakt. Voor een bestuurder is het zaak te blijven streven naar dit ideaal. Slagen als bestuurder hangt met name af van de mate waarin hij het ideaalbeeld kan bereiken met gebruikmaking van redelijke middelen en binnen een redelijk tijdsbestek. De positie van bestuurder verschilt van die van de antropoloog vooral omdat het streven naar een ideaalmodel en het daarop gebaseerde actieplan bij de antropoloog, als onderzoeker tenminste, ontbreekt. In praktijk bepalen vele antropologen hun standpunt in deze kwestie door het in hun werk naar voren brengen van de wensen en idealen van de participanten waarmee bestuurders meer dan voorheen rekening zouden kunnen of moeten houden. Als zodanig vervullen vele onderzoekers een soort brugfunctie tussen planners en de bestudeerde gemeenschap. Maar ook het omgekeerde komt voor: antropologen die hun kennis juist aanwenden voor het aangeven van de weg om de samenleving om te vormen naar het model van bestuurders.

Het beschrijvende model is voor bestuurders geen doel in zichzelf zoals dit het voor de antropoloog in eerste instantie wel is. Voor een bestuurder is het slechts

een startpunt op weg naar zijn uiteindelijke doel. Verwaarlozing van inzicht in de bestaande situatie leidt helaas maar al te vaak tot keuze van verkeerde middelen om een extern gedefinieerd doel te bereiken. Het teleurstellende verloop van veel ontwikkelingsprojecten kan voor een groot gedeelte worden toegeschreven aan gebrek aan inzicht in de bestaande situatie en de daarop gebaseerde keuze voor bestuurlijke middelen om de verandering tot stand te brengen. Veel bestuurders zijn meer gefixeerd op de toekomst dan op de tegenwoordige situatie van de samenleving die zij onvoldoende leren kennen. Dit leidt tot een ontoereikend operationeel model.

Schematisch voorgesteld valt de visie van de participerende buitenstaander uiteen in een drietal delen die onderling nauw samenhangen:




In de praktijk blijkt dat in het materiaal waaruit de verschillende elementen van deze visie gehaald zouden moeten blijken (documenten, beleidsnota's en evaluaties), dat de opvattingen van wat beschrijvend en wat ideaal is nauw met elkaar samen te hangen. Men interpreteert de huidige situatie dikwijls al in termen van het ideaal, hoewel het hier in principe om andere zaken gaat. Maar toch meen ik dat het juist is hierin een analytisch onderscheid aan te brengen. Het operationele model zit in principe tussen beschrijvende en ideale model in en biedt de speelruimte voor invulling van bestuurlijke vrijheden.[5]

Tot nu toe is vooral gesproken over de lokale bestuurder die in een lokale gemeenschap zijn invloed doet gelden. Maar hetzelfde geldt natuurlijk voor de bestuurlijke niveaus boven hem, provinciaal en nationaal. Overheidsinstanties zijn op vergelijkbare wijze te beschouwen als andere groepen actoren of participanten al vereisen ze een geheel eigen onderzoeksopzet. Het zijn ook belangengroepen die macht en middelen inzetten voor het bereiken van hun doelen. Het zijn niet automatisch de behartigers van het algemeen belang en hun visies en acties laten zich bestuderen zoals de visies van *peasants* of geïsoleerde tribale groepen. Er is geen echt verschil tussen beide vanuit een antropologisch gezichtspunt, noch is het minder interessant noch minder relevant. Het tegendeel blijkt eerder het geval.

Door het tonen van zo weinig belangstelling in percepties en acties van (de mensen in) lokale en regionale overheden hebben veel antropologen de betekenis van hun eigen werk voor dit beleid gereduceerd. De kloof tussen de uitgebreid bestudeerde wereld van de tribale of *peasant*-samenlevingen en de nauwelijks bestudeerde overheidsinstellingen heeft er toe geleid dat aanbevelingen en conclusies

---

[5] Zie Persoon 1987 voor een verder uitwerking.

dikwijls vaag en idealistisch zijn en bovendien niet gepresenteerd worden in een vorm waarmee de beleidsvoorbereiders en -uitvoerders concreet uit de voeten kunnen (Hinshaw 1980: 513).

Niet zelden komt in antropologische studies de overheid naar voren als een externe kracht die, met weinig respect en begrip voor de lokale situatie, plannen tracht te implementeren. De 'overheid' is echter zelden een intern coherente macht, zoals ook de lokale gemeenschap zelden ongedifferentieerd is qua houding, visie en gedrag. Collectieve actoren zoals de overheid zijn in praktijk meervoudig. De elementen ervan hebben visies die onderling tegenstrijdig kunnen zijn, ze hebben hun eigen opvattingen, normen en min of meer geaccepteerde afwijkingen van die normen. Zelden hebben ze een consistent beeld over een onderwerp en hierop aangepast beleid en aansluitende acties. Overheden bestaan uit diverse departementen, onderverdeeld in talrijke secties die ieder een gedeeltelijk eigen cultuur ontwikkeld hebben met eigen normen en gedragscodes over wat kan en mag en wat goed of slecht is en bij de bepaling daarvan spelen contextuele factoren een grote rol.

Vooral bij gebrek aan coördinatie binnen de bureaucratie staan diensten of departementen soms als belangengroepen tegenover elkaar die met allerlei middelen hun gelijk of hun eigen doelen trachten te bereiken. Op nationaal niveau blijken visies en opvattingen in zowel beschrijvende als planvormende sfeer vaak uit interne beleidsstukken, nota's, toelichtingen op begrotingen en rapporten, die aangevuld met gesprekken een goed beeld opleveren van de gedachtenwereld van zo'n afdeling en zeker van de leiding ervan. In de lokale situatie is deze meervoudige overheid vertegenwoordigd in één of enkele personen, die bij gebrek aan concrete richtlijnen voor zijn gedrag, die opdrachten interpreteert en aanpast aan de lokale situatie en, via vele mondelinge en schriftelijke tussenstappen dit meervoudige beleid dient uit te voeren.

Omdat voor een goed begrip van de lokale situatie bij veel tribale groepen in Indonesië deze externe bemoeienis van zoveel belang is, besteed ik ruimschoots aandacht aan de overheid. Ik wil dit doen vanuit de gedachte dat dit beleid ontwikkeld wordt op centraal niveau waar ook de doelen en de beschikbare middelen voor de uitvoering worden vastgesteld. Ik wil dit beeld geven op basis van een 'emic' visie van de overheid zoals zij zichzelf definieert in haar eigen termen met omschreven doelen en toekomstbeelden. Via talrijke schakelingen komen, met vertraging en vervormingen, doelen, plannen en middelen uiteindelijk terecht op het lokale niveau waar ambtenaren, via de tussenkaders aangepaste nationale richtlijnen, doelen en middelen, moeten omzetten in praktijk (zie b.v. Nas, Schoorl & Galjart 1989).

Na deze uiteenzetting van enkele theoretische begrippen en aspecten van tribale ontwikkelingen wil ik aan het eind van dit hoofdstuk meer specifiek ingaan op de wordingsgeschiedenis en de uitvoering van dit onderzoek.

## 1.8 Opzet en uitvoering van het onderzoek

De oorspronkelijke vraagstelling van het onderzoek was gericht op ontwikkelings- en veranderingsprocessen op Siberut. Het onderzoek zou hiermee voortbouwen op de ervaring opgedaan op Siberut tijdens een eerdere periode. In die periode was al duidelijk geworden dat de situatie op dit eiland zich niet goed liet begrijpen zonder verwijzing naar het beleid van de overheid voor de tribale groepen dat op centraal niveau werd geformuleerd. Vanuit die centrale overheidsdoelstellingen zou gekeken worden naar de uitvoering van dit beleid door regionale en lokale overheidsinstanties op Siberut en naar de manier waarop de lokale bevolking op deze inventies reageerde.

Ten tijde van de definitieve formulering van de vraagstelling werd er van verschillende kanten op aangedrongen een vergelijkend perspectief in het onderzoek aan te brengen door de aandacht niet uitsluitend op de bevolking van Siberut te richten maar ook enkele andere groepen in het onderzoek te betrekken. De situatie op dit eiland was in meerdere opzichten niet uniek. De eilandbewoners maakten deel uit van de tribale bevolking van Indonesië die in totaal meer dan 1,5 miljoen mensen, verspreid over tientallen verschillende tribale groepen[6] omvatte. Na overleg met diverse mensen werd besloten om het veldonderzoek tot drie groepen te beperken. Meer groepen in het onderzoek betrekken zou tot te beperkt veldwerk leiden en bovendien zou het streven naar representativiteit ook maar in beperkte mate hiermee gediend zijn.

Naast de keuze voor Siberut werd besloten ook de Kubu en de Baduy in het onderzoek te betrekken. De keuze voor de Kubu werd genomen op grond van enkele korte bezoeken aan deze groep in het kader van evaluatie-missies van ontwikkelingsprojecten. Ten tijde van die beslissing bestond er nauwelijks enig recent antropologisch werk over dit volk, dat voor de Tweede Wereld Oorlog juist sterk in de belangstelling had gestaan. Bovendien vertegenwoordigden de Kubu een traditie van jagers en verzamelaars waarover in de context van Indonesië relatief weinig geschreven werd en die zeker voor ontwikkelingsactiviteiten voor speciale problemen zorgt.

De keuze voor de Baduy als derde groep is vooral genomen na overleg met Indonesische overheidsinstanties. Ten tijde van het onderzoek was er op hoog niveau volop overleg gaande over de positie van de Baduy en mogelijk zou dit ook nog gevolgen hebben voor de houding ten opzichte van andere tribale groepen.

Ten aanzien van het centrale Indonesische beleid speelt het punt van representativiteit nauwelijks een rol omdat dit een uniform beleid is dat weinig rekening houdt met culturele verschillen en gevestigde tradities. Slechts op regionaal en lokaal niveau bestaan die verschillen in beleid en vooral beleidsuitvoering wel

---

[6] Het aantal onderscheiden tribale groepen in Indonesië laat zich niet eenduidig vaststellen. In nationale beleidsstukken varieert het aantal tussen de 80 en 125 terwijl op provincieel niveau soms een veel meer uitgewerkte onderverdeling plaatsvindt. Zo wordt het aantal tribale groepen in Irian Jaya alleen al soms op 250 gesteld (Departemen Sosial 1990).

maar op dat niveau vervalt het streven naar representativiteit door de enorme variatie van lokale omstandigheden tot een weinig zinvolle activiteit.

De keuze van de onderzochte groepen is beperkt tot West-Indonesië. Deze beperking is voortgekomen uit de voorgeschiedenis van het onderzoek en tal van praktische beperkingen op het gebied van onderzoekstoestemming en -ondersteuning en de beschikbare hoeveelheid tijd en financiële middelen. Een consequentie van de beperking tot West-Indonesië was dat de situatie in andere gebieden in Indonesië slechts vanuit de literatuur bestudeerd kon worden. Verzet zoals zich dat in Oost-Indonesië en met name in Irian Jaya en in Oost-Timor voordoet is niet zozeer gericht tegen de geplande of niet-geplande interventies gericht op ontwikkeling wat het hoofdthema is van deze studie. Het verzet dat in die gebieden een militant karakter heeft richt zich veeleer op politieke zelfbeschikking en onafhankelijkheid, zaken die elders in Indonesië onder tribale groepen nauwelijks een rol spelen. Reactie-typen die veel algemener worden aangetroffen onder tribale groepen in Indonesië zijn vluchtgedrag, lijdelijk verzet of geveinsde acceptatie van vreemde invloeden en omvorming ervan naar eigen behoeften en mogelijkheden. In dat opzicht vertonen de hier bestudeerde groepen een scala aan reacties dat zich goed leent voor intra- en interculturele vergelijking.

De vraagstelling van het onderzoek impliceerde dat er gebruik zou moeten worden gemaakt van verschillende methoden van onderzoek. Naast de etnografische en antropologische literatuur over de drie groepen, inclusief een hoeveelheid archiefmateriaal uit de koloniale tijd, vormden de beleidsrapporten en de departementale onderzoeksrapporten een belangrijke bron van informatie. Het hoofdbestanddeel van het onderzoek bestond echter uit het veldwerk onder de drie geselecteerde groepen met een combinatie van veldwerkmethoden, interview- en observatietechnieken. De directe verslaggeving heeft zowel op papier plaatsgevonden als met behulp van een cassette-recorder en foto's en dia's.

Het veldwerk omvatte herhaalde bezoeken aan diverse departementen die zich op centraal niveau met de tribale groepen bezighouden. In combinatie met analyses van officiële bronnen (beleidsnota's, rapporten, wetten of bestuurlijke maatregelen) werden gesprekken gehouden met vertegenwoordigers van die departementen. Dergelijke gesprekken hebben over meerdere jaren kunnen plaats vinden dankzij regelmatige bezoeken aan Jakarta. Deze procedure werd op provinciaal, districts- (*kabupaten-*), en subdistricts- (*kecamatan-)*niveau herhaald. Hierbij kwamen dan ook de lokale aanpassing van de plannen ter sprake alsmede de behaalde resultaten c.q. het uitblijven daarvan. Informatief bleken de berichten en beschouwingen in de nationale en lokale pers over de tribale groepen die over een lange periode verzameld zijn en dikwijls een interessante aanvulling geven op de officiële nota's.

Op grond van de schriftelijke en mondelinge informatie probeerde ik me vervolgens een beeld te vormen van de situatie in het veld. Bij alle drie de groepen is een korte verkenning uitgevoerd ter aanvulling van informatie die ik in eerdere fasen al had verkregen. Besloten was om in geen van de drie gevallen een 'klassieke' dorpsstudie te doen naar veranderingsprocessen maar juist om de variatiebreedte in reacties en aanpassingen onder de betrokken tribale groep in kaart te

brengen. Uit het vooronderzoek was immers al gebleken dat er geen sprake was van uniforme reactie-patronen en dat, met uitzondering van de Baduy, juist de grote verscheidenheid aan reacties zo opvallend was. Tijdens het veldwerk zou getracht worden die intra-culturele verschillen in omgang met een opdringende buitenwereld zo goed mogelijk te beschrijven. Als geheel heeft de studie vooral een descriptief en verkennend karakter in een poging een fase in de geschiedenis van de tribale groepen te beschrijven en te verklaren.

Uit de voorbereidende fase op het veldwerk kwamen verschillende onderzoeksthema's en belangrijke gebeurtenissen uit de recente geschiedenis van de tribale groepen naar voren. Dit gold natuurlijk in de eerste plaats de feitelijke uitvoering van ontwikkelingsprogramma's in de lokale context: het oprichten van dorpen, de gedwongen sedentarisatie, de pogingen tot bekering en de talloze innovaties op het gebied van landbouw, onderwijs en 'civilizatie' zoals het officieel heet. Bovendien stonden in de overheidsrapporten ook aanzetten tot verklaring van bepaalde verschijnselen en van reacties op de aangeboden vernieuwingen. Een ander belangrijk aspect van bestudering van deze literatuur was het identificeren van specifieke lacunes in de kennis over betrokken groepen. Er bestond namelijk een grote ongelijkheid in de hoeveelheid beschikbare recente literatuur bij aanvang van het onderzoek. Deze literatuur was uiteraard van belang als referentiepunt voor eventuele veranderingsprocessen.

Over de bewoners van Siberut was veel gedetailleerde kennis aanwezig vooral wat betreft de traditionele situatie. Over de Kubu was nauwelijks recente literatuur beschikbaar. De moderne antropologie leek de belangstelling voor dit volk grotendeels verloren te hebben. Vandaar dat als achtergrond voor het veldwerk onder de Kubu vooral gebruikt gemaakt moest worden van materiaal van voor de Tweede Wereldoorlog. Over de Baduy bestond weer wel veel literatuur en opvallend genoeg ook veel van Indonesische herkomst, maar wederom was de belangstelling sterk gericht op de traditionele cultuur en relatief weinig gebaseerd op primaire onderzoeksgegevens.

Ten aanzien van de Indonesische beleidsdocumenten was de situatie opvallend gelijk: voor alle drie groepen bestond een aantal planningsdocumenten als leidraad voor implementatie van ontwikkelingsactiviteiten. Soms waren deze afkomstig vanuit Jakarta maar dikwijls ook waren provinciale afdelingen van departementen belast met de samenstelling ervan. Deze laatste ademden de sfeer van de provinciale bureaucratie waaruit ze waren voorgekomen.

Ondanks de ongelijkheden in duur en aard van het veldwerk en in de beschikbare hoeveelheid antropologische literatuur, is in deze studie toch gekozen voor een min of meer gelijke presentatie van de drie groepen ten aanzien van hun reactie op de buitenwereld in plaats van een gedetailleerde bespreking van Siberut en een meer oppervlakkige behandeling van de andere twee groepen.

Een andere ongelijkheid met betrekking tot het veldwerk is gelegen in de positie van mij als onderzoeker bij de drie tribale groepen. Op Siberut kwam ik na enige jaren terug, weliswaar in een andere hoedanigheid maar de oude vriendschapsrelaties bleken nog te bestaan. Vanuit die basis was het relatief eenvoudig

opnieuw een plaats in de samenleving te verwerven die me in staat stelde het onderzoek te verrichten.

Een dergelijke positie had ik bij de Kubu niet. Weliswaar had ik aan enkele Kubu groepen reeds eerder een bezoek gebracht maar hechte relaties waren er in die tijd niet ontstaan. Bovendien waren enkele van de bezochte groepen uit elkaar gevallen en waren er nieuwe leden bijgekomen. Veldwerk onder de Kubu vereiste ook een grote mate van mobiliteit en waren er verschillende gelegenheden waarbij, onder verwijzing naar de angst van de Kubu vrouwen, de aanwezigheid van een vreemde onderzoeker voor langere tijd niet op prijs gesteld werd. Wel namen in dergelijke gevallen de Kubu de verantwoordelijkheid op zich me naar een andere groep te begeleiden.

Veldwerk onder de Baduy was eigenlijk bij voorbaat al moeizaam. De literatuur staat vol van mislukte pogingen het 'mysterie van de Baduy' te ontvouwen. Het mysterieuze van de Baduy verwijst vooral naar hun levensstijl die voor buitenstaanders nog vol vragen zit. De afsluiting van een heilig gedeelte van hun gebied draagt bij aan de bijzondere naam die de Baduy hebben. Meestal kwamen de onderzoekers niet verder dan totaan het grensgebied en werden hen verdere toegang en medewerking ontzegd. Het standaard antwoord was dat de *adat* hen verbood doorgang te verlenen. Omdat het mij echter vooral ging om de pogingen van de overheid de Baduy buiten hun eigenlijke gebied tot ontwikkeling te brengen, was de noodzaak om tot de kern van het Baduy gebied door te dringen niet echt aanwezig. Op grond van ervaringen van andere onderzoekers had ik goede hoop dat ik buiten het eigenlijke Baduy gebied voldoende te weten zou kunnen komen over die veranderingsprocessen en de algemene houding van de Baduy daar tegenover.

Omdat de veldwerksituatie bij de drie groepen zo verschillend is geweest wil ik hier in het kort per groep aangeven hoe dit verlopen is.

## *Siberut*

Het veldwerk op Siberut laat zich niet eenduidig beschrijven. Informatie over de omstandigheden op dit eiland is in verschillende perioden en onder wisselende omstandigheden verkregen. Het eerste verblijf samen met mijn vrouw was in de periode augustus 1979 tot januari 1982. In deze periode was ik belast met uitvoering van een project gericht op vervanging en aanvulling van de bronnen van proteïne voorziening voor de lokale bevolking. Dit project was onstaan op initiatief van antropoloog prof. Reimar Schefold die eerder veldwerk had gedaan op Siberut. Met medewerking van drs. Jan Hoogland werd het project geformuleerd en via de Engelse organisatie, Survival International, voor financiering bij het Nederlandse Ministerie voor Ontwikkelingssamenwerking ingediend. In Indonesië was dit project gekoppeld aan het Ministerie voor Sociale Zaken. Het stond in nauwe relatie met het project van het Wereld Natuurfonds dat trachtte een natuurreservaat op het eiland effectief te vestigen. In deze periode werden veel dorpen bezocht, leerde ik veel mensen kennen maar was er ook regelmatig overleg met ambtenaren van diverse departementen zowel op Siberut als in Padang.

In 1983 ben ik voor enige weken terug geweest op het eiland in verband met een evaluatie-missie van het natuurbeschermingsproject samen met dr. Herman Rijksen.

In 1984/1985 heb ik gedurende een periode van ongeveer 5 maanden op Siberut gewoond waarvan een deel met mijn vrouw en zoontje van ruim een half jaar. Het doel was nu uitsluitend gericht op onderzoeksactiviteiten. En tenslotte ben ik nog voor een korte reis terug geweest in januari 1991 vooral in verband met recente ontwikkelingen aangaande het toerisme. Het grootste deel van de hier gepresenteerde gegevens is echter gebaseerd op de periode in 1985. De perioden op Siberut overbruggen tezamen een tijdsbestek van 12 jaar, een perspectief dat een nuttig licht werpt op een aantal veranderingsprocessen en de nasleep van specifieke gebeurtenissen.

Op Siberut ben ik in 1985 naar het zelfde dorp Maileppet gegaan waarin ik eerst gewoond had. Dit dorp bood naast de vele bekenden tevens een goede plaats voor het onderzoek. Hier waren vele overheidsplannen uitgevoerd, hier was ook de houtkap actief geweest en, op slechts een uur lopen van de havenplaats Muara Siberut, lag Maileppet onder de directe invloedssfeer van het overheidsapparaat. Des te opvallender was het eigenlijk hoe sterk enkele groepen ondanks de externe bemoeienis toch hun identiteit en vitaliteit hadden weten te bewaren. In het bijzonder wil ik hier de Maileppet groep noemen, die de kern vormt van dit dorp.

Een logisch beginpunt voor het onderzoek was uiteraard ook Muara Siberut als centrum van de overheid. In dit havenplaatsje wonen Minangkabau die zich reeds vanaf de koloniale tijd als handelaar, timmerman, visser of ambtenaar op Siberut hadden gevestigd. Zij hadden van zeer dichtbij zowel de koloniale overheid (de Nederlandse en de Japanse) en de Indonesische overheid meegemaakt ten aanzien van de omgang met de Mentawaise bevolking. Dikwijls hadden ze ook zelf een actieve rol gespeeld bij uitvoering van plannen. Met deze mensen en voormalige bestuursambtenaren zijn uitgebreide gesprekken gehouden over tal van grote en kleine gebeurtenissen op het eiland. Over de huidige situatie is gesproken met de in funktie zijnde ambtenaren, missionarissen, zusters en zendelingen.

Vanuit Maileppet zijn vrijwel alle dorpen en nederzettingen op Siberut bezocht om zodoende een overzicht te krijgen van de gevarieerde omstandigheden op het eiland. Bovendien leverde het trekken over het eiland, een combinatie van roeien, lopen en varen met behulp van een buitenboordmoter, een goed beeld op van de kwaliteit van het bos, van de landgebruiksvormen en van de activiteiten en het gedrag van de mensen buiten de context van het dorp.

Speciale aandacht werd hierbij besteed aan de uitgevoerde ontwikkelingsplannen, het optreden van de lokale overheid en van de missie en zending, en van de wijze waarop de lokale bevolking op deze interventies reageereerde. Op basis van deze verkenning werd een beeld verkregen van het scala van manieren waarop de lokale bevolking omgaat met die externe invloeden. Wat daarbij vooral ook opviel was de grote variatie van acties en reacties van de verschillende groepen. Geen uniform patroon van acceptatie of verzet maar wijd uiteen lopende richtingen werden gekozen voor de inrichting van hun leven. Zodoende werd de aandacht

verdeeld over mensen die leven in onafhankelijke clan- of *uma*-gemeenschappen en in verschillende typen regeringsdorpen.

In alle dorpen werd getracht een overzicht te krijgen van het aantal *uma*-gemeenschappen, hun vestigingsgeschiedenis en hun bestaanswijze. Vast gespreksonderwerp was uiteraard ook het optreden van de overheid in de dorpen nu en in het verleden. Op basis van die informatie werd besloten enkele dorpen te selecteren voor uitgebreidere studie. Aan het einde van de veldwerkperiode op Siberut is nog een tocht van ruim twee weken gemaakt naar Sipora en de Pagai Eilanden in het zuiden van de Mentawai Archipel ter vergelijking van de situatie op Siberut.

Gesprekken werden telkens gehouden in het Mentawais. Ze vonden plaats onder allerlei omstandigheden en op allerlei momenten van de dag: roeiend in de kano, zittend op de veranda van het gemeenschapshuis of lopend door het bos. Gesprekken werden ook bewust in verschillende contexten gehouden: soms in groepsverband, soms met slechts één man of vrouw.

Tijdens het hele onderzoek heb ik de hulp gehad van enkele Mentawaiers die als gids optraden maar die ook mijn soms weinig elegante manier van uitdrukken konden corrigeren en 'verborgen' informatie uit de gegeven antwoorden naar voren konden halen. Bovendien waren ze waardevol voor de toetsing, correctie en aanvulling van indrukken en ontvangen informatie. Bij dergelijke gesprekken ontstond snel ook een mengeling van Mentawais en Indonesisch.

Door de aard van het onderwerp en het karakter van de Mentawaise maatschappij is het onderzoek niet gebaseerd op een klein aantal sleutelinformanten. Beslissingen over vestiging van de *uma*, over bekering tot een andere godsdienst, over de bouw van een gemeenschapshuis worden in de groepsverband genomen. Alle leden nemen daar in principe aan deel. Andere zaken zoals besluiten om medicijnman (*kerei*) te worden, zich te laten tatoeëren, rijst te verbouwen, bij de houtkap te gaan werken of rottan in het bos te verzamelen zijn individuele besluiten. Vandaar ook dat informatie aangaande het onderwerp van reactie op druk van buiten, deels via groepen en deels op individuele basis werd ingewonnen: dit maakte iedereen in principe tot een informant al zijn er ook aanzienlijke verschillen in bereidheid om over onderwerpen te praten, welbespraaktheid en herinnering van gebeurtenissen in het verleden. Belangrijke verschillen bestaan er uiteraard in de capaciteiten en bereidheid van mensen om in te gaan op de achtergronden en consequenties van die besluiten. Maar in een egalitaire maatschappij als de Mentawaise, waarin de lokale groepen vrijwel volledige autonomie genieten, is het aantal goede bereidwillige informanten groot. Binnen iedere groep zitten wel één of meerdere mensen met dergelijke interesses en capaciteiten.

Van veel betekenis voor mij tijdens de verschillende bezoeken aan Siberut zijn Asak en zijn vrouw van de Maileppet *uma* geweest. Zij waren altijd bereid vragen te beantwoorden, toelichtingen te geven en, eenmaal een beetje ingevoerd in mijn gedachtenwereld maakten ze me zelfs ongevraagd op tal van interessante dingen attent. Bovenal waren ze altijd zeer gastvrije en hulpvaardige buren.

De herhaalde bezoeken aan Siberut boden bovendien ook de mogelijkheid om aan de hand van foto's af en toe nog eens na te praten over gebeurtenissen die in het verleden hadden plaats gevonden of ze de boden een aanknopingspunt voor

het spreken over het vervolg van de levensloop van geportretteerde mensen. Ook heb ik gebruik gemaakt van opnamen uit de jaren '20 en '30 voor discussies over het toenmalige leven, als flitsen uit een tijd waaraan sommige ouderen nog een levendige herinnering bewaren.

*Kubu*

De informatie over de Kubu is verkregen tijdens een aantal reizen hoewel deze van veel kortere duur waren dan die naar Siberut. De eerste hiervan werd gemaakt in 1983 in verband met een evaluatie missie van een protestantse kerkelijke organisatie. Op verschillende plaatsen had deze kerk, de GKPI[7], onder de Kubu kleine projecten uitgevoerd waarvan nu de vraag was of ze moesten worden voortgezet. Op deze reis, gemaakt met een Batakse dominee bezocht ik diverse lokaties in de provincie Jambi. Een jaar later werd opnieuw een reis gemaakt naar het gebied van de Kubu maar nu zonder formele opdracht. In 1985 verrichtte ik enige maanden gericht veldwerk onder de Kubu. In eerste instantie keerde ik terug naar de plaatsen die eerder waren bezocht maar tevens werd, na overleg met ambtenaren van Sociale Zaken, besloten enkele projectdorpen te bezoeken waaruit de Kubu inmiddels alweer vertrokken waren. Bovendien speelde in die periode tevens de vorming van een natuurreservaat waarbinnen de Kubu zouden kunnen blijven wonen. Tezamen met een vertegenwoordiger van het Departement van Natuurbescherming werd toen besloten veldwerk te verrichten onder deze groep Kubu die tot de meest traditionele gerekend kon worden.

Tenslotte begeleidde ik in maart 1986 op uitnodiging van de School for Environmental Management uit Bogor een veldtocht naar het geplande reservaatsgebied rond het Bukit Duabelas gebergte in Centraal Jambi.

De veldwerksituaties bij de Kubu waren sterk verschillend. Het veldwerk vond plaats bij rondtrekkende groepen en groepen die zich op zeer korte afstand van dorpen hadden gevestigd in secundair bos. Daarnaast is er veldwerk gedaan in *resettlement*-dorpen, in 'kerk-dorpen', en onder bedelende Kubu bij houtkapkampen en busstations.

Bij de sedentaire groepen was het mogelijk in het dorpje zelf te wonen en trad een bepaalde familie als gastgezin op. Deze man, vrouw en hun eventuele kinderen waren dan ook al snel de eerste informanten. Vooral jonge mannen in de geschatte leeftijd van 15 tot 25 jaar tonen zich daarbij zeer hulpvaardig.

Bij de groepen die echter een mobiel bestaan in het primaire of het uitgekapte bos leidden en die uit een klein aantal gezinnen bestonden die ieder apart voor enkele dagen een kleine hut maakten, was het dikwijls niet mogelijk in het kamp zelf te wonen. Meestal sliep ik daarom op enige afstand van zo'n kamp onder een eigen afdak, gemaakt van takken, bladeren en tentzeil. Hierdoor werd observatie van een aantal allerdaagse dingen zeker bemoeilijkt. Maar vrijwel de gehele dag kwamen mannen en jongens bij me zitten praten, of ze kwamen om wat te roken.

---

[7] GKPI - Gereja Kristen Protestan Indonesia, een van oorsprong Batakse kerk met het hoofdkantoor in Pematang Siantar (Noord-Sumatra).

Vrouwen daarentegen bleven vaak op grote afstand en het viel niet mee met hen gesprekken te hebben. Vooral 's avonds was het mogelijk met de mannen te praten zodra het donker was en ze hadden besloten niet op jacht te gaan. Zeer leerzaam was het om met hen door het bos te lopen, met hen mee te gaan als ze naar andere groepen gingen of met hen naar de dorpen te trekken. Aan de hand van tal van duidelijke en ook minder duidelijke sporen en tekens in het bos was het mogelijk een beter beeld te krijgen van hun leven in deze door de buitenwereld als vijandig afgeschilderde wildernis.

Andere contexten waar gesprekken plaatsvonden waren de omgeving van de houtkapkampen in het gebied waarom heen zich dikwijls Kubu verzamelen en enkele grote busstations langs de Transsumatra Highway waar de Kubu lopen te bedelen of waar ze bosprodukten trachten te verkopen aan de passagiers van bussen en auto's.

Gespreksonderwerpen kwamen in eerste instantie voort uit de context waarin de ontmoetingen plaats vonden. Ze gingen dan meestal over de uitgeoefende activiteiten en de resultaten daarvan. Van daaruit ontwikkelden zich gesprekken over tal van onderwerpen aangaande de samenwerking met anderen, de plaats van vestiging, de voorgeschiedenis daarvan. Een centraal punt waren uiteraard de contacten met andere groepsleden, hun mobiliteit en de relaties met de buitenwereld, met zendelingen, ambtenaren, dorpelingen en arbeiders van de houtkapmaatschappijen.

Omdat er ten tijde van het veldwerk nauwelijks recente antropologische informatie over hen beschikbaar was, is er nogal wat aandacht besteed aan bepaalde lacunes in de etnografische kennis en een aantal primaire aspecten van hun bestaanswijze.

Een vaste assistent heb ik in die tijd niet gehad. Altijd was er binnen een bepaald kamp of nederzetting wel iemand die zich opwierp als eerste verantwoordelijke als het ging om het oplossen van problemen of het beantwoorden van vragen. Bovendien begeleidde één van de Kubu me altijd op weg naar een andere groep. Daar aangekomen zorgde hij voor de introductie. Hij verzekerde zich bij zo'n groep dan altijd van hun bereidheid mij voor enige tijd op te nemen. Belangrijk was in deze context te benadrukken dat ik geen zendeling of missionaris was maar ook geen consultant die kwam met het oog op een toekomstig transmigratie- of *resettlement*-project. Mijn belangstelling was juist gericht op hun levenswijze en wat ze nu wel van die buitenwereld vonden waar ik zelf natuurlijk wel uit kwam maar waar ik op een andere manier deel van uitmaakte dan het merendeel der blanken die ze ooit ontmoet hadden. Per veldwerklokatie was er telkens minstens één figuur die zich als hoofdinformant ontpopte maar de meeste gesprekken vonden plaats in een kleine groepjes.

De gesprekken vonden plaats in een mengeling van Indonesisch, Minangkabaus en Kubus. Het is nog steeds een vraag of de Kubu wel of niet een eigen taal (gehad) hebben maar de combinatie van deze talen voldeed voor het doen van onderzoek. Tijdens mijn eerste bezoek aan de Kubu had ik een woordenlijst opge-

nomen (de zgn. Holle-lijst[8]) die nuttig bleek bij het veldwerk. Bovendien bleek dat veel Kubu door de contacten met de Maleise boeren uit de omgeving een goede kennis hadden van de streektaal die sterk geënt is op het Minangkabaus. Het was hierdoor niet noodzakelijk altijd een Maleise gids en tolk mee te nemen.

Naast gesprekken met de Kubu zelf is er ook uitgebreid gesproken met ambtenaren die belast waren met uitvoering van projecten voor deze groep, met vertegenwoordigers van de houtkapmaatschappijen, met enkele zendelingen en met dorpelingen over de ervaringen, de relaties en de confrontaties met Kubu. De meeste van deze gesprekken vonden plaats in dezelfde context als waar hun ontmoetingen met de Kubu plaats vinden, dus in de projectdorpen, in de houtkapkampen, op de logging trucs of in het bos waar de bomen gekapt worden en in de christelijke enclaves die door de zendelingen gecreëerd zijn temidden van de islamitische omgeving. Bij al deze groepen heerst de overtuiging dat zij tenminste een deel van de oplossing kunnen brengen voor het ellendige bestaan waarin de Kubu zouden leven. Ambtenaren en zendelingen pretenderen ontwikkeling en beschaving te brengen terwijl houtkappers het gebied toegankelijk zeggen te maken voor landbouw en nederzettingen. De dorpelingen waren in dit opzicht nog het meest cynisch: gebaseerd op de ervaringen uit het verleden verwachtten zij weinig heil van al deze inspanningen. Veel van hen zien weinig mogelijkheden voor verandering voor de Kubu.

Op basis van die overtuiging en de ervaringen uit het verleden vormden de Kubu in ieder geval bij al deze groepen een levendig discussie-onderwerp, waarover vrijwel iedere aangesprokene een duidelijke mening had die hij of zij kon illustreren met tal van voorvallen.

### *Baduy*

De eerste contacten van mij met de Baduy dateren uit 1984. Ik bracht toen samen met een bevriende collega, dr H. Rijksen, een bezoek van enkele dagen aan het Baduy-dorp Pamoyan. Een Sundanese gids die nauwe relaties met de Baduy onderhield introduceerde ons daar. Toen het onderzoek in 1985 vastere vormen kreeg en besloten was de Baduy als één van de groepen in het onderzoek op te nemen, is besloten de aandacht vooral te richten op de *resettlement*-dorpen en de Baduy buiten het eigenlijke gebied van deze etnische groep. Binnen het gebied zelf leken de veranderingen op grond van eigen ervaringen en die van anderen vrij beperkt. Bovendien sloot onderzoek onder de Baduy in de *resettlement-dorpen* beter aan bij de centrale vraagstelling van dit onderzoek. Uiteindelijk heeft het veldwerk vooral plaats gevonden in het derde en laatste *resettlement*-dorp dat voor de Baduy is gebouwd, Pasir Kopo ïi. De keuze viel op dit dorp omdat de gebeurtenissen hier een belangrijke aanleiding waren voor de algemene herbezinning op

---

[8] In het begin van deze eeuw was er ten behoeve van taalkundig onderzoek een lijst van ongeveer 1000 woorden en enkele zinnen opgesteld door de taalkundige K.F. Holle. Deze lijsten werden over de hele archipel verspreid om ingevuld te worden door ambtenaren of onderwijzers op basis van antwoorden van de lokale bevolking. Recent is een groot aantal van deze lijsten bewerkt en gepubliceerd (Stokhof 1980).

het beleid van de overheid ten opzichte van de Baduy. Bovendien woonde hier ook de man die als ambtenaar van Sociale Zaken vanaf het eerste begin nauw betrokken was geweest bij de uitvoering van de *resettlement*-projecten onder Baduy. Hij was zowel een sleutelfiguur in de ontwikkelingen zelf als ook een belangrijke informant op grond van zijn eigen ervaringen en belangstelling voor de Baduy. Van één van de andere *resettlement*-dorpen was trouwens al een goed onderzoeksrapport beschikbaar.

De interview-situaties met de Baduy droegen over het algemeen een formeler karakter dan die bij de andere groepen. Dit kwam zeker door de noodzaak om bij sommige gesprekken gebruik te maken van een tolk. Ik ben zelf niet in staat geweest Sundanees te leren of zoals de Baduy het zelf graag noemen de 'taal van mensen', *Bahasa Orang*. Met informanten die Indonesisch spraken was het gebruik van een tolk niet nodig hetgeen het karakter van de gesprekken zeker ten goede is gekomen.

Het onderzoek bij de Baduy was zo opgezet dat ik in ieder geval voor iedere avond een uitgebreid gesprek probeerde te organiseren met een man of een vrouw waarvoor de hulp van een tolk nodig was.

Voor deze gesprekken hanteerde ik een interview schema bestaande uit een aantal onderwerpen over omstandigheden in het *resettlement*-dorp (huisvesting, godsdienst, landbouw-activiteiten, relaties met de niet-Baduy en met de Baduy buiten de *resettlement-dorpen*, relaties met de ambtenaren). Pratende over het heden kwam altijd vanzelf het contrast met het verleden ter sprake.

Ter aanvulling van het beeld in deze dorpen zijn er ook enkele tochten gemaakt van telkens een paar dagen tot een week naar Kanekes, het eigenlijke Baduy gebied, en naar de Baduy nederzettingen buiten het gebied de zgn. *dangka*-dorpen. Deze tochten en bezoeken vonden altijd plaats in gezelschap van een Baduy gids zodat de associatie van mij als onderzoeker met de ambtenaar van Sociale Zaken niet direct gemaakt werd. Ter completering van het beeld van de Baduy is uiteraard ook gesproken met de niet-Baduy in de *resettlement-dorpen.*

Overdag zocht ik de mensen op in de velden of thuis en trachtte daar tot gesprekken te komen op een wat minder formele manier. In tegenstelling tot de gesprekken die 's avonds werden gehouden, vonden de gesprekken overdag meestal plaats in een context waarbij ook andere mensen aan het gesprek konden deel nemen. Soms liep dit uit tot langdurige gesprekken maar in het algemeen zijn de Baduy tegenover buitenstaanders zoals mijzelf niet erg mededeelzaam. Dit geldt zeker als het gaat om controversiële kwesties als de verhouding tussen de Baduy en de overheid en geldt van ouds eigenlijk al als het gaat om de verhoudingen tussen de Baduy onderling en tal van *adat*-kwesties waarover ze tegen de buitenwereld het liefst zwijgen.

Niet iedereen onder de Baduy heeft echter zo'n gesloten houding. Naast de ambtenaar van Sociale Zaken, een Sundanees, zijn drie Baduy van grotere betekenis geweest voor het onderzoek. De ambtenaar was een goede informant omdat hij de hele geschiedenis van de projecten actief heeft meegemaakt en daar direct bij betrokken was maar aan de andere kant ook voldoende zelfkritiek had om zijn

eigen positie en denkwijze en die van zijn superieuren daarin ter discussie te stellen.

Van de belangrijke Baduy informanten moet in de eerste plaats Samin genoemd worden, het voormalige dorpshoofd van de Baduy en de leidende figuur binnen de *resettlement*-dorpen. Hij is welbespraakt, heeft een grote ervaring en is graag bereid over de veranderingen onder zijn volk te spreken. Aan de andere kant is zijn positie door een aantal keuzen die hij gemaakt heeft ook niet langer onaantastbaar. Het bleek altijd nuttig informatie en denkbeelden die via hem verkregen waren te leggen naast de visie van andere informanten.

Een andere Baduy, Naïcin, heeft niet zo'n leidende rol maar toonde zich tijdens het onderzoek een zeer hulpvaardige en informatieve man. Hij was ook bereid me op een tocht naar het *dangka*-dorp Kompol te begeleiden en was aanzienlijk opener over tal van zaken dan veel andere Baduy. Juned tenslotte was als vertegenwoordiger van de jonge generatie interessant niet zozeer vanwege zijn kennis van de Baduy cultuur maar vanwege zijn houding en gedrag. Hierin combineerde hij een sterk gevoelde behoefte aan een identiteit als Baduy met een opvallende achteloosheid als het ging om naleving van de Baduy leefregels.

Opvallend voor een sedentaire groep als de Baduy is eigenlijk de grote mobiliteit. Veel Baduy verblijven soms dagen buiten het *resettlement*-dorp. Ze slapen dan in een hut op het veld of overnachten bij vrienden of familie in andere dorpen. Voor interviews was het daarom maar het beste slechts afspraken te maken op zeer korte termijn of direct gebruik te maken van een gelegenheid tot een gesprek als die zich voordeed.

Ten aanzien van de overheid waren allereerst de gesprekken van belang met de project-medewerkers in de *resettlement-dorpen* en met ambtenaren op *kecamatan*- en *kabupaten*-niveau. Deze laatste vonden plaats met verschillende mensen in Leuwidamar en Rangkasbitung maar vooral met de secretaris van de speciale onderzoekscommisie die, op last van milieu-minister Emil Salim was samengesteld om het 'probleem van de Baduy' op te lossen.

Bij de keuze van de veldwerklokaties heb ik me zoals gezegd vooral gebaseerd op kennis en indrukken over de algehele situatie van de betrokken groepen. Op grond hiervan wist ik dat er met zoiets zou bestaan als een representatief beeld van respectievelijk de Mentawaiers -, de Kubu - of de Baduy 'in verandering'. Daarvoor waren de omstandigheden en de reacties te zeer uiteenlopend. Bij een dergelijke stand van onderzoek past denk ik beter een meer verkennende studie zoals hier uitgevoerd dan een gedetailleerd onderzoek van één of twee dorpen die ondanks de eventueel aangegeven beperkingen toch het beeld van zo'n samenleving gaan domineren.

De presentatie van de drie bestudeerde gevallen is niet geheel gelijk. Siberut zal het meest uitgebreid aan de orde komen. Voor een deel laat zich dat verklaren vanuit de voorgeschiedenis van het onderzoek: de informatie over Siberut en de ervaring die op dit eiland was opgedaan leverden een voorsprong op in vergelijking met andere groepen. Aan de andere kant is de situatie op Siberut met betrek-

king tot de externe invloeden en de lokale wijze van reageren veel complexer dan bij de Kubu en bij de Baduy.

Kort samengevat komt de situatie er bij de Baduy op neer dat het grootste probleem altijd geweest is de effectieve bescherming van hun zeer beperkte grondgebied, een bescherming die altijd van hogerhand geboden werd. Verder waren er in het verleden betrekkelijk weinig dreigingen van de buitenwereld. De pogingen van de overheid om de Baduy buiten hun eigen gebied tot 'ontwikkeling en beschaving' te brengen zijn na enkele weinig succesvolle pogingen gestaakt.

De Kubu hebben een lange traditie van vluchtgedrag in ongewenste confrontaties met de buitenwereld. Zolang er nog primair of secundair bos aanwezig was vormde dát het gebied waarheen ze vluchtten bij opdringende groepen boeren, bulldozers en buitenstaanders. Missionarissen en zendelingen konden vanwege het mobiele karakter en vrije bestaan van de Kubu ook nooit goed greep op hen krijgen. Hetzelfde gold voor de pogingen van de achtereenvolgende overheden hen te bewegen over te gaan op een sedentair bestaan. De ingrepen in hun bestaan waren vooral ingrepen in hun omgeving. Hun reactie was er overwegend één van vluchtgedrag en daar waar dit niet langer mogelijk was, volgde aanpassing aan de gewijzigde omstandigheden hoewel de grenzen daarvan inmiddels bereikt zijn.

De ingrepen van de buitenwereld op Siberut zijn in dat opzicht ingrijpender en langduriger geweest met bovendien minder mogelijkheden voor de lokale bevolking om zich eraan te onttrekken of om bescherming van buiten in te roepen. Veel meer dan bij de Baduy en de Kubu is er op Siberut door de buitenwereld gebruik gemaakt van geweld (of de dreiging ermee) en van machtsuitoefening. Bovendien is het karakter van de externe beïnvloeding op Siberut veel directer en alomvattender geweest dan bij de andere groepen het geval was. Op Siberut zijn vrijwel alle mensen betrokken geraakt bij de verschillende ontwikkelings- en beschavingsprogramma's die door de diverse instanties ten uitvoer zijn gebracht.

*Hoofdstuk 2*

# Tribale groepen in Indonesië tijdens de koloniale periode

## 2.1 Inleiding

Hoewel het hoofddoel van deze studie is de recente ontwikkelingen rond de tribale groepen in Indonesië wil ik hier toch enige aandacht besteden aan de koloniale periode. Hoewel dat een centraal beleid voor tribale groepen ontbrak in die periode is de geschiedenis van afzonderlijke tribale groepen binnen het huidige Indonesië niet goed te begrijpen zonder inzicht in de houding en activiteiten van de koloniale overheersers. Maar tevens is het beleid van de Indonesische overheid ten opzichte van sommige specifieke groepen praktisch gezien een voortzetting van de houding van de koloniale overheid terwijl bij andere groepen juist sprake is van een breuk in het beleid van de autoriteiten.

In dit hoofdstuk zal allereerst het beleid van de koloniale overheid besproken worden voor zover dat relevantie had voor de tribale groepen in het toenmalige Nederlands-Indië. Daarna wil ik iets uitgebreider ingaan op twee bijzondere gevallen in de koloniale politiek waaraan het bestuur extra aandacht besteed heeft en die in het kader van deze studie enige nadruk rechtvaardigen. Het betreft hier in de eerste plaats het eiland Enggano waarvan de oorspronkelijke bevolking vanaf het einde van de vorige eeuw met uitsterven werd bedreigd. De koloniale overheid heeft getracht hierin verandering te brengen, overigens zonder succes. Het tweede geval dat ik hier speciaal wil noemen betreft Nieuw-Guinea omdat door de relatief late openlegging van sommige delen van dit gebied andere beleidsoverwegingen opgang deden dan in de rest van het land gebruikelijk was. Het specifieke koloniale beleid ten opzichte van de Kubu, de Mentawaiers en de Baduy zal uitgebreider in de hoofdstukken vier, vijf en zes aan de orde komen.

## *2.2* Koloniaal beleid en 'de onbeschaafde volksstammen'

De vroege belangstelling van Nederlanders voor de Indonesische Archipel was gericht op handel. De koopvaardij van de VOC had met name een winstoogmerk. De koloniale politiek van Nederlands-Indië heeft gedurende lange tijd, tot ver in de 19e eeuw, vooral in het teken gestaan van exploitatie van het land en de natuurlijke hulpbronnen. Het beleid dat werd gevoerd was dat van de koopman. Zowel op Java als in de buitengewesten gold een batig-saldo politiek als leidraad

voor het optreden. Dat vormde ook de grondslag voor het ingevoerde cultuurstelsel. Slechts die gebieden die potentieel aan een gunstig saldo konden bijdragen, kwamen voor directe bestuurszorg in aanmerking of het gouvernement verleende er een status aan als zelfbesturend landschap onder supervisie van de overheid. Over andere delen van de archipel werd weinig meer dan hooguit nominaal bestuur gevoerd (zie o.a. Colijn 1929, Kraemer 1984).

In die eerste gebieden konden echter wegen worden aangelegd of verbeterd waarbij een lange termijn visie aanwezig was: men verwachtte in de toekomst een positieve opbrengst uit een dergelijk gebied maar ook hier gold dat de kosten voor de baten uitgingen. Dat was de achtergrond waartegen beslissingen over gebiedsuitbreiding genomen werden: er dienden zorgvuldige afwegingen plaats te vinden over de economische vooruitzichten. De buitengewesten produceerden met uitzondering van gebieden als Bangka (tin), Padang (koffie) en Ambon (kruidnagelen) weinig. Uitbreiding van het gebied onder Nederlands gezag buiten Java werd dan ook afgekeurd als een 'nutteloze' geldverspilling (Fasseur 1992: 28-29).

Het is in het licht van een dergelijk beleid nauwelijks te verbazen dat in het algemeen de tribale groepen in Indonesië tot 1850 en soms nog wel later weinig of geen beïnvloeding hebben ondergaan van de koloniale overheid. De contacten bleven in veel gevallen beperkt tot wetenschappelijke of militaire expedities, of proefboringen voor mogelijke mijnbouw in de toekomst; maar vrijwel nergens werden in deze fase de 'heidense' natuurvolken, levend in diverse stadia van wildheid', onder directe bestuurszorg gebracht. Noch van de mensen, noch van het land waarin ze woonden verwachtte de koloniale overheid in die dagen erg veel.

De meeste berichten over deze volken uit die periode zijn dan ook berichten van horen zeggen of hooguit berichten naar aanleiding van korte expedities, of trektochten van reizigers.

In de vorige eeuw zijn uitvoerige discussies gevoerd over de preciese invulling van de voorgestane politiek van onthouding en de ethische implicaties ervan. Een werk van Colijn getiteld 'Politiek Beleid en Bestuurszorg in de Buitenbezittingen' (1907a deel I/IV) biedt hiervan een uitstekend overzicht waaraan de volgende gegevens zijn ontleend.

Het is vooral commissaris-generaal Van den Bosch geweest die in de eerste helft van de vorige eeuw fel voorstander was van een politiek van absolute onthouding in interne aangelegenheden in de buitengewesten. Met het oog op de handelsbelangen in die gebieden volstonden de strandnederzettingen want wie het strand beheerste, domineerde ook het achterland, zo luidde de redenering. De zogenaamde buitenbezittingen werden ten opzichte van Java en Madura altijd gezien als (financiële) lastposten. Om die reden werd ook de grootst mogelijke terughoudendheid geboden bij het in bezit nemen van nieuwe gebieden tenzij het grondgebied van het gouvernement gewelddadig werd aangevallen vanuit die streken of er andere dwingende redenen tot ingrijpen waren.

De regel van de absolute onthouding maakte na verloop van tijd plaats voor meer ruimte voor zelfbestuur ook al gold nog lang een grote voorzichtigheid bij het sluiten van dergelijke overeenkomsten. Overigens was die 'absolute onthouding' ook weer niet zo absoluut dat er in dergelijke gebieden niet toch weten-

schappelijke expedities of mijnbouwkundige explorations ondernomen zouden kunnen worden. Een belangrijke uitzondering was ook dat over zulke streken wel de heerschappij van Nederland voor de buitenwereld gesteld moest worden maar dat niet gepoogd diende te worden om over te gaan tot exploitatie of onderwerping van het gebied.

Er ontstonden verschillende vormen van zelfbestuur waartoe plaatselijke leiders (een sultan of een *raja*) overeenkomsten konden sluiten met de koloniale overheid. Bovendien werd in deze overeenkomsten opgenomen dat de exploitatie van de natuurlijke hulpbronnen bleef voorbehouden aan het centrale gezag dat daarvoor onder bepaalde voorwaarden concessies kon uitgeven. Ook andere beperkingen waren van kracht voor de mogelijkheid van de Gouverneur-Generaal om grondgebied van Nederlands-Indië af te staan aan lokale leiders. Bij Koninklijk Besluit van 1855 werd bepaald dat in een dergelijke overeenkomst ook was opgenomen de verplichting voor de lokale vorst om 'het welzijn des volks te bevorderen, om met regtvaardigheid te regeren, om zeeroof en slavenhandel te beletten en om landbouw, nijverheid, handel en scheepvaart te beschermen.' Desnoods zouden deze verplichtingen kunnen worden afgedwongen (Colijn 1907a (I): 77). Indien dit nodig werd geacht, of als belastingen of opgelegde boetes niet betaald werden of de gebieden een toevluchtsoord werden voor moordenaars en misdadigers, geschiedde het afdwingen van overheidsbevelen in de vorm van een tuchtigingsexpeditie. Na verloop van jaren en na vele van dergelijke expedities bleek dat tuchtiging zonder daadwerkelijke bezetting van het gebied vrijwel niets aan de situatie verbeterde. Toezicht over zelfbesturende landschappen kwam op den duur toch neer op het opgeven van de politiek van onthouding omdat de gedeeltelijke onthouding niet bestond.

Dit lang gevoerde beleid van een batig saldo politiek leidde er zelfs toe om zo min mogelijk nieuw land te veroveren omdat de kosten van verovering en bestuurvestiging vaak hoger waren dan er, zelfs op langere termijn, viel terug te verdienen.

Interessant zijn in dit licht dan ook de opmerkingen die naast de algemene karakterschets van bezochte bevolkingsgroepen werden gegeven over het potentieel dat dergelijke groepen zouden hebben voor verdere economische ontwikkeling. Men blikte vooruit op de kansen die men aanwezig achtte om ijverige arbeiders van de bewoners te maken die mogelijk een positieve bijdrage zouden kunnen leveren aan de gevoerde batig saldo politiek: een zeer toegepast aspect van de koloniale volkenkunde. In de meeste gevallen werd die heel gering geacht door gebrek aan competitie, geldingsdrang en vanwege een te gering behoefteniveau.

In die tijd onderscheidde men qua bestuur in de buitengewesten in de eerste plaats de gebieden die onder direct bestuur vielen met een door het gouvernement aangestelde ambtenaar aan het hoofd. Daarnaast waren er de gebieden die onder zelfbestuur stonden waarvoor verschillende contractvormen ontwikkeld werden. Ook kwamen er in de archipel nog enkele onafhankelijke landschappen voor waarbij de vraag of deze al dan niet onder geregeld bestuur gebracht moesten worden lange tijd ontkennend is beantwoord (Colijn 1907a (n): 17). In vrijwel al

deze gebieden kwamen wel groepen voor die bezien vanuit het huidige perspectief tot de tribale groepen gerekend zouden worden.

In de oude literatuur over het politieke beleid en de bestuurszorg ontbreekt een eenduidige term om deze groepen mee aan te duiden. De gehanteerde termen weerspiegelen de evolutionistische hoofdstroom in het denken van die tijd over volkeren en hun beschaving. Er is sprake van 'half wilde -', 'onbeschaafde -', 'primitieve -' natuurvolken of half-cultuur volken, of 'heidense volksstammen; of van stammen' staande op een zeer lagen trap van beschaving', die niet in staat zijn tot zelfbestuur (Bezemer 1929: 61). Soms worden deze groepen collectief aangeduid zoals de Alfoeren voor allerlei 'primitieve' groepen in Oost-Indonesië maar voor andere gebieden ontbreekt een dergelijke collectieve naam. Ook de koloniale volkenkunde, met duidelijke relaties met het bestuur, heeft niet een andere specifieke term voor deze groepen opgeleverd dan van het hierboven vermelde type. Schrieke bijvoorbeeld sprak in zijn inaugurele rede over koloniale volkenkunde over de: 'onontwikkelde, 'achterlijke', statische samenleving' (Schrieke 1936: 23). In het Engels had hij het eerder gehad over vooral de 'native society', en 'primitive and isolated communities' (Schrieke 1929).

In de koloniale tijd kwamen deze volken in de beschouwingen over bestuurszorg voor in het kader van uitbuiting, knevelarij of slavenhandel door de lokale heersers. Of ze werden genoemd in verband met lokale gebruiken die de overheid onacceptabel achtte maar waartegen men (nog) niet in actie kwam. Over het algemeen heeft het tot laat in de 19e eeuw geduurd voordat de koloniale overheid de houding van onverschilligheid opgaf en meer betrokkenheid bij deze groepen ging tonen. In veel gevallen werd deze belangstelling veroorzaakt doordat er concessies voor mijnbouw, plantages of houtkap in door hen bewoonde gebieden werden uitgegeven. Door deze externe ingrepen namen de contacten en dus ook de bemoeienissen van het bestuur met deze groepen toe. In andere gevallen waren het de missie- en zendingswerkers die de overheid wezen op haar verantwoordelijkheden ten opzichte van deze mensen en haar verzochten de onverschillige houding op te geven.

Er zijn in het verloop van de koloniale geschiedenis verschillende factoren geweest die een rol hebben gespeeld bij de grotere inmenging in het leven van de tribale groepen. Soms was er sprake van militair-strategische redenen tot inmenging, terwijl het in andere gevallen vooral om ethische of 'beschavings'-politieke redenen ging. Hierbij lag het initiatief soms bij de betrokken groep zelf, maar meestal bij de koloniale machthebbers.

De Mentawai Archipel waarover lang slechts minimaal beheer werd gevoerd via reizen van bestuursambtenaren en via strafexpedities na uit de hand gelopen conflicten, werd bijvoorbeeld pas bezet aan het begin van deze eeuw, hoewel het officieel al sinds 1825 tot Nederlands grondgebied gerekend werd. Aanleiding was de angst dat andere koloniale mogendheden tot feitelijke bezetting van het gebied zouden overgaan. Dit werd als een bedreiging gezien. Desnoods moesten er maar verliesgevende militaire posten worden ingericht in dit buitengebied.

In sommige plaatsen, zoals op Nias, heeft de bemoeienis zich zeer lang beperkt tot het plaatsen van enkele posthouders en het nemen van maatregelen voor het tegengaan van de handel in slaven waarvan Nias altijd een grote leverancier was. Rond 1840 kwam echter het verzoek van plaatselijke hoofden om beschermd te worden tegen de overheersing en de bedreigingen van andere etnische groepen zoals de Acehers, maar ook om een einde te maken aan de onderlinge oorlogen. Er werd een kleine militaire post gevestigd. Later breidde zich de bestuursinmenging echter uit, tegen de wil van de lokale hoofden die zich daar tegen gingen verzetten. Hierop volgden regelmatige tuchtigingsexpedities vooral naar Zuid-Nias. Het argument hiervoor was vooral om het verzet tegen het gezag te breken en om misstanden tegen te gaan zoals mensenroof, koppensnellen, slavernij, pandelingschap[1] en slavenhandel. De toelating in het gebied van Duitse zendelingen die voortdurend om meer bescherming vroegen, droeg er toe bij dat de uitbreiding van de bestuurlijke en militaire vestiging een permanent karakter kreeg. Ook hier werd de zending gezien als het juiste instrument om 'de woeste heidenen tot zachtere zeden te brengen' en om die reden verleende de regering de verlangde militaire en bestuurlijke steun. Als hulpmiddel voor die pacificatie en de verdere ontwikkeling in het gebied werd onder andere de belangrijke verbindingsweg van Gunung Sitoli met het zuiden aangelegd (zie o.a. Rappard 1909).

Het in bezit nemen van grote gebieden die traditioneel aan Dayak-groepen toebehoorden werd vooral bepaald door ethische redenen: het bestrijden van 'misstanden' zoals koppensnellen en de voortdurende onderlinge oorlogen waren een belangrijke aanleiding om de invloed in dit gebied te vergroten.

Dikwijls bleek het mogelijk om door middel van inschakeling van plaatselijke vorstendommen en instandhouding van de lokale gezagsstructuur, op bepaalde voorwaarden controle te verkrijgen over een groot gebied. Soms moesten lokale hoofden worden geïnstalleerd omdat ze eenvoudigweg nog niet voorkwamen in zo'n streek.

Een enigszins consistent beleid ten aanzien van de tribale groepen in Indonesië is in die periode niet aan te geven. Op nationaal niveau werden er voor hen geen speciale regelingen bedacht op het gebied van rechten en plichten binnen het koloniale staatsbestel. Hun verplichtingen ten aanzien van het betalen van belasting, het verrichten van 'heerendiensten' waren formeel dezelfde als voor andere groepen.

De praktijk op lager bestuurlijk niveau bood dikwijls wel de mogelijkheid tot aanpassing van dergelijke rechten en plichten. Veel van de tribale groepen zijn gedurende die enkele decennia maar in beperkte mate betrokken geraakt bij dergelijke algemene bepalingen van bestuur.

Omdat de uitbreiding van het gezag in de buitengewesten samenviel en gedeeltelijk ook wel voortkwam uit de ethische politiek, gold als leidraad voor de houding ten opzichte van die groepen het streven naar behoud van het waardevol-

[1] Een pandeling is iemand die zijn schulden niet kan betalen en daarom voor zijn schuldeiser diensten of arbeid verricht totdat de schuld is afbetaald.

le in de autochtone culturen maar met verrijking van westerse elementen om die samenlevingen hierdoor op een hoger plan en tot grotere welvaart te brengen (Van Baal 1972: 64-65). De identificatie van hetgeen waardevol was impliceerde uiteraard ook een kwalificatie van de andere cultuurelementen die als belemmering voor de ontwikkeling en de grotere welvaart werden gezien. Deze elementen zouden dan ook dienen te verdwijnen.

Dat gold uiteraard het meest duidelijk voor de vermeende misstanden die eigenlijk vielen op het terrein van het strafrecht: alle uitingen op het gebied van koppensnellen, lokale oorlogvoering, slavernij en mensenroof werden met felheid bestreden. Dit gold tevens voor wat gezien werd als primitieve uitwassen van lokale culturen die onverenigbaar werden geacht met de uitgangspunten van een beschaafde (en gedeeltelijk ook christelijke) samenleving. Hieronder vielen verschillende typen genezings- en begrafenisrituelen, sommige uitingen van voorouderverering en communale huisvestingsvormen: maatregelen die vooral leken voort te komen uit hygiënische opvattingen. Dit element van koloniale politiek betrof trouwens niet alleen de tribale groepen: het gold bijvoorbeeld ook het verbod op verbranding van weduwen op Bali dat rond de eeuwwisseling van kracht werd. Een ander element dat bij vrijwel alle verspreid wonende tribale groepen werd geïntroduceerd was dorpsformatie of concentratie van de bevolking. Voor nomaden groepen impliceerde dit een proces van sedentarisatie om hiermee meer greep op de bevolking te krijgen. Daar waar nog niet aanwezig, werden lokale leiders aangesteld over de gemeenschappen die als tussenpersoon en uitvoerder konden dienen voor het koloniale bestuur en de uitgevaardigde maatregelen.

In algemene zin leefden er dus wel ideeën over waartoe het bestuurlijk ingrijpen ondanks eventuele problemen in geval van tribale groepen zou moeten leiden: 'Ons pogen om een oorspronkelijk nomadenvolk als de berg-Alfoeren aan tucht, gehoorzaamheid, geregelden arbeid en bijeenwonen in geregelde kampongs te wennen en tot zachtere zeden te brengen, kan niet nalaten hier en daar ontevredenheid te wekken, die wel eens tot uitbarsting komt' (Colijn 1907a (m): 144). Ook verschillende vormen van rechtspraak of eigenrichting werden als primitief afgedaan en de koloniale overheid trok het oplossen en berechten van moordzaken en andere dreigende kwesties aan zich. Voor dat doel trokken dan bestuursambtenaren door hun gebied en verzochten de lokale bevolking hen de slepende kwesties voor te leggen.

Een min of meer algemeen beleidspunt met betrekking tot de levensstijl van een aantal tribale groepen is de bestrijding van de zwerflandbouw, die in de koloniale tijd ook wel 'roofbouw' werd genoemd. In de ogen van de koloniale bosdienst ging hierdoor waardevol bos verloren ging. Aantasting van de zgn. schermen wildhoutbossen als deel van de bosreserves, bedreigde de waterhuishouding en de natuur in die gebieden. Fokkinga wees met vele anderen:

> ... op de vernietigenden invloed van de hoema- (ladang)bouw op den bodem in vele streken van Java en de Buitengewesten. Dit landbouwstelsel maakte dat op vele steile hellingen de oorspronkelijke bosch- en struikenvegetatie plaats

> moest maken voor den drogen akkerbouw, met het noodlottig gevolg, dat de bouwkruin aan sterke uit- en afspoeling werd bloot gesteld en in weinig jaren geheel of grootendeels verloren ging. Het gewone beeld van dit stelsel is een aanvankelijk steeds korter wordende braakperiode, veelvuldige grondbewerking, snelle achteruitgang der produkties, terwijl daarnaast ongewenschte toestanden in de waterhuishouding ontstaan of bevorderd worden, zich wederom uitende in regiem der rivieren door vermeerderd bandjirgevaar, verminderde Oostmoessondebieten, sterke aanslibbingen in leidingen en kanalen, alsmede gevaarlijke bodemophoogingen (Fokkinga 1934: 142-143).

Gewezen werd bovendien op het oprukken van uitgestrekte *alang-alang* (gras-) vlakten (Imperata cylindrica) op Java, Madura, Kalimantan en vooral Sumatra. Deze gebieden waren ongeschikt geworden voor de landbouw. Het beleid was er zodoende opgericht deze *hoema-* of *ladang*-bouw te vervangen door permanente landbouw en om meer aanplant van overjarige- of boomgewassen ingang te doen vinden. Dit kon goed gecombineerd worden met de bevordering van de mogelijkheid voor de bevolking om een geldinkomen te verwerven. Vooral de bevolkingsrubber en koffie werden sterk gestimuleerd. Daarnaast werd voorgesteld om de bosreserve en de door de staat geclaimde gebieden beter te beschermen via wettelijke sancties (De Santy 1925b, Fokkinga 1934, Dove 1985a).

Natuurlijk betrof dit aspect van landbouw niet alleen de zogenaamde tribale groepen. Ook leden van andere etnische groepen die in het algemeen zeker niet als primitief werden gezien, bedreven deze vorm van landbouw en werden als gevolg daarvan ook onderwerpen aan de bosbeschermende maatregelen.

Geformaliseerd op het niveau van geïntegreerd beleid van de koloniale staat zijn deze maatregelen voor zover mij bekend echter nooit. Voor het praktische beleid werd veel overgelaten aan de plaatselijke bestuursambtenaren om binnen de gegeven kaders naar eigen goeddunken te handelen. Veel zaken aangaande tribale groepen overstegen het lokale niveau nauwelijks en vormden daarom ook geen belangrijk onderwerp voor de bestuurszorg op centraal niveau. Of ze werden sectoraal behandeld bijvoorbeeld binnen de dienst voor het boswezen of voor de visserij (in geval van de zgn. zeenomaden).

*Koloniaal beleid en de 'heidense godsdiensten'*

Hoewel 'de uitbreiding van het christendom' als eerste plicht vermeld stond in de zogenaamde lastbrieven van de VOC, gold toch het beleid van de koopman en niet dat van de zendeling als belangrijkste motief voor het handelen in de vroege koloniale periode. Om die reden is het ook verklaarbaar dat er al snel een godsdienstige onthoudingspolitiek ontstond ten opzichte van de islamieten om zodoende geen onnodige onrust te zaaien die een negatieve invloed zou kunnen hebben op de handel en de economische ontwikkeling. Uitbreiding van het christendom diende vooral plaats te vinden onder de heidense delen van de bevolking of die, zoals het soms genoemd werd, aanhangers waren van natuurgodsdiensten of van het animisme. Het zou echter toch tot vrij laat in de koloniale geschiedenis duren voordat dit werk op grotere schaal aanving.

Hoewel lange tijd de voornaamste drijfveer van het bestuur het winstmotief was, heeft het tot laat in de koloniale geschiedenis geduurd voordat de protestantse kerk in Nederlands-Indië onafhankelijk kon worden van de staat. De Minister van Koloniën droeg tot 1927 de verantwoordelijkheid voor de organisatie en het werkterrein van de ene erkende protestantse kerk, de Indische Staatskerk. Gedurende een lange tijd heeft de kerk zich vooral bezig gehouden met het godsdienstig leven van de Europeanen in het land maar met het uitbreiden van het gezag in de archipel, breidde ook het werkterrein van de zending zich uit. Met het oog op de godsdienstige onthoudingspolitiek ten aanzien van Java - uit angst voor het aanwakkeren van onrust onder de moslims - en eigenlijk ten opzichte van alle overwegend islamitische gebieden, richtten deze genootschappen zich met name op de zogenaamde heidense bevolkingsgroepen. Minahasa, Ambon en de Bataklanden behoorden tot de eerste grote en succesvolle zendingsgebieden.[2] Maar ook in verschillende gebieden in het voormalige Borneo werden in korte tijd relatief veel bekeerlingen gemaakt.

Rond de eeuwwisseling breidde dit werkterrein zich snel uit. Naast verschillende Nederlandse waren ook Duitse en in mindere mate Zwitserse en Amerikaanse zendingsgenootschappen actief in gebieden waar overwegend 'heidenen' woonden (Nieuw-Guinea, Buru, Sumba en verschillende delen van Celebes en Sumatra). Door het succes dat deze genootschappen hadden, kon er in veel gebieden na verloop van jaren gesproken worden van echte volkskerken die niet meer uitsluitend door buitenlandse zendelingen werden gedragen. Volgens Gunning is het succes van christelijke zending voor een gedeelte te danken aan de tegenzin van deze groepen tegen de islam, 'omdat de heidensche bevolking der binnenlanden sinds eeuwen geleden heeft onder de heersch- en roofzucht der Mohammedaansche kustbewoners' (Gunning 1929: 322, zie ook Kraemer 1984). Gekoppeld aan de verspreiding van het christendom was de bevordering van het onderwijs ruim voordat de koloniale overheid het zogenaamde volksonderwijs invoerde terwijl veel zendelingen ook activiteiten ontplooiden op het gebied van medische zorg en verspreiding van medicijnen.

In de vroege koloniale geschiedenis ten tijde van de machtovername door de Nederlanders hadden de Portugezen en Spanjaarden al tal van katholieke missieposten opgezet in de archipel. Deze lagen vooral verspreid in de Molukken maar ook op Flores, Timor, Ende en in diverse plaatsen op Celebes. Maar zodra de Nederlanders de Portugezen en Spanjaarden verdreven hadden vervielen deze posten snel. In enkele streken nam de protestantse godsdienst de plaats in van de katholieke maar in de meeste gevallen ging het christendom te gronde ten bate of van het 'oude heidendom' of van de islam. De katholieke kerk kon gedurende ongeveer twee eeuwen geen werk verrichten in de archipel. Pas in de tweede helft van de vorige eeuw steeg het aantal katholieke geestelijken en breidde het werk

---

[2] In zijn studie over zielsvoorstellingen bij drie Sumatraanse volken beschrijft Leertouwer voor de Batak hoe snel, door bekwame strategie van de zending, het Batakse (religieuze) erfgoed is weggesmolten (Leertouwer 1977: 106).

zich vooral uit over de Molukse eilanden (Ambon, Ternate, Banda en Kei) en Nieuw-Guinea. Later volgde uitbreiding op Timor, Flores en de Minahasa en kwam er ook een werkverdeling tot stand tussen de verschillende ordes en congregaties (Van Santen 1929). Gelijk als bij de protestanten waren onderwijs en gezondheidszorg verbonden aan de verbreiding van het geloof dat met de onderdrukking van het heidendom ook zo'n grote invloed had op tal van traditionele cultuur-elementen die onverenigbaar werden geacht met een beschaafd leven als rechtgeaarde christenen. Maar veel meer dan bij de protestantse kerk streefde de katholieke missie naar een incorporatie of inschakeling van inheemse cultuurelementen of -trekken in het missie-werk om daardoor meer aansluiting te krijgen bij de lokale cultuur en de overgang van de traditionele godsdienst naar de nieuwe, westerse en geïmporteerde godsdienst minder groot te doen zijn (Wils 1984).

Bovendien werd door de nieuwe nadruk die er gelegd werd op het onderwijs in de koloniale politiek van na 1870, een taak die de zending op eigen initiatief op zich had genomen, de sturing van de overheid in die richting nog vergroot. Met name zending onder de Batak en onder de Toraja werd in die periode van veel betekenis en ook succesvol na lange periodes van voorbereiding.

In de periode hierna werd zendingsarbeid ondernomen onder andere tribale groepen: immers daar was nog veel werk te verrichten en gezien het belang dat aan het onderwijs werd gehecht was de zending dikwijls een zeer geschikte ingang. Regelmatig werd de zending gevraagd nieuw ontsloten gebieden te helpen ontwikkelen, hierbij actief of passief gesteund door de koloniale overheid. In de decennia die hierop volgden ontstonden er in Nederland steeds meer zendingsgenootschappen die hun werkterrein in Nederlands-Indië zochten.

Afgezien van de officieel neutrale houding van de overheid ten opzichte van de godsdienst, waren veel parallellen aanwezig in de opvattingen over het doel waarnaar enerzijds de overheid en anderzijds de missie en de zending streefden: arbeidzame, beschaafde mensen, in dorpen verenigd, met hogere zeden en gewoonten dan ze tot nu toe gewend waren en met achterlating van alle uitingen van primitiviteit. Het bestuur was in praktijk dikwijls nauw verbonden met dit werk via de bescherming die geboden werd, de subsidies die verleend werden voor het onderwijs en voor uitvoering van bepaalde projecten. In het algemeen stond de overheid sympathiek tegenover de zending en missie onder de heidense bevolkingsgroepen: bekering tot het christendom werd gezien als een eerste en belangrijke stap in de richting van een betere toekomst. Een goed voorbeeld hiervan heeft Kruyt gegeven in zijn beschrijving van de bevolking van Poso (1929).

Met de vaststelling dat economische vooruitgang en ontwikkeling in de traditionele maatschappij onmogelijk waren, typeerde deze auteur het statische leven van de tribale bevolking van Poso, Centraal Sulawesi. Zendelingen begonnen in 1892 met hun werkzaamheden. Alle pogingen om de kinderen naar school te halen, de mensen te bekeren, en ze over te halen tot aanplant van kokospalmen en koffie waren tevergeefs.

In 1905 gaf de koloniale overheid de politiek van niet-inmenging in het gebied op. De bevolking werd onder direct koloniaal bestuur gesteld. De invoering van nieuwe maatregelen zoals het betalen van belasting, het uitvoeren van 'heeren-

diensten' en andere opgelegde taken stuitte echter op weerstand. Met name het verzet van lokale leiders was in de ogen van de overheid de oorzaak tot de geringe gehoorzaamheid van de bevolking. De nieuwe sociale verhoudingen onder koloniaal bestuur waren voor hen maar moeilijk te accepteren.

Verplaatsing en concentratie binnen de vallei werkten vervreemdend op deze traditionele bergbewoners. Het sterftecijfer steeg in deze eerste periode snel. De geïntroduceerde rijstbouw mislukte. Aan het koppensnellen werd door de overheid een einde gemaakt, terwijl ook werd ingegrepen in het dodenfeest en de voorouderverering. Met name het niet laten rusten van de lijken in de doodskisten werd in strijd geacht met de gezondheid en de hygiëne. De zendelingen vervulden door hun kennis van de taal en de *adat* al spoedig een soort bufferfunktie tussen de bevolking en de overheid. Het verstoorde evenwicht in de lokale maatschappij werkte in hun voordeel. Meer en meer werd hun oordeel over niet begrepen maatregelen gevraagd.

De zending had van het begin af aan een beleid voorgestaan om de oude *adat* zoveel mogelijk intact te laten, voorzover dit niet in conflict was met de uitgangspunten van het christendom. Traditionele dansen, huwelijksceremoniën en oogstfeesten, 'ontdaan van zondige kenmerken', werden gehandhaafd of omgebogen zodat ze acceptabel waren binnen de christelijke leer.

De oude gemeenschap was dankzij de contacten met de westerse cultuur uiteengevallen in zelfstandige individuen. Het bestuur en de zending zouden met hun maatregelen een basis hebben gelegd voor een gezonde mentale ontwikkeling die kansen bood voor vooruitgang van binnenuit (Kruyt 1929: 1-9).

King (1985) bevestigt dit beeld van koloniale bemoeienis voor de Maloh van West-Kalimantan op grond van bronnen die uitsluitend op deze etnische groep betrekking hebben. Ook hier bestond de bemoeienis tot laat in de negentiende eeuw slechts uit verkenningen ten behoeve van mijnbouw naast expedities met een breder wetenschappelijk doel. Onderdrukken van koppensnellen, werd nadat het politieke gezag eenmaal gevestigd was, snel effectief gemaakt en bovendien werden de Maloh naar andere plaatsen verhuist ten einde hen te vrijwaren van de aanvallen van de Iban. Het van buitenaf controleren van de inter-Dayak conflicten en het opgelegde bestuur zouden op den duur echter het traditionele leiderschap van de Maloh ondermijnen. Ook stelde het koloniale bestuur zich op tussen de Dayak en de Maleise kustbevolking die regelmatig aanslagen op de Dayak pleegde. Net als in zoveel andere gebieden werd ook hier de missie ingeroepen voor het noodzakelijk geachte 'beschavingswerk', dat zeker niet met behulp van militaire kracht bereikt zou kunnen worden. De missie zou haar werk aanvangen in 1913. Terugkijkend op enkele decennia missie-activiteiten meent King dat deze verschillende effecten hebben gehad op de Maloh. In de eerste plaats heeft de missie de overgang van de Maloh naar de islam vertraagd en zelfs verhinderd. Daarnaast is door de samenwerking van missie en het militaire bestuur voorkomen dat de Iban nog meer land van de Maloh konden bezetten. De grenzen werden duidelijker getrokken en de groepen scherper van elkaar gescheiden. Het derde en meest directe gevolg van het binnendringen van het christendom is uiteraard geweest het ondermijnen van het traditionele geloofssysteem en alle

gebruiken en instellingen die daarmee samenhingen. Omdat het katholicisme dit 'heidendom' moest vervangen werden tal van primitieve gebruiken expliciet verboden verklaard. Hieronder vielen bijvoorbeeld de voor-echtelijke sexuele relaties, de excessieve drankfeesten, het gokken en de hanengevechten. Lang niet op alle deze gebieden heeft de missie overigens evenveel succes gehad.

Dat succes was er wel op het gebied van het onderwijs dat op den duur leidde tot een soort schisma binnen de gemeenschap, tussen de jongeren en de ouderen. De lijn die hen scheidde was soms, maar niet altijd, dezelfde als die tussen mensen die streefden naar vooruitgang en hen die de oude tradities en met name het *long house* als sociale eenheid wilden handhaven. Vele *long houses* zijn in die tijd echter opgebroken, een tendens die nog versterkt werd door het wegvallen van de verdedigingsfunktie van het *long house* door de toegenomen veiligheid in het gebied.

Ook op het gebied van de gezondheidszorg heeft de missie succes gehad vooral met de bestrijding van cholera en pokken. De moderne gezondsheidszorg heeft echter de traditionele genezers niet geheel kunnen vervangen: voor bepaalde ziekten riep de bevolking hen nog steeds in.

Het vierde belangrijke terrein waarop de missie veranderingen teweeg heeft gebracht is dat van de economie. In eerste instantie ging het om de verbouw van koffie en rubber. Vooral dit laatste produkt leverde de lokale bevolking de mogelijkheid op om een inkomen te verwerven dat gebruikt werd voor het betalen van de opgelegde belasting, de uitrusting van de schoolkinderen en de aanschaf van tal van nieuwe geïmporteerde produkten (King 1985: 62-75).

Hoewel de grootste bemoeienis van de overheid met tribale groepen ongetwijfeld uitging naar het onderdrukken van barbaarse cultuurelementen en het bevorderen van ontwikkeling, beschaving, onderwijs en christendom heeft bij een aantal groepen ook de verhouding met de omringende wereld een rol gespeeld. Bij enkele volken zoals de Mentawaiers, de Punan maar ook diverse Dayak- en Papua-groepen waren er regelmatig botsingen tussen deze groepen en mensen van buiten (boeren, Chinese of andere handelaren en zeelieden). Deze ontmoetingen hadden dikwijls ook een gewelddadig verloop waarbij er handelsposten of schepen overvallen en leeggeroofd werden en er soms aan beide kanten doden vielen. Aanleiding tot dergelijke uitbarstingen was meestal de onregelmatig verlopen handel, diefstal of vrouwenroof. Om een einde te maken aan deze conflicten of er althans meer greep op te kunnen krijgen werden in sommige gebieden pasjesregelingen ingesteld. Handelaren, jagers of verzamelaars van specifieke bosprodukten mochten zich pas in het gebied van zo'n tribale groep begeven als ze over een pasje beschikten. Hierdoor konden hun aantal en hun gedrag beter gecontroleerd worden. In andere gevallen werden min of meer officiële tussenpersonen aangesteld, zoals de *jenang* bij de Kubu, die voldoende vertrouwen genoten om de relaties tussen hen en de buitenwereld in goede banen te leiden en de Kubu te vrijwaren van mishandeling en uitbuiting door de Maleise boeren.

Een bijzonder geval vormen in dit opzicht de Baduy in West-Java. Hier zette de koloniale overheid de traditionele houding van eerdere machthebbers voort om het gebied van de Baduy te beschermen tegen vreemde invloeden en hen geen verplichtingen op te leggen die strijdig waren met hun cultuur. Ook in dit geval

werd een tussenpersoon, een *jaro gupernemen*, aangesteld voor het onderhouden van de contacten tussen de Baduy en het bestuur.

Kunst heeft er opgewezen dat missie en zending met hun activiteiten veel van de inheemse zang en muziek, voordrachtskunst in verval hebben doen raken door de opgelegde vervanging met westerse muziekvormen. Het zou tot laat in de koloniale geschiedenis duren voordat men deze verliezen erkende - en als verlies en verval zag - en er pogingen werden ondernomen elementen van de zang- en muziekkunst te integreren in de godsdienstige cultuur van de kerken (Kunst 1947). Maar in veel gevallen waren dit pogingen na decennia van verandering, openbreken van isolement en het binnendringen van tal van nieuwe elementen.

## 2.3 De Engganezen

Een bijzonder geval binnen de koloniale geschiedenis betreft het lot van de bevolking van het eiland Enggano voor de westkust van Sumatra ter hoogte van Bengkulu, waarover Keuning een goed samenvattend artikel heeft geschreven (1955).

Dit eiland dat gedurende eeuwen een relatief geïsoleerd bestaan heeft geleid raakte vanaf het midden van de vorige eeuw steeds meer betrokken bij de koloniale geschiedenis.[3] Waren de contacten tot die tijd beperkt tot min of meer toevallige ontmoetingen, ontdekkingsreizen of gevallen van schipbreuk, vanaf 1850 was het vooral via de handel dat het contact met de bevolking van Enggano in een nieuwe fase kwam. De bevolking was gaarne bereid op dit nieuwe aanbod in te gaan en ruilde klappers, rottan en touwwerk tegen kralen, messen, bijlen, spiegeltjes, tabak, rijst en katoen. Dit nieuwe bezit bleek van grote betekenis binnen de plaatselijke samenleving: het leidde tot een grotere maatschappelijke differentiatie.

Het was in dezelfde tijd dat er voor het eerst sprake was van snelle achteruitgang van het aantal geboortes en van een toename van abortus gevallen. Ook werden geslachtsziekten wel genoemd als oorzaak van de achteruitgang in de bevolkingsaantallen. In de periode van 1866 tot 1884 liep het aantal mensen terug van 6.420 tot 870. Een desastreuze cholera epidemie teisterde in 1870 het eiland. De toenmalige gouverneur vermeldde echter tevens bloedige onderlinge strijd. Het voorkomen van de geslachtsziekten werd vooral in verband gebracht met de komst van een Europese onderneming met tientallen Sundanese koelies. Het binnenland werd verlaten en de traditionele woningen, ook wel 'bijenkorfwoning' genoemd (naar Miller die in 1776 het eiland voor het eerst uitvoerig beschreef) verdwenen.

De bevolkingscijfers voor 1900 laten een verdere terugloop zien: er zijn dan nog 543 inwoners op het eiland. In 1914 zijn er nog maar 291 'echte' Engganezen,

---

[3] Een fragment uit de geschiedenis van de Engganezen: in een boek uit 1686 verhaalt Wurffbain dat de Nederlanders rond 1645 tussen de 70/80 naakte mannen, vrouwen en kinderen van Enggano hebben meegenomen naar Batavia, gekleed hebben en onder de burgers verdeeld hebben om voor hen zeven jaar dienst te doen. Na hun in vrijheidstelling hebben ze de kleren weer afgeworpen en zijn ze in zeer korte tijd allen gestorven (Wurffbain 1686: 23-24).

en daarnaast 38 half-Engganezen, 36 van Javanen geadopteerde kinderen en andere, zich definitief gevestigde immigranten (vooral vanuit Java en Tapanuli). Dit niet-inheemse deel van de bevolking steeg in de periode daarna voortdurend. In 1938 hebben deze vreemdelingen de oorspronkelijke bevolking duidelijk overvleugeld in aantallen.

De koloniale bemoeienis met Enggano betrof in de eerste periode niet dit bevolkingsprobleem zelf maar veeleer de regelmatige schipbreuken en plunderingen op de grillige kusten en riffen rond dit eiland. De bevolking werd aangespoord de schipbreukelingen te helpen en niet slechts begerig op de vreemde voorwerpen van het verloren gegane schip af te komen. Werkelijke bestuursinmenging was er niet.[4]

Aan het eind van de vorige eeuw opende de Koninklijke Pakketvaart Maatschappij (KPM) een lijndienst per stoomschip van Batavia naar Padang via Bengkulu en Enggano. Deze dienst maakte vrij snel een einde aan de komst van inheems-getuigde zeilschepen van Buginezen en Minangkabau, die op zoek naar kopra en andere handelswaar dit eiland regelmatig hadden aangedaan.

In die tijd kwam er ook een *mantri-opziener* op het eiland die de 'heerendiensten' invoerde, de bewoners dwong zich aan de kust te vestigen en andere bestuurlijke maatregelen nam. Spoedig daarop verzocht de overheid aan de zending een begin te maken met haar werkzaamheden op dit eiland. Zendeling Lett maakte een reis naar Enggano en vermeldde naast het relatieve economische welvaren van de bevolking ook de grote kinderloosheid. Na deze reis kreeg de Rheinische Mission een subsidie van de overheid voor plaatsing van een zendingsarts en hulpzendelingen om vooral te werken aan het stopzetten van de bevolkingsafname.

Deze zendingsarts, dr. Winkler noemde allerlei oorzaken voor deze achteruitgang van de bevolking: hevige malaria, die leidde tot onvruchtbaarheid, geslachtsziekten, de nieuwe woningen, de verhuizing naar de kust, nieuwe ziekten en vooral ook de recente veranderingen in de Engganese cultuur hoewel de betekenis daarvan niet gepreciseerd werd. De Engganezen gingen er zelfs toe over kinderen uit Batavia te halen; hiervoor werden wel bedragen tot 100, soms zelfs 200 gulden betaald. Deze werden geheel als eigen kinderen geadopteerd en groeiden op als Engganezen. Op voorstel van Winkler ging de regering er toe over Batakse gezinnen met subsidie naar dit eiland te halen. Dit bleek overigens geen succes: diverse mensen stierven en anderen werden gerepatrieerd. Zij waren niet bestand tegen de ongezonde levensomstandigheden op Enggano. Ondanks de moeilijkheden ging de zending door met haar arbeid. In 1925 was, bij een nog steeds dalend bevolkingsaantal, het grootste gedeelte tot het christendom bekeerd. Slechts enkele mensen hielden vast aan de traditionele godsdienst terwijl er ook een klein aantal was dat naar de islam overging.

---

[4] Boewang, een Buginese schipper/handelaar, maakt melding van de wijze waarop de Engganezen schipbreukelingen vasthouden en slechts tegen betaling van een losgeld vrij willen laten (Boewang 1853).

De gouvernementsarts Van Haeften zag als enige mogelijkheid ter verbetering van de demografische opbouw van het eiland de import van nieuw bloed.

In diezelfde periode kreeg een Europese firma een groot gebied op het eiland in erfpacht. De aanwezige zendeling waarschuwde tevergeefs tegen de gevaren van dit binnenstromen van vreemde koelies. Binnen enkele jaren bleek via deze firma, die vooral in kokosnoten handelde (kopra) de koopwoede enorm te zijn aangewakkerd. Door aankoop van luxe goederen staken vele Engganezen zich diep in de schulden.

De introductie van rijstbouw om de bevolking ook met betrekking tot het hoofdvoedsel zelfstandig te maken mislukte evenals de introductie van runderteelt: de geïmporteerde dieren verwilderden.

In 1938 woonden de nog resterende Engganezen in een drietal dorpen vlak bij elkaar aan de noord-oostkant van het eiland.

De woorden die Lett in 1911 neerschreef toen hij terugkeek op zijn bezoek dat de aanvang zou betekenen van de zendingsarbeid op het eiland, haalt Keuning in zijn overzicht nogmaals aan 'Wir sind gerade noch zur Zeit gekommen um den Rest dieses Volkes zum Herrn zu führen und zu begraben'. Ook Keuning zag aan het einde van de koloniale periode waarover hij schreef geen enkel hoopvol teken op het mogelijke voortleven van de oorspronkelijke bevolking en de cultuur van Enggano (Keuning 1955: 211).

Het koloniale beleid ten aanzien van Enggano laat dus een mengeling zien van bestuurlijke onthouding en interventie waarbij van een consequent en doelgericht ingrijpen nauwelijks sprake was. Diverse maatregelen die genomen werden, bleken op andere gebieden weer te worden tegengewerkt. Wel heeft het beleid getuigd van bestuurlijke zorg maar ook van een onvermogen om andere maatschappelijke krachten te beheersen. Bovendien is die bestuurszorg waarschijnlijk te laat op gang gekomen.

Voor zover bekend is er in de koloniale geschiedenis in Indonesië geen ander geval te vinden waarbij de bevolkingsafname zo duidelijk te zien was als bij de Engganezen (zie Appendix l voor Enggano sinds de onafhankelijkheid).

## 2.4 De Papua's

Het vraagstuk van de houding van de koloniale overheid ten opzichte van de Papua's in het toenmalige Nederlands Nieuw-Guinea is hier om verschillende redenen van belang. De Nederlandse bemoeienis met Nieuw-Guinea kwam pas laat in de koloniale geschiedenis op gang en men kon dus besluiten nemen op grond van ervaringen die elders reeds waren opgedaan. Daarnaast betrof het een gebied waarvan slechts de grenzen bekend waren en dat voor het grootste deel nog *terra incognita* was. De koloniale bemoeienis heeft wel tot later geduurd omdat Nederland zich pas in 1963 uit deze kolonie heeft terug getrokken onder internationale druk.

De fundamentele vraag of Nederland daadwerkelijk Nieuw-Guinea moest bezetten of niet speelde eigenlijk pas vanaf het einde van de vorige eeuw. Tot die tijd

was er nauwelijks meer dan een nominale claim op het gebied die overigens wel gerespecteerd werd door Engeland en Duitsland, de twee koloniale machten over het oostelijk gedeelte van Nieuw-Guinea. Nieuw-Guinea werd gerekend tot Nederlands bezit op grond van het Londens tractaat van 1824 waarbij het als een deel van het sultanaat van Tidore werd beschouwd zoals dat ook al in de VOC-tijd het geval was.

In de laatste decennia van de vorige eeuw waren er weliswaar enkele zendingsposten opgezet en had de overheid enkele eenvoudige vestigingen opgericht maar een grote invloed hadden die toch niet. Successen in termen van bekeerlingen werden niet behaald en regelmatig moesten posten ontruimd of verlaten worden vanwege wat werd genoemd 'de vijandige houding van de bevolking'. Talrijke adviesrapporten met verschillende aanbevelingen volgden elkaar in die tijd op zonder dat er overigens actie ondernomen werd. Ten aanzien van de bevolking heerste het oordeel dat die 'te weinig begrip van gezag had, te veel verspreid woonde, en te veel een nomadische levenswijze voerde om er een geordende maatschappij te kunnen vormen' (Colijn 1907b: 4). Het zou uiteindelijk op aandrang van Engeland zijn dat Nederland haar gezag daadwerkelijk vestigde om hiermee vooral in het buitenland de zeggenschap over het gebied duidelijker te stellen. Van Engelse zijde waren er namelijk klachten dat er regelmatig roof- en sneltochten plaats vonden vanaf Nederlands grondgebied op Engels terrein door wat toen nog de Tugeri's genoemd werden. (Later zou deze groep bekend staan onder de naam Marind-anim.) Engeland wees Nederland in 1900 op 'the urgent necessity for their taking effective measures to prevent a reconcurrence of such raids and to impose respect for the British frontier on the tribes subject to the Queen of the Netherlands'. Bovendien wenste Engeland bestraffing van de rovers, uitlevering van de gevangen genomen personen en betaling van een schadevergoeding voor geleden verliezen (Colijn 1907b: 7).

De vestiging van het gezag vond plaats in het bewustzijn dat het zou gaan om een post die geld zou kosten in plaats van een bijdrage zou leveren aan de begroting, maar die prijs moest betaald worden voor de geloofwaardigheid van Nederland in internationaal verband.

Als het grootste probleem werd gezien dat er in de bevolking nauwelijks een kiem van ontwikkeling en vooruitgang te ontwarren viel en dat er in het gebied ook niet een schakel bestond tussen bestuursambtenaren en de lokale bevolking die behulpzaam zou kunnen zijn bij dit proces. Het grootste heil verwachtte men van omgang met meer beschaafde bevolkingsgroepen en dit proces zou het beste niet via onderwijs of zending maar via de handel kunnen plaatsvinden omdat de handel behoeften tracht op te wekken. 'De Papua moet meer behoeften leren kennen voor welks vervulling hij zich dan arbeid moet getroosten en wel arbeid voor de winning van artikelen die als ruilmiddel dienst kunnen doen: handelsproducten dus!' Voor loonarbeid werd de Papua niet geschikt geacht. 'Kralen, spiegels, messen, bijlen, tabak van Van Nelle vooral, zijn de voorwerpen die begeerd worden ... Het harde moeten drijft hem dus niet tot arbeid, alleen genotzucht en ijdelheid' (Colijn 1907b: 25, 51).

Vanwege de grote onbekendheid met het eiland werd er echter van alle kanten aangedrongen op meer verkenningen en expedities, niet zozeer gericht op de bevolking als wel op het land en de bodem.

In die tijd is er ook veel aandacht voor de bestuurlijke indeling van het gebied en de noodzaak tot betere verbindingen met de handelscentra van Ambon, Dobo (op Aru) en Makassar. Pas als die verbindingen verbeterd waren, had de bevordering van de handel als stimulans achter verdere ontwikkeling kans van slagen.

In de periode voor de Eerste Wereldoorlog werden er vele expedities ondernomen voor topografische opnamen van het gebied naast wetenschappelijk onderzoek op verschillende terreinen zoals botanie, zoölogie en geologie. Bijlmer wijst er echter ook op dat het reisplan van veel expedities bepaald werd door de aanwezigheid van sneeuw in tropisch Nederland op de Wilhelmina- en de Carstensztop die na veel mislukte expedities eindelijk ter plekke in kaart konden worden gebracht. Na die oorlog werden nieuwe expedities opgezet waaronder ook van Engelse, Duitse en Amerikaanse onderzoekers. Nederland organiseerde tevens enkele militaire expedities die over een periode van jaren het gebied hebben opgenomen en daarbij steeds meer 'afknabbelden van die hatelijk witte plekken van terra incognita' (Bijlmer z.d.: 19).

Tijdens deze expedities waren er uiteraard regelmatig ontmoetingen met lokale bevolkingsgroepen die telkens opnieuw verrassingen opleverden. Vooral de ontdekking van de dwergpapua's baarde opzien in die tijd.

Eerste missieposten werden ingericht en nadat het vliegtuig op grotere schaal kon worden ingezet werd ook besloten tot oprichting van bestuursposten in het binnenland. Ondertussen waren expedities uitgezet voor de winning van aardolie, steenkool, goud en andere mineralen. In enkele jaren tijd volgden de ontdekkingen van gebieden met aanzienlijke voorraden delfstoffen elkaar dan snel op. Ten aanzien van de bevolking was de 'ontdekking' van de relatief dichtbevolkte Baliem-vallei bewoond door de talrijke Dani zeker een van de meest spectaculaire.[5]

De openstelling voor de handel leidde zeker na de grote ontdekkingen tot het binnentrekken van gelukszoekers en pioniers waarvan er vele te maken kregen met de slechte natuurlijke omstandigheden, met ziekten en andere kwalen. Maar toen kwam ook de vraag op naar wat de houding van het bestuur moest zijn ten opzichte van die kolonisatie en ten opzichte van de lokale bevolking. Zoals in heel Nederlands-Indië diende voor het koloniaal bestuur ook in Nieuw-Guinea de meest onaanvaardbare elementen van de lokale culturen afgeschaft te worden. De bestuursambtenaar Halie vermeldde in zijn memorie van overdracht de afschaffing van bloedwraak, kindermoord, rituele orgieën op sexueel gebied en het kara-

---

[5] In eerste instantie gold het spectaculaire karakter van de ontdekking vooral de aard en omvang van de groep. Later werd ook voor dit gebied de gedachte bevestigd die reeds eerder in Papua New Guinea was ontstaan, namelijk dat zich hier autonoom en veel vroeger dan eerst was aangenomen een tuinbouwcultuur ontwikkeld had met aanleg van terrassen en irrigatie (drainage kanalen e.d.). Op basis van deze technische vaardigheden, waarvan de oorsprong enkele duizenden jaren voor Christus gelegen heeft, kon, na introductie van de zoete aardappel, rond 1800 de bevolkingsdruk nog verder toenemen. Ook de hoeveelheden varkens die gehouden werden, konden hierdoor snel stijgen (Kaufmann 1987: 83-86).

wariwezen (de beruchte mannenbonden) waaraan het koppensnellen onafscheidelijk verbonden was (in Bijlmer z.d.: 107). Het waren vooral de 'ingewikkelde initiatiefeesten van de Marind'anim die in teugelloze orgieën plachten te eindigen die door het bestuur terecht niet geduld konden worden', hoewel er van de andere kant toch ook wel enig begrip getoond werd voor de gebruiken van de 'pas ontwaakte natuurmens' (Bijlmer z.d.: 77). Het is vooral dankzij het uitgebreide werk van Van Baal dat er over het bestuur over deze Marind-anim zoveel bekend is. Zij vormen binnen de context van Nieuw-Guinea, maar waarschijnlijk wel van heel Indonesië een speciaal geval waarvoor het bestuur ook niet direct een pasklaar antwoord had.

In een uitgebreid artikel uit 1939 gaat Van Baal in op de eerste decennia van Nederlands Bestuur in Zuid-Nieuw-Guinea, het gebied van de Marind-anim. Het bestuur werd daar geconfronteerd met een volk:

> 'ongekend barbaarsch van zeden, drager eener onmatigheidscultuur welke hypertrophisch sexueel was, een volk, dat al spoedig na onze komst uitgeroeid dreigde te worden door een aanvankelijk mysterieuze ziekte, het in Nederlandsch-Indië onbekende venerisch granuloom[6], dat door de groote onmatigheid der bevolking met ongekende snelheid zich verbreidde. Had men sedert 1920 niet op straffe wijze ingegrepen en uitgebreide maatregelen ter bestrijding genomen, er zouden in Zuid-Nieuw-Guinea thans wellicht geen duizend menschen meer in leven zijn' (Van Baal 1939: 309).

Tot de genomen maatregelen behoorden in de eerste plaats het verbod op het koppensnellen en het tegengaan van allerlei aanslagen op vreemde handelaren. Rond 1915 en na enkele strafexpedities was de periode van koppensnellen definitief voorbij. In die tijd werd ook een begin gemaakt met beschavingsarbeid waarbij vooral het dragen van kleren gepropageerd werd (Van Baal 1939: 339). De missie die net in het gebied begonnen was, ondersteunde deze initiatieven en begon ook met de vestiging van modeldorpen om de mensen uit een groter gebied bijeen te krijgen. Als gevolg van een nieuwe epidemie (influenza) en het voortwoekeren van de oude kwalen bij een sterke reductie van het kindertal leek deze bevolkingsgroep snel uit te sterven. Naar aanleiding van een onderzoek werd in 1920 opgeroepen tot 'uitstamping van de onzedelijke gebruiken' en werd besloten tot onderbrenging van de bevolking in modeldorpen, sluiting van de mannenhuizen, verplichte registratie van de huwelijken en de bevolking te dwingen tot gezinsleven. De missie breidde ondertussen haar netwerk van ziekenhuizen en scholen uit. Na enige jaren al herstelde de bevolking zich en leken de Marind-anim van een snelle ondergang gered (Van Baal 1939).

---

[6] Het is onbekend hoe deze ziekte bij de Marind-anim is binnengekomen. Het meest waarschijnlijk is het dat de ziekte van buitenaf in de samenleving is binnengebracht, waarmee het overheidsingrijpen als het ware het gevolg bestreed van iets dat door externe factoren was veroorzaakt.

Over de juistheid van dergelijke bestuurlijke maatregelen is in die tijd twijfel gerezen al was er sprake van een soort tweeslachtigheid in die kritiek. Enerzijds moest er wel ingegrepen worden om de bevolking van de ondergang te redden maar anderzijds werden de maatregelen die dit moesten bewerkstelligen afgekeurd. Filosoferen over de vraag of ingrijpen op het punt van koppensnellen, oorlogen en de besmettelijke ziekten wel geoorloofd is, beschouwde Van Baal als tijd- en energieverlies. Zich onthouden van inmenging vond hij een onhoudbaar standpunt voor koloniaal bestuur en missie. Men kon eenvoudig niet anders. Het ingrijpen op deze punten en vooral het verbod op de feesten waarmee zoveel culturele waarden samenhingen, verplichtten de overheid en de missie echter ook na te denken over alternatieven om de ontwortelde lokale bevolking mogelijkheden tot wederopbouw te geven. Dit zou dan moeten geschieden vanuit een houding van respect voor hetgeen niet perse over boord geworpen diende te worden (Van Baal 1939, 1985).

Stond het ingrijpen voor de overheid in geval van een samenleving die op het punt stond uit te sterven en die gekenmerkt werd door zoveel 'barbaarse gewoonten' niet echt ter discussie, een ander geval leek het toen in een latere fase de vraag op kwam of en zo ja hoe de kolonisatie van een gebied moest plaats vinden dat nog maar net ontsloten was en waar zich dergelijke problemen niet leken voor te doen. Deze vraag stond centraal voor een onderzoekscommissie die werd ingesteld in 1937 en die bestond uit mensen met een jarenlange werkervaring onder verschillende 'primitieve stammen' in Nederlands-Indië, waaronder Van Waterschoot van der Gracht en Bijlmer.[7] Het ging hierbij specifiek om de mogelijkheden van bescherming van de Papua volken in het centrale hoogland van Nieuw-Guinea.

In het toenmalige Nederlands-Indië was dit probleem van bescherming van tribale groepen al eerder aan de orde geweest, namelijk bij de Kubu van Zuid-Sumatra en de Baduy uit West-Java. Bij de eerste groep betrof het vooral een zekere protectie tegen slavernij en uitbuiting door omringende groepen Maleiers terwijl het bij de Baduy in feite ging om de instelling van een reservaat op verzoek van de betrokken bevolking zelf. Het koloniale bestuur had destijds de officiële grenzen vastgesteld van het Baduy-gebied om op deze wijze de territoriale integriteit van dit volk te beschermen tegen ongewenste indringers.

Voor Nieuw-Guinea werd echter weer een nieuwe politiek voorgesteld door de genoemde commissie bestaande uit bestuurders. Hoewel de commissie instelling van menselijke reservaten afwees - de overheid heeft niet het recht een bevolkingsgroep alle kans op vooruitgang te ontzeggen -, bleek ze toch voorstander van bescherming van de primitieve volken op dit enorme eiland tegen de gevaren van de moderne cultuur bij een te plotseling en ongecontroleerd contact. Er waren

---

[7] Tot de adviseurs van de commissie behoorde ook Jansen (resident van de Molukken) en Van Baal (toen controleur Binnenlands Bestuur op Nieuw Guinea).

inmiddels voldoende voorbeelden uit de geschiedenis bekend met een rampzalige afloop voor de betrokken volken.

Het beleid dat de commissie-leden voorstonden, en dat gericht was op de geleidelijke ontsluiting van Nieuw-Guinea, schetsten zij als volgt:

1. *geleidelijke verkenning en penetratie.* In deze periode zou er nog maar sprake zijn van zeer beperkte bestuursuitoefening maar wel van onderdrukking van 'eenige meest flagante misbruiken, als koppensnellen en kannibalisme'. Herendiensten en belastingheffing zouden voorlopig niet worden ingesteld. Er zou de nadruk liggen op wetenschappelijke en economische expedities. Vestiging van vreemdelingen zou onder zeer strenge controle geplaatst zijn.
2. *geleidelijke opbouw van de nieuwe cultuur.* In de tweede periode konden missie en zending geactiveerd worden vooral gericht op het onderwijs. Gevaarlijke import-artikelen als alcohol en vuurwapens zouden nog onder strenge controle blijven. Geleidelijk zouden de bestuursfuncties worden uitgebreid.
3. *normale koloniale toestand.* In samenwerking met en onder erkenning van de plaatselijke volks-eigen autoriteit, zoals de omschrijving letterlijk luidt zou het Nederlandse koloniale bestuur, zoals dat ook in andere gebieden gevestigd was, worden uitgebreid, zonder allerlei beperkende maatregelen.

Toch werd het instellen van een bevolkingsreservaat als tijdelijke maatregel wenselijk geacht voor enkele beperkte gedeelten op het eiland. Dit zou wenselijk zijn om exploitatie van het gebied in de vorm van landbouw door niet-inheemsen te kunnen voorkomen. Mijnbouwkundige verkenningen en opsporingen werden echter niet uitgesloten binnen een dergelijk reservaat.

Hoewel de praktische betekenis van dit voorstel klein is gebleken - het is nooit tot officiële politiek verheven - geeft het wel duidelijk de gedachtenlijn weer van sommige bestuurders in die dagen, gedeeltelijk gevoed door de slechte ervaringen die in andere gebieden waren opgedaan[8] (Nederlandsche Commissie voor Internationale Natuurbescherming 1938, Bijlmer z.d.).

In de naoorlogse periode werd het beleid grotendeels gevoed door gedachten van het brengen of handhaven van rust en orde om vervolgens de aandacht te kunnen geven aan ontwikkeling en beschaving inclusief de gezondheidszorg. De beproefde samenwerking van bestuur, missie en zending van voor de oorlog werd ook in de periode hierna weer voortgezet.

Schoorl doet er in zijn dissertatie over de Muju uitgebreid verslag van. Centraal staan ook hier dorpsformatie - eerst met zachte drang, later met harde hand - het optreden tegen vormen van eigenrichting en dwanghuwelijk. In vergelijking met de Marind-anim zijn er onder de Muju veel minder 'aanstootgevende' gebrui-

[8] Het stuk was in eerste instantie bestemd voor een internationaal congres maar is hierop uiteindelijk toch niet gepresenteerd omdat het te protectionistisch en paternalistisch werd geacht, hoewel het ook nog in het Engels is gepubliceerd (prof. Van Baal, persoonlijke mededeling).

ken waartegen het bestuur of de missie zou moeten optreden. Ook behoeft de traditionele godsdienst niet op een rigoreuze wijze onderdrukt te worden omdat de verwachting was dat deze in de loop van de tijd wel aan betekenis en invloed zou verliezen. De grote waardering voor de westerse rijkdom vergemakkelijkte in zekere zin de introduktie van nieuwe elementen maar leidde aan de andere kant ook tot frustratie om de rijkdom niet snel genoeg kwam. Hogere posten bleken voor de Muju geblokkeerd (Schoorl 1955).

## 2.5 Conclusie

Er lijkt in de koloniale literatuur een neiging te bestaan de invloed van de genomen maatregelen overwegend te evalueren in positieve termen. Gewezen wordt op de situatie van rust en orde die gebracht is en op de toegenomen veiligheid waarover ook de betrokken mensen zich positief zouden uit laten. De onderdrukking van het koppensnellen, beteugeling van slavernij en plaatselijke oorlogvoering, de politiek van dorpsformatie en van bekering tot het christendom zouden de grondslag gevormd hebben voor de verdere ontwikkeling van de betrokken samenleving. Toch blijkt de invloed van deze maatregelen veel groter te zijn dan het beeld dat in sommige van deze analyses wordt opgeroepen.

Ieder cultuurelement ook al is dat geïdentificeerd als moreel verwerpelijk en vervolgens met of zonder fysiek geweld onderdrukt, maakt deel uit van een groter en complex geheel. Koppensnellen, bepaalde genezingsrituelen en spreiding van bevolking over een gebied zijn aspecten van een samenleving die samenhangen met waarden, voorstellingen en gedragspatronen die niet in isolement veranderbaar, vervangbaar of zonder meer op te heffen zijn. Dit lijkt bij tribale samenlevingen nog sterker het geval te zijn dan bij andere typen samenlevingen.

Schrieke meende dat de invloed van de koloniale overheid groot was:

> Where isolated primitive genealogical or territorially-organised communities are concerned we find the controlling intervention of the administration is exercising a 'destructive' influence. Cruel practices such as head hunting (...) are prohibited and punished and these prohibitive regulations undermine the religious world of imagination. The prohibition of slavery and hostages affects the social structure. The needs of the administration which united the small isolated communities in a larger group, do not permit a half-nomadic existence; they promote a new method of production and interfere with the juridical and administrative authority of the traditional headmen who as *primi inter pares* have hitherto been dependent on the concurrence and recognition of their fellows, but who now have to issue orders as instruments of a superior authority.
>
> If the idea of 'progress' is to find favour, the spirit of society *must* change, the traditional economic and social ethic *must* be broken and new standards *must* be created (Schrieke 1929: 237-239).

Tot de minst omstreden ingrepen behoorde ongetwijfeld de onderdrukking van het koppensnellen dat door de hele beschaafde wereld als één van de meest primitieve en barbaarse aspecten van het leven van tribale groepen werd gezien. De onderdrukking ervan vormde dan ook vaak de eerste aanleiding tot ingrijpen in een gebied. Om het koppensnellen te onderdrukken werden militaire expedities het gebied in gestuurd. Waar mogelijk werden met lokale hoofden afspraken gemaakt over de afschaffing ervan. Veel gebieden zouden na enkele jaren al bevrijd zijn geworden van het koppensnellen.

De gevolgen van de onderdrukking zouden echter nog jaren doorlopen. Dit heeft zowel te maken met de rituele, godsdienstige betekenis van het snellen als met verhoudingen tussen groepen die altijd in vijandige verhoudingen tot elkaar stonden.

De onderdrukking van het koppensnellen, het nemen van **wraak** of het volgen van eigen vormen van **berechtiging** waarbij ook aanslagen op beschuldigden hoorden, heeft in veel gevallen sporen van onvereffende rekeningen achter gelaten. Soms kwamen deze jaren later plotseling weer tot uitbarsting maar soms ook moesten er andere wegen gezocht worden voor de beëindiging van het conflict en herstel van het evenwicht. In enkele gevallen lijkt er een geritualiseerde verwerking te hebben plaatsgevonden van de spanningen zoals die vroeger tussen en binnen bepaalde groepen leefden en via fysiek geweld tot **uidrukking** werden gebracht.

Door het van buitenaf installeren van leiders omwille van bestuurlijke maatregelen in situaties waarin deze traditioneel niet aanwezig waren zijn andere sociale verhoudingen ontstaan, andere vormen van leiderschap en nieuwe vormen van sociale stratificatie.

De tijd van de Japanse bezetting en de daarop volgende revolutie vormen een onduidelijke periode in de geschiedenis van vele tribale groepen omdat er geen directe voortzetting dan wel een expliciet geformuleerde verandering was van het gevoerde beleid. Voor veel tribale groepen leek er een nieuwe periode van onverschilligheid aan te breken omdat ze buiten de hoofdstromen van het politieke en economische leven lagen. Echter in die gebieden waar het bestuur direct werd overgenomen door mensen die ook reeds onder de Nederlanders hadden gediend is er soms wel continuiteit in het beleid gebleven. Bovendien zou het nog enige jaren duren na de onafhankelijkheid voordat de centrale bureaucratie van de nieuwe natie zich ook op dit punt georganiseerd had. Het waren vooral de lokale gezaghebbers die het beleid bepaalden ten opzichte van deze groepen. Zeker is het dat in veel gebieden waar door het koloniaal beleid christelijke enclaves waren ontstaan temidden van een dominant islamitische bevolking zoals in sommige delen van Sumatra en Kalimantan de beschermende hand van de koloniale overheid ten opzichte van deze enclaves werd teruggetrokken. In andere gevallen zoals bij de Baduy waar de koloniale overheid de traditionele houding van vroegere machthebbers had overgenomen en de Baduy in hun gebied ongemoeid had gelaten, zette het Indonesische bestuur deze lijn gewoon voort. In hoofdstuk 8 zal nog kort worden ingegaan op een vergelijking van het koloniale en Indonesische bestuur.

# Tribale groepen in het huidige Indonesië: geplande ontwikkeling

## 3.1 Inleiding

De problematiek van de tribale groepen in Indonesië is zeer veelzijdig. Er spelen vraagstukken op het gebied van integratie in het staatsverband en van bescherming van natuurlijke hulpbronnen tegen extensieve landbouwmethoden. Bovendien zouden deze groepen op sommige plaatsen zwakke schakels vormen in het nationale verdedigingssysteem. Er is verder een missioneringsdrang van religieuze instanties gericht op deze groepen, terwijl de gebieden die de tribale groepen bezetten in toenemende mate zijn opgenomen in plannen voor regionale ontwikkeling, houtkap, mijnbouw, wegenaanleg of uitbreiding van het landbouwareaal. De ontsluiting van hun gebied is dan ook 'onvermijdelijk' geworden en dit wordt dikwijls gekoppeld aan een 'ontwikkelings- en beschavingsprogramma' dat rechtstreeks op hen wordt gericht als een soort drang tot het brengen van beschaving.

In dit hoofdstuk wil ik het beleid schetsen zoals dat door de meest belangrijke instanties in het land ontwikkeld en uitgevoerd wordt. De gegevens die hiervoor gebruikt zijn, komen voor het grootste gedeelte uit verslagen en rapporten van de verschillende departementen. In dit opzicht zijn vooral de Ministeries van Sociale Zaken, van Bosbouw en van Godsdienst van belang. Maar voor zover ook andere instanties bij de ontwikkeling van de tribale groepen betrokken zijn, zullen deze worden vermeld. Tenslotte zal in het kort worden ingegaan op de niet-geplande veranderingsprocessen.

## 3.2 De term *Suku-* of *Masyarakat Terasing*[1]

Alvorens over te gaan tot een bespreking van het beleid ten aanzien van de tribale groepen, wil ik het probleem aangeven van de juiste vertaling van één van de meest centrale termen in dit verband. In de Indonesische publicaties gaat het bij dit vraagstuk om het probleem van de *suku terasing* of de *masyarakat terasing*, termen die gewoonlijk vertaald worden als 'geïsoleerde (etnische) groep

[1] Alle in de tekst voorkomende vertalingen van Indonesische begrippen of teksten zijn, tenzij anders vermeld, door mij gemaakt.

of gemeenschap' (*suku* = etnische groep; *terasing* = geïsoleerd en *masyarakat* = gemeenschap of maatschappij). In een publikatie van het Departement van Sociale Zaken uit 1973 werd de keuze voor deze termen toegelicht. Met steun van het Nationaal Taal Instituut werd gekozen voor deze begrippen boven andere aanduidingen omdat ze de minste negatieve bijbetekenissen zouden hebben. Tribaal, onderontwikkeld of primitief wilde men in de aanduiding van deze groepen vermijden. Het ging in deze redenering om een technische term om dit deel van de bevolking mee aan te duiden en niet om een waarde-geladen begrip.

Het isolement werd dus als voornaamste factor gezien voor de situatie waarin deze groepen leven: het was een determinerende factor. Het begrip *terasing* (geïsoleerd) sloot volgens deze redenering andere begrippen reeds in zoals *terpencar* (afgezonderd, afgelegen) en *terpencil* (idem). Dit geografische isolement leidde tot een lagere ontwikkeling en het afgesloten blijven van de gebeurtenissen in de rest van de maatschappij (Departemen Sosial 1973a: 6-8).

In sommige van de meer recente rapporten wordt er de voorkeur aan gegeven dit hele deel van de bevolking aan te duiden met *masyarakat terasing* boven *suku terasing*. De gedachte erachter is om minder te denken in termen van etnische eenheden en meer de nadruk te leggen op het gemeenschappelijke kenmerk van het isolement van de betrokken mensen. Het is immers ook mogelijk dat bepaalde groepen mensen deel uitmaken van de *masyarakat terasing* terwijl zij cultureel gezien in het algemeen niet tot de *suku terasing* gerekend zouden worden. Geïsoleerd levende groepen Zuidsumatraanse Maleiers of Batak in delen van Noord-Sumatra zouden hier bijvoorbeeld onder kunnen vallen hoewel de etnische groep als geheel zeker niet onder de *suku terasing* gerekend wordt. De term *masyarakat terasing* omvat alle delen van de bevolking als één gemeenschap met één gezamenlijk, overheersend kenmerk van isolement, dit ondanks alle culturele verschillen die er tussen de diverse groepen kunnen bestaan.

Het veranderen van de naamgeving is een belangrijke stap in het denken. Met het benadrukken van het gemeenschappelijke karakter van deze groepen komt het zwaartepunt meer te liggen op de uniforme kenmerken zoals de overheid die ziet (armoede, analfabetisme en isolement), dan op de aspecten die bij de verschillende groepen kunnen variëren (bestaansbasis, huisvestingsvorm, religie, taal, sociale organisatie en materiële cultuur).

Het taalgebruik in Indonesië is in dit opzicht echter zeker nog niet consequent. In veel publicaties is nog steeds sprake van *suku terasing* en meestal wordt ook rechtstreeks een relatie gelegd met een specifieke etnische groep. Zo spreken presidentiële en ministeriële verklaringen, uitgegeven in de afgelopen jaren nog steeds over de afzonderlijke *suku terasing* en ze verwijzen expliciet naar etnografische namen als Asmat, Baduy, Kubu en Dayak.

Anderzijds wordt soms expliciet benadrukt dat het in een bepaalde provincie niet gaat om een *suku terasing* maar slechts om een geïsoleerd levend deel van de bevolking in zo'n gebied: zo wordt voor Centraal-Kalimantan beweerd dat er geen sprake is van een *suku terasing* als een apart etnische groep. Deze is nog nooit aangetroffen: het gaat slechts om kleine, geïsoleerd levende delen van de *masyarakat terasing.*

De correcte vertaling van deze termen met 'geïsoleerde groep of gemeenschap' lijkt onvoldoende zeker als het gaat om een meer algemene aanduiding van het probleemveld. Inhoudelijk gaat het om wat ook in andere landen genoemd wordt 'de tribale groepen of volken en hun ontwikkeling'. De overeenkomst van het Indonesische bestuurlijke of politieke probleem van de *suku terasing* met dat van bijvoorbeeld de Orang Asli in Maleisië, de Hill Tribes in Thailand, de Cultural Minorities in de Filippijnen en de Tribal Peoples van India, is onmiskenbaar. Om die reden lijkt ook de aanduiding van *suku terasing* met tribale groep(en) op zich correct al zij er nogmaals opgewezen dat dit in bestuurskringen gebruikte begrip *tribe* of tribale groep veel meer omvat dan de (politiek-) antropologische term *tribe.*

Bovendien blijkt dat het Departement van Sociale Zaken zelf in twee door haar uitgegeven publikaties in het Engels naast de vertaling 'isolated communities' deze centrale termen ook regelmatig vertaalt met *tribal communities, tribals* of *tribes* (Departemen Sosial 1976, 1982).

In het verdere vervolg van dit hoofdstuk zullen dan ook de termen tribaal volk, tribale groep of tribale gemeenschap als vertaling gebruikt worden van de Indonesische begrippen *suku terasing* of *masyarakat terasing.* In praktijk sluiten deze termen ook goed aan bij het algemene spraakgebruik over tribale groepen zoals dat in paragraaf 1.2 uiteengezet is. Slechts in enkele gevallen lijkt de formele aanduiding van *masyarakat terasing* van een bepaalde groep (of een deel ervan) niet aan te sluiten bij dit algemene spraakgebruik.

## 3.3 Tribale groepen: een sociaal probleem

### *3.3.1 De geschiedenis van het beleid*

Reeds vanaf het eerste moment van de organisatie van de Indonesische bureaucratie werd het probleem van de tribale groepen toegewezen aan het Departement van Sociale Zaken. Het ging bij hun classificatie immers om arme, hulp behoevende mensen. De moeilijkheden waarvoor dit departement zich gesteld zag ten aanzien van dit probleem waren groot. Wel stond het centrale doel van het beleid bij voorbaat vast: deze groepen moesten zo snel mogelijk in het nieuwe staatsverband geïntegreerd werden. Deze gedachte was gebaseerd op de ideologie van natievorming. Bij de uitwerking van dit beleid speelde de moeilijke toegankelijkheid een belangrijke rol: het ging om mensen die leefden in gebieden waar op dat moment geen enkele overheidsinstelling werkzaam was. Bovendien leefden ze zo geïsoleerd en waren ze zo afkerig van veranderingen dat het een groot probleem was hun levensniveau te verbeteren. Ze hadden een zeer statisch levenspatroon (Departemen Sosial 1973a: 4).

Al in 1951 werden er enkele projecten opgezet in de provincies Zuid-Kalimantan, Riau (dat toen nog geen zelfstandige provincie was) en Zuid-Sumatra. In die periode lag de nadruk echter nog meer op verdere verkenning van het probleem en het nader preciseren van het beleid op dit gebied. Op lokaal ni-

veau werd het aan plaatselijke bestuurders overgelaten zelf maatregelen te nemen die erop gericht waren deze groepen meer bij het nationale leven te betrekken. In de meeste gevallen was de hele periode van de onafhankelijkheidsstrijd en van de revolutie vrijwel ongemerkt aan deze groepen voorbij gegaan. Omdat het nergens om acute problemen ging in de zin van hongersnood, epidemieën of overstromingen was de behoefte aan grootschalige projecten en snelle hulp maar beperkt. De meeste groepen zetten hun leven voort zoals ze dat al deden in de periode van voor de onafhankelijkheid.

In politiek opzicht speelden ze nauwelijks een rol van betekenis. Alleen bij de Dayak manifesteerden zich tijdens de voorbereiding op de verkiezingen van 1955 een versterkt etnisch bewustzijn en etnische loyaliteit: bij de meeste andere, als tribaal aangeduide groepen, speelden dergelijke zaken geen enkele rol (Feith 1964).

In het eerste 5-jarenplan (1956-1960) uit de Sukarno-periode was er voor het eerst sprake van een meer expliciete formulering van de doelstellingen op dit terrein. In het hoofdstuk met betrekking tot Sociale Zaken stond onder de paragraaf Sociaal Welzijn en Sociale Zekerheid de nationale taak ten aanzien van deze tribale groepen: het departement moest trachten de etnische groepen die geïsoleerd leven te re-socialiseren (*usaha untuk memasyarakatkan kembali suku-suku yang hidup terasing*). Als voorbeelden werden genoemd de Kubu, Sakai en Mentawaiers. De gedachte was dat deze groepen buiten hun schuld waren afgedwaald van wat de culturele hoofdstroom van Indonesië werd genoemd en dat het beleid erop gericht moest zijn hen tot deze hoofdstroom terug te brengen (Departemen Sosial 1973a).

De reden waarom juist drie Sumatraanse groepen vermeld werden is niet duidelijk. Misschien was het een gevolg van de specifieke aandacht van de verantwoordelijke mensen op dit departement waarvan bekend is dat er onder hen veel Sumatranen waren. Misschien ook omdat het contrast tussen deze groepen en de bevolking die hen omringt (Minangkabau, Maleiers) als opvallend groot werd aangevoeld. In een publicatie van het Ministerie van Voorlichting komt dit probleem met nadruk aan de orde, waarbij overigens ook nog de bevolking van Enggano speciale vermelding krijgt (Kementerian Penerangan 1954).

De eerste stappen die gezet werden betroffen overigens nog alleen maar voorbereidend onderzoek en opleiding van veldpersoneel dat later in projecten zou gaan werken. De onrustige politieke situatie in het land stond in die periode nog niet toe dat er daadwerkelijk projecten werden uitgevoerd. De regionale opstanden in Sulawesi en Midden-Sumatra verhinderden dat.[2] Ook het onderzoek met betrekking tot deze groepen was beperkt en werd, voorzover uitgevoerd, gedaan in samenwerking met andere instellingen die zich richtten op overige groepen hulpbehoevende mensen (Parmanto 1980: 187).

---

[2] In 1958 werd in Padang een nieuwe revolutionaire regering van de Indonesische Republiek uitgeroepen, waarbij zich later ook Noord-Sulawesi aansloot. Hierop volgden militaire acties die de opstand onderdrukten. Het bleef echter nog lang onrustig in deze gebieden.

In 1960 werd het probleem van de tribale groepen opnieuw omschreven als een socialisatieproces (*pemasyarakatan suku-suku terasing).* De ontwikkelingsactiviteiten moesten erop gericht zijn de tribale gemeenschappen in het land in staat te stellen een goed sociaal leven te leiden en contacten te laten onderhouden met andere bevolkingsgroepen binnen het kader van de eenheidsstaat Indonesië (Departemen Sosial 1982: 73).

In diezelfde periode werden *er* nogmaals een paar projecten opgezet in enkele provincies. Het betrof hier projecten in West- en Zuid-Kalimantan voor de Dayak, in Jambi en Zuid-Sumatra voor de Kubu en in Riau ten behoeve van de Orang Laut en de Sakai.

De ervaringen die in deze projecten werden opgedaan leerden in ieder geval dat de problematiek van de tribale groepen niet te bestrijden viel als men incidenteel en sectoraal te werk ging. Van de projecten ging ook nauwelijks enige uitstraling uit naar de omgeving. Het vooropgezette doel van deze projecten werd niet behaald. De politieke onrust van het midden van de jaren '60 legde verdere activiteiten op dit gebied vrijwel stil. Voor zover bekend werden de tribale groepen in die tijd vrijwel nergens betrokken bij militaire infiltratie of zuiveringsacties gericht tegen de PKI (de Communistische Partij van Indonesië). Nog steeds ging een groot gedeelte van de politieke gebeurtenissen in het land vrijwel ongemerkt aan hen voorbij.

In 1966 werd een besluit genomen door het voorlopige parlement om de activiteiten op het gebied van de socialisatie van de tribale groepen te intensiveren. De taken die gespecificeerd werden, lagen niet langer alleen maar op het terrein van het verschaffen van basisbehoeften van de mensen (kleding, onderdak, voedsel), maar ook moesten de typische kenmerken van het Indonesische maatschappelijke leven direct gestimuleerd werden bij het werken onder deze groepen, zoals de betekenis van *gotong royong* (wederzijds hulpbetoon in het sociale leven). Er werd nadruk gelegd op de mentale ontwikkeling van de mensen: hun houding ten aanzien van verandering en ontwikkeling zou gestimuleerd moeten werden en niet slechts beheerst blijven door angst voor het onbekende (Departemen Sosial 1982: 74).

Enkele jaren later werd bij ministerieel besluit een speciaal directoraat opgericht om deze taken ten uitvoer te brengen: Directoraat voor de Ontwikkeling en het Welzijn van de Tribale Gemeenschappen *(Direktorat Pembinaan dan Kesejahteraan Suku-Suku Terasing).* In de jaren die hierop volgden werd dit programma weer van naam veranderd: van *Pembangunan Masyarakat Suku Terasing* in het eerste 5-jarenplan (REPELITA) van de Nieuwe Orde (Orde Baru) tot *Pembinaan Masyarakat Terasing* bij de volgende REPELITA in 1973. Opvallend is dus de overgang van het meervoudige *suku-suku* via het enkelvoudige *masyarakat suku terasing* tot de vorm *masyarakat terasing.* Het aspect van afzonderlijke etnische groepen is er dus in toenemende mate uit verdwenen. Het isolement van welke groep dan ook is het hoofdbestanddeel op grond waarvan gemeenschappen als *terasing* werden beschouwd.

In de periode tot aan REPELITA n is daarnaast ook een verandering gekomen in het hoofddoel van het ontwikkelings- en beschavingsprogramma, namelijk

van een 'resocialisatie' via socialisatie naar ontwikkeling en opbouw waarbij dus sterker dan voorheen de nadruk is komen te liggen op de mentale aspecten van het programma. Overigens is de gedachte van 'resocialisatie' nog niet geheel verdwenen. Zoals voor enkele tribale groepen soms expliciet werd aangegeven, leeft de overtuiging dat dit deel van de bevolking een gedegenereerde vertakking is van een etnische groep uit de culturele hoofdstroom van Indonesië nog steeds. Via verschillende stadia van degeneratie en toegenomen isolement zijn deze groepen uiteindelijk in hun huidige positie terecht gekomen: het programma is erop gericht hen weer terug te brengen naar deze culturele basis, terug naar de hoofdstroom dus (Parmanto 1980: 188).

In de loop van de jaren 70 veranderde dit programma voor wat betreft de basisgedachten nog maar weinig. Wel is sinds die tijd de uitvoering met veel meer kracht ter hand genomen. De uitgangspunten van het beleid die zich gedurende de eerste twee 5-jarenplannen hebben uitgekristalliseerd zijn in REPELITA III, IV en V in vrijwel dezelfde formulering opgenomen. Alvorens hier meer gedetailleerd op in te gaan wil ik eerst de aantallen en de verspreiding van de tribale groepen in Indonesië behandelen.

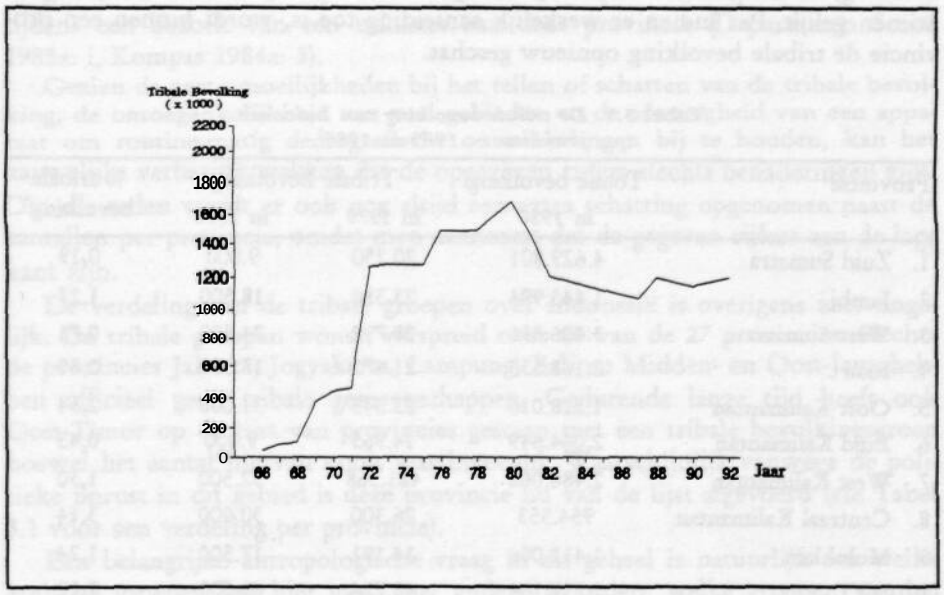
### 3.3.2 *Aantallen en verspreiding*

Vanaf 1966 is men het probleem van de tribale groepen in Indonesië ook cijfermatig gaan benaderen. Tot die tijd was er nog geen sprake van een kwantitatieve benadering van dit vraagstuk.

In de eerste fase beliepen de schattingen van deze gemeenschappen nog niet meer dan 43.579 mensen, verspreid over 12 provincies. Ondanks de aandacht die er in eerdere instanties al was geweest voor groepen als de Kubu, de Mentawaiers en de Dayak bleven de schattingen voor hen ook nog zeer laag: men had nog geen exact idee over hun totale bevolkingsaantal. In de loop der jaren stegen de aantallen voor de verschillende provincies voortdurend. Herdefiniëring van deze probleemgroep, nieuwe schattingen of nieuwe berekeningen en opname van nieuwe groepen en provincies deden de schattingen voortdurend oplopen. Deze stijging betrof dus niet zozeer demografische ontwikkelingen binnen de tribale gemeenschappen als wel de nauwkeurigheid waarmee men van buiten tegen dit deel van de bevolking aankeek.

De grootste sprongen in de toename van de groepen die als tribaal werden aangeduid zijn gemaakt in de jaren 1968-1969 (van 98.149 naar 373.920) en in 1971-1972 (van 457.528 naar 1.277.075). Voor wat betreft de eerste toename bleek vooral de hernieuwde berekening voor West-Kalimantan bij de opstelling van de eerste REPELITA van grote invloed: het aantal voor deze provincie steeg van 51.570 naar 271.148. Voor wat betreft de tweede sprong waren de toevoeging van Irian Java als nieuwe provincie met een geschatte tribale bevolking van 530.000 en wederom een stijging van West Kalimantan (van 271.148 naar 481.386) van veel betekenis (zie ook figuur 3.1 en tabel 3.1) (Departemen Sosial 1979c, 1990 en 1991).

Figuur 3.1 *De omvang van de masyarakat terasing volgens officiële opgave*




*Opmerkingen:*

1. Ontwikkelingen in deze aantallen geven vooral veranderingen van overheden op tribale groepen weer. Ze reflecteren niet of nauwelijks demografische ontwikkelingen binnen deze groepen.
2. Het is niet altijd duidelijk of inwoners van afgesloten projecten ook nog bij deze cijfers gerekend worden.
3. Het betreft hier compilaties van provinciale gegevens.

Bron: Departemen Sosial 1979c, 1989, 1990, 1991 en mondelinge informatie op Departemen Sosial (Jakarta 1993).

Op basis van de volkstelling van 1980 is in 1983 de totale tribale bevolking vastgesteld op 1.688.839. Er zijn geen nauwkeurige herberekeningen voor het hele land gemaakt en officieel geeft men gedurende enkele jaren aan dat het ongeveer om 1,7 miljoen mensen gaat. Sinds 1983 echter is het cijfer weer gedaald en beweegt zich nu al weer jaren rond de 1,2 miljoen mensen. Binnen de totaalcijfers voor Indonesië bestaan er af en toe echter grote verschillen per provincie. Bij de terugloop is West-Kalimantan het grote vraagteken: van een veronderstelde tribale bevolking van 481.368 in 1979 naar 32.500 in 1988 en weer omhoog naar 87.000 in 1991. De redenen hier achter zijn nauwelijks te achterhalen. 'Jakarta' rekent in dit opzicht eenvoudig weg met wat het provinciale hoofd van Sociale Zaken opgeeft. Verandering in visie op de lokale bevolking lijkt de belangrijkste reden in de veranderingen van aantallen. Het zijn echter cijfers die met de nodige voorzichtigheid gehanteerd moeten worden. Ze

worden niet jaarlijks gecontroleerd voor geboorten en sterften. Eenmaal berekend blijft een cijfer voor een bepaalde provincie soms gedurende vijf jaar volkomen gelijk. Pas indien er werkelijk aanleiding toe is, wordt binnen een provincie de tribale bevolking opnieuw geschat.

**Tabel** 3.1 *De tribale bevolking van Indonesië per provincie in 1979 en 1988*[1]

| Provincie | Totale bevolking | Tribale Bevolking | | % tribale |
|---|---|---|---|---|
| | in 1980 | in 1979 | in 1988 | bevolking[3] |
| 1. Zuid Sumatra | 4.629.801 | 20.250 | 9.000 | 0,19 |
| 2. Jambi | 1.445.994 | 23.386 | 18.500 | 1,27 |
| 3. West Sumatra | 3.406.816 | 28.792 | 24.500 | 0,71 |
| 4. Riau | 2.168.535 | 21.471 | 17.500 | 0,80 |
| 5. Oost Kalimantan | 1.218.016 | 23.543 | 31.000 | 2,54 |
| 6. Zuid Kalimantan | 2.064.649 | 14.965 | 9.000 | 0,43 |
| 7. West Kalimantan | 2.486.068 | 481.368 | 32.500 | 1,30 |
| 8. Centraal Kalimantan | 954.353 | 26.300 | 30.000 | 3,14 |
| 9. Molukken | 1.411.006 | 14.191 | 17.500 | 1,24 |
| 10. NTT | 2.737.106 | 40.724 | 60.000 | 2,19 |
| 11. Zuid Sulawesi | 6.062.212 | 60.000 | 62.000 | 1,02 |
| 12. Centraal Sulawesi | 1.289.635 | 50.480 | 41.000 | 3,17 |
| 13. Z.O. Sulawesi | 942.302 | 5.824 | 6.500 | 0,68 |
| 14. Irian Jaya | 1.173.875 | 611.525 | 647.000 | 55,1 |
| 15. West Java | 27.453.525 | 4.077 | 3.500 | 0,01 |
| 16. Bengkulu | 768.064 | 4.864 | 4.000 | 0,52 |
| 17. Aceh | 2.611.271 | 6.616 | 11.000 | 0,42 |
| 18. Noord Sumatra | 8.360.894 | 22.440 | 18.000 | 0,21 |
| 19. Noord Sulawesi | 2.115.384 | 10.000 | 25.000 | 1,18 |
| 20. NTB | 2.724.664 | 2.500 | 7.500 | 0,27 |
| 21. Oost Timor[2] | 555.350 | - | - | - |
| Totaal | | 1.208.408 | 1.075.000 | |

1. Deze tabel is samengesteld op basis van verschillende bronnen. Het blijkt namelijk dat de aantallen die in diverse publikaties genoemd worden sterk uiteen lopen zonder dat daarvoor direct een reden is aangegeven. Bij deze tabel is gebruik gemaakt van Departemen Sosial 1979c: tabel 3; 1982: tabel 2 en 5; 1983: 1 en 1989).

2. Hoewel de provincie Oost Timor telkens opnieuw in tabellen voor tribale groepen is opgenomen heb ik nog nooit een exacte opgave aangetroffen omtrent de omvang hiervan. Waarschijnlijk is de politiek-militaire onrust in het gebied hiervan de aanleiding. Inmiddels is Oost Timor van deze lijst afgevoerd.

3. Het betreft hier het precentage tribale bevolking van 1988 berekend op basis van de totale bevolking van 1980.

Zo bleek in 1984 de tribale bevolking van Irian Jaya niet langer de nog steeds aangehouden 530.000 te zijn maar 611.525. Dit cijfer werd openbaar gemaakt tijdens een bezoek van een minister aan deze provincie (Departemen Sosial 1983a: i, Kompas 1984a: 3).

Gezien de grote moeilijkheden bij het tellen of schatten van de tribale bevolking, de ontoegankelijkheid van veel gebieden en de afwezigheid van een apparaat om routine-matig demografische ontwikkelingen bij te houden, kan het nauwelijks verbazing wekken dat de opgegeven cijfers slechts benaderingen zijn. Om die reden wordt er ook nog altijd een extra schatting opgenomen naast de aantallen per provincie, omdat men aanneemt dat de gegeven cijfers aan de lage kant zijn.

De verdeling van de tribale groepen over Indonesië is overigens zeer ongelijk. De tribale groepen wonen verspreid over 20 van de 27 provincies. Slechts de provincies Jakarta, Jogyakarta, Lampung, Bali en Midden- en Oost-Java hebben officieel geen tribale gemeenschappen. Gedurende lange tijd heeft ook Oost-Timor op de lijst van provincies gestaan met een tribale bevolkingsgroep hoewel het aantal hiervan nooit was ingevuld. Waarschijnlijk vanwege de politieke onrust in dit gebied is deze provincie nu van de lijst afgevoerd (zie Tabel 3.1 voor een verdeling per provincie).

Een belangrijke antropologische vraag in dit geheel is natuurlijk om welke etnische groepen het hier gaat; met andere woorden, welke groepen worden geclassificeerd als geïsoleerde gemeenschap en welke niet. Ondanks de eerdere formulering van het probleem in termen van een enkelvoudige *masyarakat terasing* boven het meervoudige *suku-suku terasing* keren in afzonderlijke publikaties over diverse regio's toch telkens opnieuw de namen op van afzonderlijke etnische groepen terug, zoals die ook dikwijls binnen de etnografie of antropologie bekend zijn.

Vanuit verschillende bronnen is hiervan een lijst samen te stellen (zie tabel 3.2). Op verschillende punten en om nauwelijks verklaarbare redenen wijkt de aanduiding echter af van de gangbare antropologische omschrijving: in veel verslagen heeft men het over de *Pa Aghai* in plaats van de Mentawaiers, over Suku Anak Dalam in plaats van Kubu of, zoals bij de Orang Mamak, verschilt de aanduiding per provincie (Talang Mamak, Talang, Masyarakat Talang e.d.). Soms zijn groepen sterk opgesplitst terwijl ze binnen de antropologie als een cluster of delen van een bepaalde hoofdgroep gezien worden, zoals in het geval van de Dayak.In diverse publicaties wordt aangegeven dat het in totaal gaat om tussen de 80 en 125 verschillende tribale groepen, waarbij het niet altijd duidelijk is wat precies de basis is geweest voor de classificatie van de tribale eenheden. Latere lijsten zijn vooral voor wat betreft Irian Jaya enorm uitgebreid, nu tot meer dan 250 sub-groepen. Opvallend is echter ook dat de opgave van groepen binnen één provincie soms verandert. Zo zijn sinds enige jaren de Karo Batak (althans een deel daarvan) niet langer een tribale groep in Noord-Sumatra maar is een groep mensen op Nias dat ineens wel (Departemen Sosial 1990: 4).

Tabel 3.2 *Tribale groepen fer provincie*

| Provincie | Tribale groep |
|---|---|
| 1. Aceh | Cumok, Gayo Aceh |
| 2. Noord Sumatra | Komi, Mburidi, Karo |
| 3. West Sumatra | Pa Aghai |
| 4. Riau | Akit, Sakai, Talang Mamak, Bone, Laut |
| 5. Jambi | Anak Dalam, Talang, Laut, Makur |
| 6. Bengkulu | Serawai, Masyarakat Talang |
| 7. West Java | Baduy |
| 8. West Kalimantan | Punan Dayak, Kantuk Dayak, Lara Dayak, Manyuke Dayak, Manyukei, Sontas Dayak, Sebarak Dayak, Kemuning Dayak, Kendayan Dayak, Denan Dayak |
| 9. Oost Kalimantan | Punan Dayak, Basap Dayak, Bumomato Dayak, Luangan Dayak, Kenyah Dayak, Iban Dayak |
| 10. Centraal Kalimantan | Bawo, Hulu Dayak, Bukit Dayak, Ot Danum Dayak |
| 11. Zuid Kalimantan | Bukit Dayak, Bijau, Pitap Dayak, Banjar |
| 12. Noord Sulawesi | Gorontalo |
| 13. Centraal Sulawesi | Tolare, Pandau, Tajio, Wana, Kahumanmaon, Sea-Sea, Lo'on, Loinang |
| 14. Zuid Sulawesi | Sareung, Bentong, Totodamane, To Pakalotang, To Wal-Wala, To Mapung, To Bunggu, To Lampung, Kabo |
| 15. Zuid-Oost Sulawesi | Tolaki, To Mone, Tooere, Koro, Bajau, Moronene |
| 16. NTB | Semawa |
| 17. NTT | Abui, Karera, Neouleni, Anas, Guara, Rawe, Maran |
| 18. Molukken | Suku Imdi Halmahera, Tugutil Madole, Tugutil Biki-Biki, Tenggeo, Kadae, Mangge, Diboyo, Rana, Waetemur, Wayapo ach, Ngalilu Bona, Ngalilu Rohma, Ngalilu Watene, Ngalilu Hatualan, Ngalilu Yalaten, Ngalilu Sawol |
| 19. Irian Jaya | Muyu, Asmat, Mandobo, Marind, Dhani, Biak, Dhenisa, Hinghs, Kauga/Mimika, Maga, Bantol |
| 20. Zuid Sumatra | Akit |

Voor deze lijst is gebruik gemaakt van Departemen Sosial 1979a, 1982 en 1989.

### *3.3.3 Het beleid: uitgangspunten en doelstellingen*

In deze paragraaf wil ik zoveel mogelijk in termen van het Departement van Sociale Zaken zelf de uitgangspunten en doelstellingen weergeven zoals die te vinden zijn in de beleidsdocumenten en die van belang zijn voor een goed begrip van hoe dit deel van de overheid aankijkt tegen de tribale groepen.

In de meest uitvoerige formulering gaat het bij de tribale groepen of geïsoleerde gemeenschappen om groepen mensen die leven in de oerwouden, in bergachtige streken of langs rivier- en kunstgebieden en in sociale levensomstandigheden die, inclusief de economie en het beschavingsniveau, nog van simpele aard zijn. Door hun isolement zijn ze afgesloten van contacten met de buitenwereld en als gevolg daarvan is er nauwelijks sprake van sociale verandering of vooruitgang (Departemen Sosial 1986: 3).

De enige onderverdeling die door dit departement wel gemaakt wordt binnen de totale groep mensen die als *masyarakat terasing* geclassificeerd wordt, is op basis van hun al dan niet nomadische bestaan. Onderscheiden worden respectievelijk:

1. *nomaden:* mensen van geïsoleerde gemeenschappen die een nomadisch bestaan leiden met een extreem primitief levensniveau;
2. *semi-nomaden*: die mensen die zich inmiddels wel permanent gevestigd hebben maar dit toch combineren met een nomadische bestaanswijze om te kunnen voorzien in hun levensonderhoud;
3. de laatste categorie bestaat uit mensen van geïsoleerde gemeenschappen die zich inmiddels reeds permanent gevestigd hebben maar toch nog steeds onder primitieve omstandigheden hun bestaan moeten leiden (Departemen Sosial 1982).

Er vindt dus in het algemeen geen differentiatie plaats naar dominante bestaanswijze, omvang van de nederzettingen of aansluiting van zo'n groep bij omringende etnische groepen. Als gemeenschappelijke kenmerken van vrijwel al deze groepen wordt een aantal punten genoemd, die op zich bijna allemaal het gevolg zijn van het geografische en mentale isolement van deze volken. Omdat het beleid ten aanzien van de tribale groepen op deze punten rust, geef ik ze hier uitgebreid weer. Ze keren in de meeste publikaties van dit departement in vrijwel gelijke bewoordingen terug (zie Departemen Sosial 1981, 1986 en 1990). Hieruit spreekt met andere woorden het beschrijvende gedeelte van de *emic*-visie van de overheid op het probleem van de tribale groepen; een visie die bepalend is voor het ontwerp en de uitvoering van de projecten. Deze punten bieden in hun letterlijke omschrijvingen een goed beeld van de visie van het betrokken departement op dit deel van de bevolking.

Kenmerken voor tribale groepen in Indonesië zijn volgens het Departement van Sociale Zaken de volgende punten:

*1. Bestaanswijze*

Het grootste gedeelte van de geïsoleerde gemeenschappen leeft nog van de jacht, de visserij of het jagen en verzamelen, soms in combinatie met nomadische landbouwvormen met extreem eenvoudige technieken en uitrusting, waarin zelfs de hak ontbreekt.

Door de zwerflandbouw waarbij het bos wordt omgekampt en verbrand, vervolgens beplant en weer verlaten, wordt het natuurlijk evenwicht verstoord. Natuurrampen zoals overstromingen, erosie en het uithollen van rivierbeddingen, beschadigde wegen en dijken en overige vormen van schade kunnen het gevolg zijn van deze kaalslag van het oerwoud door de verkeerde landbouwtechnieken.

*2. Godsdienst*

Het grootste gedeelte van de tribale samenlevingen heeft nog een godsdienst die gekenmerkt wordt door animisme en dynamisme[3] en hoewel een ander deel reeds gelooft in een Almachtige God, geloven deze mensen daarnaast nog in krachten die hun oorsprong hebben in het animistische geloof. Het is duidelijk dat die omstandigheid niet kan worden getolereerd omdat de filosofie van de staat de Pancasila is, waarvan de eerste zuil het geloof in een Almachtige God is. Dit probleem is fundamenteel omdat het verbonden is aan de basisfilosofie van de staat.

*3. Maatschappelijksysteem*

De tribale maatschappij is een maatschappij waarin men in kleine groepjes bijeen leeft, geïsoleerd en afgezonderd van de ontwikkelingen op het gebied van godsdienst, ideologie, politiek, economie en cultuur, zodat het leven er zeer eenvoudig is. Tegelijk wordt men geconfronteerd met een natuur die zware eisen stelt. De *masyarakat terasing* leeft in familiegroepen bijeen volgens regels en manieren die gebaseerd zijn op traditie en overtuigingen, overgeleverd via verhalen, gedichten en folklore.

Het maatschappelijk leven is geconcentreerd op tribale gedachten en percepties met een voortdurende angst voor alles en iedereen die van buiten komt en vooral voor die factoren die erop gericht zijn het bestaande waardensysteem te beïnvloeden en te veranderen.

*4. Habitat*

De tribale groepen zijn voor het grootste gedeelte afhankelijk van nomadische landbouwmethoden waardoor hun levenspatroon ook nomadisch is. Behalve dat

---

[3] De term *dynamisme* verwijst m de oude etnografie naar het geloof dat de primitieve mens of de natuurvolken hechten aan de krachtsuitstraling van mensen, planten, dieren, natuurkrachten of -elementen en levenloze voorwerpen. Via ceremoniële handelingen kan de mens invloed uitoefenen op deze magische krachten. De term dinamisme is reeds lang in onbruik geraakt. In de Indonesische antropologie en in beleidsstukken met betrekking tot de tribale groepen wordt de term echter nog steeds gehandhaafd.

de groepen klein zijn, leven zij ook nog op afgezonderde lokaties. Dit maakt het voor de overheid zeer moeilijk haar bestuurs- en dienstverlenende taken te vervullen.

5. *Kleding*

De mensen van tribale groepen zijn over het algemeen slechts minimaal gekleed; slechts bepaalde lichaamsdelen zijn bedekt. Hoewel een deel van hen al kleding heeft, is er dikwijls geen vervanging aanwezig. Behalve dat ze nog geen kleding kennen, zijn ze ook van mening dat ze met een onbedekt lichaam meer weerstand zullen hebben tegen de natuur. Enkele soorten kleding zijn:

a. Kleding die als broek dient wordt gemaakt van boomschors of houtvezel die wordt fijngeklopt. Zelfs bladeren worden gebruikt om een deel van het lichaam mee te bedekken.
b. Tatoeage als versiering van het lichaam wordt beschouwd als magische kleding en duidt tevens de lokale, sociale structuur aan.
c. De lendedoek, die wordt gemaakt van boomschors, wordt nog door sommige groepen gebruikt, met name als ze het oerwoud in trekken. In het gebied van Irian Jaya kennen mannen slechts het bedekken van de schaamdelen met een peniskoker die gemaakt wordt van een soort gedroogde kalebas.

6. *Voedsel*

Wat betreft de voorziening in de voedselbehoefte: de kwaliteit van het eten blijft ver beneden de normen voor de gezondheid. Daarnaast is ook de hoeveelheid die dagelijks wordt genuttigd zeer onvoldoende. Het voedsel bestaat in het algemeen uit:

a. dieren zoals herten, wilde varkens, schildpadden, vis, vogels, muizen, slangen, insecten en apen;
b. vruchten uit het oerwoud;
c. diverse soorten bladeren;
d. knollen en wortels;
e. sago, maïs en droge rijst.

De wijze waarop het voedsel wordt klaargemaakt is zeer eenvoudig. De mensen hebben nog geen kookinstrumenten en van de specerijen kennen ze slechts het zout. De manier van koken bestaat gewoonlijk alleen uit roosteren, in bamboe koken of bakken in een aardewerk pot zonder olie.

7. *Huisvesting*

De huisvesting is eveneens nog zeer eenvoudig en ver beneden de gezondheidseisen. In het algemeen gaat het om zeer eenvoudige hutten op palen met een dakbedekking van bladeren. Niet altijd hebben de hutten muren. De vloer is gewoonlijk gemaakt van ronde palen en bamboestaken die naast elkaar worden gelegd.

Behalve aardewerk kookpotten en waterreservoirs gemaakt van kalabassen of bamboes, zijn huishoudelijke gebruiksvoorwerpen nauwelijks aanwezig.

Omdat de mensen nog een nomadische bestaanswijze hebben, zijn hun huizen slechts voor een tijdelijk verblijf gemaakt. Wanneer de velden niet meer vruchtbaar zijn wordt het huis gewoon achtergelaten. Vervolgens zoekt men een nieuwe plaats en bouwt aldaar een nieuw huis.

***8. Gezondheid***

**De gezondheidssituatie van de tribale groepen is ver beneden de normen. De** ziekten die vaak onder de mensen worden aangetroffen zijn: malaria, huidziekten, oog- en maagziekten, wormen en infectie van de luchtwegen. Ze kennen slechts traditionele medicijnen die een magisch karakter hebben.

*9. Onderwijs*

Alle leden van de tribale groepen zijn analfabeet: ze zijn nog nooit naar school geweest en hebben nooit formeel onderwijs genoten. Het onderwijs dat ze krijgen bestaat slechts uit de ervaring via het dagelijkse leven binnen de familiegroep of de stam. De ervaring en de kennis, die zeer beperkt zijn, krijgen ze via overdracht van generatie op generatie langs informele weg.

*10. Kunst en cultuur*

In de manieren van uitdrukken en het produceren van kunstwerken en cultuur, zowel materieel als immaterieel, zijn de tribale groepen nog zeer eenvoudig. Er zijn er onder hen die nog gebruik maken van pijlen, speren en stenen bijlen. De vorm van hun dansen en liederen heeft een magisch en religieus karakter.

*11. Economisch leven*

De geïsoleerde groepen leven nog in zeer eenvoudige economische omstandigheden waarin gebruik wordt gemaakt van ruil in natura en waarin geld als ruilmiddel geen rol speelt.

Handel is in het algemeen niet bekend, deze wordt slechts op beperkte schaal gedreven door bepaalde mensen. Het verkregen resultaat wordt slechts gebruikt voor het voldoen in de eigen behoeften en is nog zeer onvoldoende. De opbrengsten die zij uit het oerwoud verkrijgen worden verkocht. Deze verkoop wordt beheerst door lokale tussenpersonen via het *ijon*-systeem (op voorhand opgekocht).

*12. Bewustzijn van staat en overheid*

De meerderheid van de mensen die tot de geïsoleerde gemeenschappen gerekend worden, begrijpt nog niet wat verstaan wordt onder het bestuur van staat en volk. Omdat er nog geen relaties bestaan met de dienstverlening van de overheid, bestaat er nog geen begrip en bewustzijn van de bestuurlijke problemen, noch een bewustzijn van staatsburgerschap of een begrip van het Indonesiche volk.

De mensen nemen nog niet deel aan het proces van ontwikkeling: dit moet onmiddellijk worden veranderd want ze vormen een zwak punt in de opbouw

van het volk. Ze vormen een maatschappelijke groep die nog geen rol speelt bij het realiseren van de rechten en plichten als staatsburgers.

Evenmin zijn ze op de hoogte van de vooruitgang die is bereikt via het overheidsprogramma.

*13. Nationale defensie en weerbaarheid*

Bezien vanuit het standpunt van nationale weerbaarheid bezitten deze groepen niet de kracht en weerstand tegen allerlei soorten bedreigingen en gevaren die zowel van buiten als van binnen kunnen komen. Dit betekent dat, gebaseerd op de doctrine van de totale weerbaarheid van het volk, de gebieden van deze geïsoleerde groepen zwakke schakels vormen in de verdediging en dat de kracht van dit verdedigingsstelsel in feite gelijk is aan de kracht van deze zwakste schakel. De geïsoleerde gemeenschappen vormen een alarmerend sociaal probleem.

*14. Ontwikkelingskracht*

Bezien vanuit de principes van rechtvaardigheid en gelijkheid vormen de tribale groepen een deel van de bevolking dat nog niet profiteert van de resultaten van de ontwikkeling.

Bezien vanuit het standpunt van de bijdrage die geleverd wordt aan de staat en het volk blijkt dat ze geen deel hebben aan die ontwikkeling. Maar niet vanwege hun eigen fout: het is daarom een plicht van de overheid deze groepen te helpen en te leiden zodat ze in staat zullen zijn hun achterstand in te lopen. (Departemen Sosial 1975, 1979a, 1981 en 1982).

Het is de taak van het Ministerie van Sociale Zaken deze situatie te doorbreken via speciaal voor deze gemeenschappen opgezette ontwikkelingsprogramma's. Het hoofddoel hiervan is het uitvoeren van activiteiten in de vorm van onderzoek, begeleiding, opbouw en ontwikkeling van deze tribale groepen. De activiteiten moeten gericht zijn op zowel het individu, als het gezin en de groep, zodat hiermee omstandigheden kunnen worden geschapen waarin de mensen zich kunnen richten op veranderingen en vernieuwingen. Ze moeten in staat zijn te participeren in de ontwikkelingsinspanningen zoals die voor het Indonesische volk in het algemeen worden opgezet. Het gaat kortom om aansluiting van deze tribale groepen bij de hoofdstroom van de Indonesische maatschappij en cultuur (Departemen Sosial 1990).

In een nadere uitwerking van dit hoofddoel is aangegeven op welke terreinen dit programma zich richt. Er moeten nederzettingen worden opgezet in harmonie met de natuurlijke hulpbronnen. Hierin moeten mensen bijeen worden gebracht die nu nog verspeid wonen. In deze dorpen moet ook de werkgelegenheid worden geschapen.

Het probleem van de geïsoleerde gemeenschappen is nauw verbonden met de gedachten over Indonesië als een eenheidsstaat hetgeen impliceert dat het gaat om een politieke, sociaal-culturele en economische eenheid, alsmede om een eenheid in termen van militaire veiligheid en verdediging. Met name dit

laatste punt speelt een belangrijke rol in gebieden die als relatief zwak worden beschouwd vanuit militair-defensief standpunt: dat zijn bijvoorbeeld de grensgebieden in Irian Jaya en Kalimantan maar ook de reeks dun bevolkte eilanden langs de westkust van Sumatra, de eilanden tussen Maleisië en de oostkust van Sumatra en het gebied tussen Sulawesi en het zuiden van de Filippijnen.




'Eén Indonesië: mijn land, volk en taal' - Het toekomstbeeld van de tribale volken wordt sterk bepaald door de 'culturele hoofdstroom'

Meer specifiek heeft dit 'ontwikkelings- en beschavingsprogramma'[4], zoals het ook wel wordt genoemd, tot doel:

1. Permanente vestiging van de leden van de geïsoleerde groepen in meer omvangrijke eenheden die onder dorpsbestuur staan. Deze eenheden moeten

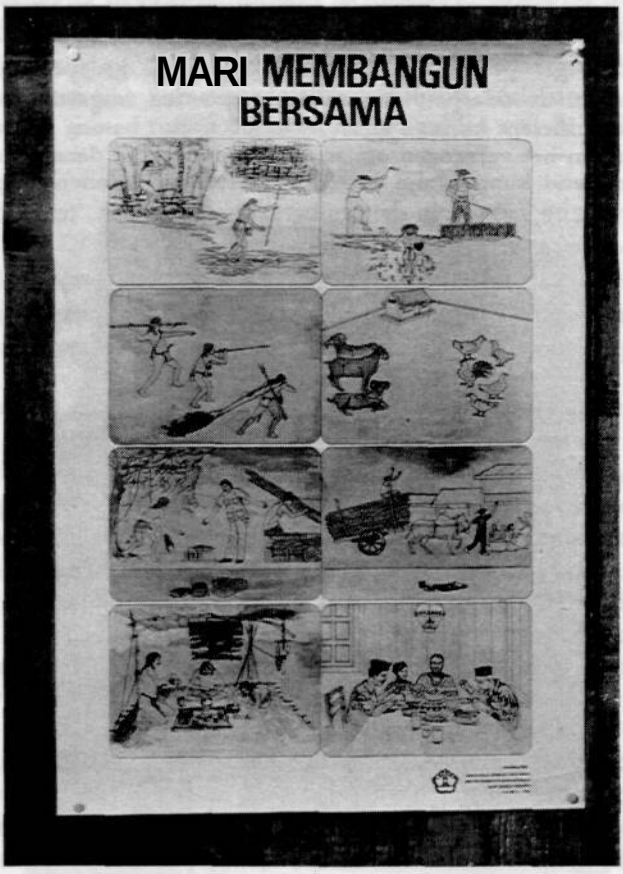
[4] In het Indonesisch wordt dit programma aangeduid met 'Program Sivilisasi' of 'Pembinaan' (opvoeding).

permanente en geregelde bronnen van inkomsten hebben en betrokken zijn bij een lokatie die als kern van het sociale en culturele leven kan dienen. Zonder dat deze groepen zich permanent vestigen en groeperen in grotere eenheden kunnen de overheidsdiensten niet worden uitgevoerd omdat ze niet effectief en efficiënt kunnen zijn.

2. Het verhogen van het vermogen om te produceren zodat deze gemeenschappen zelfvoorzienend kunnen zijn en eigen initiatieven kunnen ontplooien in zowel de agrarische sector als de niet-agrarische sectoren, teneinde in hun eigen levensbehoeften te voorzien.
3. Het ontwikkelen van een levensstijl, gebaseerd op *gotong-royong* (onderling hulpbetoon) en sociale omgang in voldoende grote maatschappelijke eenheden, zodat opbouwactiviteiten mogelijk zijn. Het maatschappelijke leven is hierdoor niet langer beperkt tot de familie-groepen.
4. Het verhogen van de capaciteit om rationeel en dynamisch te denken; het ontwikkelen van creativiteit om hun gezichtsveld te verbreden zodat de groepen niet meer volledig afhankelijk zijn wat de natuur hen biedt.
5. Het ontwikkelen van maatschappelijke omgangsvormen die uitstijgen boven de grenzen van hun eigen maatschappij zodat er meer omgang met de buitenwereld tot stand kan komen waardoor de tribale denkwijze en levensvisie zullen verdwijnen.
6. Het ontwikkelen van gevoel en normbesef op het gebied van kunst en cultuur zodat ze zichzelf kunnen uitdrukken en werken van kunst en cultuur kunnen produceren, die parallel lopen met de ontwikkeling van kunst en cultuur in de Indonesische maatschappij in het algemeen.
7. Het ontwikkelen van een bewustzijn en een besef met betrekking tot de staat en de overheid en het bevorderen van de betrokkenheid van de gemeenschap bij het ontwikkelingsprogramma. Zonder hulp en begeleiding van de overheid zullen ze zeker verder achterblijven en veel kenmerken blijven behouden die het programma van nationale ontwikkeling en vernieuwing belemmeren. Als gevolg daarvan doen ze schade aan de doeleinden en principes van de nationale ontwikkeling.
8. Het ontwikkelen van een godsdienstig leven, gebaseerd op het geloof in een Almachtige God door het veranderen en elimineren van het geloof met animistische en dynamistische kenmerken (Departemen Sosial 1976b: 15-17 en 1981: 8-9).

In de loop der jaren is wel een wijziging opgetreden in de prioriteitsstelling van deze punten onderling maar al gedurende lange tijd zijn de elementen van dit programma niet veranderd.

Deze doelstellingen werden in het begin van de jaren '80 voor de betrokken tribale groepen aanschouwelijk gemaakt via de uitgifte van een aantal posters waarbij telkens de veronderstelde huidige situatie en de gewenste verandering in twee series plaatjes zijn weergegeven: de posters laten dus een sterk vereenvoudigde weergave zien van de gewenste ontwikkelingsgang. De posters zijn op grote schaal verspreid onder de tribale groepen in het hele land.




'Laten we samen ontwikkeling' - geplande ontwikkeling samengevat in twee series beelden

Onder de titel MARI MEMBANGUN BERSAMA (Laten we samen opbouwen) volgen twee series van vier plaatjes van respectievelijk *ladang*bouw, de jacht, scène met ruilhandel van bosprodukten tegen tabak, lucifers en zoutblokken en het nuttigen van een maaltijd door enkele mensen onder een primitief afdak. Pijlen verwijzen naar de gewenste ontwikkeling: het bewerken van velden met behulp van gereedschap en bestrijdingsmiddelen, een boerderij met klein- en pluimvee, een markt-scene met geld als ruilmiddel en het nuttigen van een maaltijd in een huis aan een tafel met stoelen door geklede mensen. Andere posters uit deze serie hebben betrekking op de gezondheidszorg, het onderwijs en de zorg voor het water, de natuur en de bossen. De boodschap van deze posters is echter dezelfde. De tribale manier van leven dient te veranderen in een moderne levensstijl.

Voor uitvoering van deze doelstellingen worden projecten opgezet met een looptijd van vijf jaar. De activiteiten concentreren zich in de zogenoemde '*resettlement*'-dorpen[5] waarin mensen uit een wijde omgeving worden samengebracht. Onder leiding van verschillende ambtenaren wordt het verdere programma in samenwerking met de plaatselijke bevolking ten uitvoer gebracht. Lokaal staan deze dorpen bekend als de PKMT-dorpen (*Pembinaan Kesejahteraan Masyarakat Terasing*-dorpen, voor de ontwikkeling en welzijn van de tribale bevolking).

In het eerste jaar vindt de algemene voorbereiding plaats, het onderzoek onder de betrokken groep en overleg met lokale leiders. Ook is er aandacht voor de mogelijkheden die het gebied heeft op het terrein van ontwikkeling. In deze onderzoeksverslagen, die later uitgebreider aan de orde zullen komen, wordt veel aandacht besteed aan de factoren die belemmerend dan wel juist stimulerend zijn voor de verbetering van ontwikkeling en beschaving van de betrokken groep.

In het tweede jaar worden de huizen en de gemeenschapsvoorzieningen gebouwd. De mensen worden overgeplaatst van hun oorspronkelijke woongebied naar de nieuwe lokatie en maken kennis met de nieuwe levensstijl zoals die is opgesteld door de uitvoerende instantie. Er wordt een begin gemaakt met onderwijs en nieuwe landbouwmethoden. De nadruk ligt op de vorming van nieuwe sociale verbanden binnen deze nederzettingen, waarbij de oude structuren, uitsluitend gericht op de eigen clan of familie, worden doorbroken.

Uitbreiding van het landbouwprogramma, vooral gericht op de verbouw van rijst en van cash crops, staat in het derde jaar centraal. Daarnaast is er aandacht voor handvaardigheid en onderricht aan volwassenen. De activiteiten in het vierde jaar zijn voorlichting op het gebied van gezondheidszorg, family planning en vooral bevordering van de gemeenschapsvoorzieningen. Er worden coöperaties en vrouwenorganisaties opgericht die zo spoedig mogelijk zelfstandig moeten kunnen bestaan, dus zonder stimuli van buitenaf. Er wordt ook gewerkt aan versterking van het lokale leiderschap als voorloper van het zelfstandige bestuur. In het laatste jaar vindt de evaluatie plaats. Indien blijkt dat de huizen, de gebouwen en andere voorzieningen goed gebruikt worden, de kinde-

---

[5] In Indonesië bestaan diverse grootschalige programma's waarbij sprake is van verplaatsing van mensen naar andere gebieden en waarbij de overheid nieuwe huizen bouwt voor deze groepen mensen. De programma's waar het hier om gaat zijn het (1) *transmigratie*-programma van het Departement van Transmigratie waarbij inwoners van Java, Bali en Madura naar de buitengebieden worden verhuist; (2) het *sedentarisatie*-programma van het Ministerie van Bosbouw waarbij nomadische landbouwers permanent gehuisvest worden en (3) het *resettlement*-programma van Sociale Zaken waarbij verspreid wonende groepen in grotere concentraties bijeen worden gebracht. Daarnaast komt ook het Ministerie van Binnenlandse Zaken nog *relocatie*-programma's in geval van natuurrampen (vulkaanuitbarstingen, aardverschuivingen of overstromingen) en bij gedwongen verhuizing in het kader van de aanleg van een stuwdam waarbij een bewoonde vallei in een stuwmeer verandert. Om verwarring tussen deze programma's te voorkomen zal ik hier de term 'resettlement' blijven gebruiken voor het programma van Sociale Zaken en van Bosbouw die nauw aan elkaar verwant zijn. In het Indonesisch is de gebruikelijke aanduiding *pemukiman kembali* ('het opnieuw vestigen') of *reslemen* afgeleid van resettlement.

ren naar school gaan en de mensen op eigen kracht als dorpsgemeenschap verder kunnen leven, draagt men het projectdorp na vijf jaar over aan het binnenlands bestuur. Zo'n dorp verliest dan zijn speciale karakter en status en wordt vanaf dat moment beschouwd als een gewone dorpsgemeenschap, die valt binnen de normale bestuurshiërarchie in het land.

Mochten er op verschillende terreinen nog problemen zijn, dan kan de speciale status van zo'n project nog gedurende enige tijd verlengd worden totdat de situatie wel bevredigend is.

Een zeer belangrijk punt bij deze periode van vijf jaar is dat de bewoners in de nieuwe dorpen en zeker gedurende de eerste twee jaar veel goederen ontvangen. Naast de huizen en de velden (inclusief eigendoms-rechten) krijgen ze voedsel, kleding, zaaizaad, gereedschap, geneesmiddelen e.d. In de loop van de jaren die hierop volgen, wordt deze stroom hulpgoederen geleidelijk minder.

Vanaf 1987, met een nieuwe minister van Sociale Zaken en een nieuw hoofd over het Direktoraat voor Tribale Groepen, is het algemene doel van het programma als volgt geformuleerd:

> Met de activiteiten die via de *resettlement* worden uitgevoerd, wordt gehoopt dat efficiëntie en effectiviteit bereikt kunnen worden in het verheffen van de tribale gemeenschappen uit de achterstand op alle terreinen zodat ze in overeenstemming komen met de rest van de maatschappij die al modern (*maju*) is en dat ze ook een rol kunnen spelen in de ontwikkeling. Met andere woorden het proces van sociale ontwikkeling met betrekking tot de tribale gemeenschap kan eenvoudiger worden uitgevoerd en een optimaal resultaat worden behaald.

Meer specifiek heeft dit programma nog maar vier doelstellingen:

1. Via *resettlement* wordt ernaar gestreefd de sociaal-culturele omstandigheden van de tribale groepen te verbeteren, namelijk door veranderingen in hun leven in de richting van een meer geregeld en beter levenspatroon.
2. Het verhogen van de sociaal-economische omstandigheden, namelijk via het verwerven van een vaste bestaansbasis en produktieve arbeid en via het leren kennen van het marktsysteem.
3. Het leren kennen en in praktijk brengen van een overheidssysteem binnen de context van één volk en één staat.
4. Het beschermen van het milieu via een sedentaire nederzettingsstructuur (Departemen Sosial 1990: 5).

Wat hierbij vooral opvalt is het verdwijnen of vereenvoudigen van een aantal doelstellingen in de sociaal-culturele sfeer. De kwestie van de godsdienst, ooit doelstelling nummer één van dit programma (Departemen Sosial 1976b: 15) is in de loop der jaren in prioriteit gezakt en als expliciet geformuleerd doel er nu zelfs helemaal uit verdwenen.

Nieuw ten opzichte van eerdere omschrijvingen is de koppeling van het programma aan de zorg voor het milieu. In eerdere doelstellingen ging het juist om het leren beheersen van de natuur waardoor men minder afhankelijk zou worden (althans in directe zin) terwijl nu de bescherming ervan de aandacht krijgt.

Een toelichting op deze verschuiving is niet gegeven in de documenten. Het is niet duidelijk welke argumenten hierbij een rol gespeeld hebben. Op de achtergrond spelen zeker kwesties mee als de onderdelen die wel/geen succes hebben gehad in dit programma, de personeelswijzigingen, de kritiek die er op het programma is geweest vanuit particuliere hoek (zie bijvoorbeeld The Ecologist (1985)) maar ook kritiek vanuit overheidsinstanties en het parlement. Mogelijk dat de angst voor islamitisch fundamentalisme de tolerantie ten opzichte van lokale tribale godsdiensten heeft vergroot.

De wijzigingen in personeelsbezetting op deze afdeling in de loop der jaren zijn ook van invloed geweest. Zo is de huidige directeur een man die van binnenuit de oude programma's en de daarmee samenhangende problemen heeft leren kennen en ook de kloof kent tussen de beleidsmakers in Jakarta en de werkers in het veld. Dit komt de communicatie tussen beide zeker ten goede en het zou kunnen leiden tot betere en meer aangepaste projecten.

In een verklaring tegenover de verzamelde pers van Indonesië in februari 1990 ging hij in op de problemen van het beleid en de kritiek die hierop in binnen- en buitenland is gekomen. De problemen die het trage tempo van de ontwikkeling veroorzaken zijn volgens hem het gebrek aan geld voor opzet, uitvoering en begeleiding van de projecten en het gebrek aan coördinatie tussen de betrokken departementen. Daarnaast zijn er problemen met het vinden en opleiden van gemotiveerd personeel. Maar deze redenen verklaren de teleurstellende resultaten zeker niet afdoende; er is ook sprake van tekorten in de planning die zoveel verschillende groepen met elk hun eigen culturele achtergronden, tradities en sociale organisatie betreft. Als voorbeeld noemt hij het vinden van huisvestingsvormen die aansluiten bij de tribale groepen en die toch een 'ontwikkelingsperspectief' hebben. Ook zijn er politieke of competentieproblemen waardoor er in sommige gebieden niet goed gewerkt kan worden.

De kritiek van buitenaf, waar hij opvallend genoeg ook aandacht aan besteedde, richt zich tegen het vernietigen van de traditionele cultuur, het opgedrongen en geforceerde karakter van de ontwikkeling vol nieuwe waarden die niet geschikt zijn voor die groepen, en onaangepastheid van de dorpen. De directeur van de afdeling van de tribale groepen weerspreekt een gedeelte van de kritiek met de mededeling dat die gedachtenlijnen niet overeenkomen met de aspiraties van het Indonesische volk en met de nationale ontwikkeling maar erkent dat een deel van de kritiek inderdaad juist is (Sri Rachmadi 1990).

Een interessante vraag in dit verband is natuurlijk welke functie de antropologie en de antropologen met veldervaring bij dit geheel (gehad) hebben. Deze lijkt betrekkelijk gering te zijn. De antropologie of ontwikkelingssociologie blijkt als 'body of knowledge' zoals vastgelegd in boeken en artikelen nauwelijks een rol te spelen. Centrale documenten bevatten niet of nauwelijks verwijzingen naar

deze kenniswereld. De stukken bevatten meer verwijzingen naar beleidsnota's e.d. dan naar de antropologie of oudere etnografie. Alleen de vertaalde werken van Duyvendak (1955) en Fischer (1952) komen regelmatig terug naast enkele werken van de Indonesische antropoloog Koentjaraningrat (1982 en 1983).

Trainingen van de ambtenaren die in de PKMT-dorpen gaan werken, bevatten zeker enkele antropologische elementen. In het tijdschrift bestemd voor deze ambtenaren, komen zo nu en dan zaken van antropologische aard aan de orde, naast formele berichten en etnografische anecdotes (Departemen Sosial, Bulletin PKMT).

In de soms etnografische getinte rapporten over specifieke etnische groepen is slechts spaarzaam gebruik gemaakt van de antropologische literatuur of andere bronnen. Het is geen uitzondering om in een onderzoeksrapport over een specifieke groep geen enkele verwijzing te vinden naar de literatuur; oude noch recente werken over zo'n volk worden bij de samenstelling van het rapport betrokken.

Het gevolg van deze onbekendheid met de literatuur is dat alle informatie op basis van veldwerk verzameld wordt, waardoor soms overbodig werk wordt gedaan, onderzoeksvragen niet voldoende worden aangescherpt en er ook nauwelijks cumulatief gewerkt wordt; ieder rapport begint opnieuw vooraan met zeer basale informatie.

De rol van het werk van buitenlandse onderzoekers, die toch zo talrijk aanwezig waren of nog zijn onder de tribale groepen, lijkt ook gering. Hoewel deze onderzoekers zich in hun wetenschappelijk werk dikwijls direct of indirect tot de overheid c.q. het Direktoraat voor Ontwikkeling van de Tribale Groepen richten, bereikt dit werk slechts zelden deze bureaus en als het dat al doet, is het in een vorm waar de ambtenaren relatief weinig mee kunnen door de 'taal' waarin de boeken of artikelen geschreven zijn.

Wel is het huidige hoofd van de afdeling nu begonnen met het publiceren van etnografische schetsen van tribale groepen. Hoewel het resultaat nog maar een aarzelend begin is, blijkt hieruit wel de groeiende belangstelling voor dergelijke zaken van deze afdeling.[6] Op centraal niveau heeft dit departement nog geen buitenlandse samenwerkingsproject van grote omvang gekend. Op het niveau van de projectuitvoering werkt Sociale Zaken echter wel samen met een groot aantal particuliere organisaties, vaak van religieuze aard en zowel van Indonesische als van buitenlandse herkomst.

---

[6] Via deze boekjes wordt er ook een ander beeld geschetst van de betrokken tribale groepen. Het gaat hierin veel meer om een beschrijving van huidige levenswijze dan om allerlei zaken die ze nog met hebben of die veranderd zouden moeten worden. Deze serie wordt uitgegeven onder de titel 'Profiel van de tribale gemeenschap in Indonesië' ('Profil masyarakat terasing di Indonesia') (Departemen Sosial).

### *3.3.4 Uitvoering van het beleid*

Sinds in 1966, bij het begin van de Nieuwe Orde, de ontwikkeling van de tribale groepen in een nieuwe fase terecht kwam, zijn in totaal 333 projecten (d.w.z. *resettlement-dorpen)* uitgevoerd, verdeeld over 20 provincies. In totaal zijn 26.131 gezinnen in dergelijke nieuwe dorpen geplaatst (Departemen Sosial 1989).

Daarnaast geeft een ander rapport (1990) aan dat een aantal mensen dat in eerdere fase van dat ontwikkelingsprogramma zit nog groter is, namelijk 67.700 gezinnen. Deze fase wordt omschreven als die van toenadering en motivatie, *pendekatan* en *motivasi*, en gaat altijd vooraf aan de feitelijke *resettlement.*

Van het totaal aantal gezinnen dat in de *resettlement-dorpen* is gehuisvest zijn er inmiddels 22.113, verspreid over 278 dorpen, overgedragen aan het binnenlandse bestuur; het programma waarbij zij betrokken zijn geweest wordt als voltooid beschouwd.

Verdeeld over de verschillende provincies blijken de aantallen projecten ongelijk te zijn en ook niet in een directe relatie te staan tot de omvang van de tribale bevolking per provincie. In enkele provincies, zoals Jambi en Riau, is reeds een groot gedeelte van de tribale bevolking bij de projecten betrokken of betrokken geweest (ongeveer 1/3 gedeelte). In andere provincies, zoals Kalimantan Barat en Irian Jaya is dit slechts een zeer klein percentage.

In Tabel 3.3 zijn de uitvoeringscijfers gegeven zoals die bekend zijn voor 1989. Over het algemeen is er een gelijke toename van het aantal projecten over de provincies. De enig echte uitzondering hierop is de provincie Irian Jaya. Binnen enkele jaren steeg het aantal projecten van 13 naar 62 hoewel de hierbij betrokken bevolking ten opzichte van de totale als tribaal aangeduide bevolking in de provincie nog maar een fractie is (slechts ruim 0,5%).

De politieke problemen in Irian Jaya, het optreden van de bevrijdingsbeweging OPM, de problemen met de transmigratie-projecten en de vluchtelingenstroom naar Papua New Guinea, vormen naast de absolute omvang van de tribale bevolking zeker deel van de achtergrond waarom extra aandacht aan deze provincie besteed wordt.

In een rapport uit 1983 richt het provinciale hoofd van Sociale Zaken zich tot 'Jakarta' met de constatering dat het in het huidige tempo van uitvoering nog minstens twintig REPELITA (dus 100 jaar) zal duren voordat men het doel, 'de ontwikkeling van de tribale gemeenschap', heeft bereikt, althans via dit programma (Departemen Sosial Irja 1983a).

In latere stukken komt bij herhaling de stelling naar voren dat, als er vanwege financiële en andere beperkingen gekozen moet worden, met name de tribale groepen in de grensgebieden de aandacht moeten krijgen. Dit zijn, naast de groepen aan de grens met Papua New Guinea, ook die in Kalimantan aan de grens met Sarawak en de Orang Laut in de Straat van Malakka (provincies Riau en Jambi). In de toekomst zullen deze groepen dus extra aandacht krijgen (Departemen Sosial 1990).

Tabel 3.3 *PKMT-projectenper provincie in 1989"*

| Provincie | Aantal projecten | Betrokken personen |
|---|---|---|
| 1. West-Java | 6 | 400 |
| 2. Aceh | 10 | 775 |
| 3. Noord-Sumatra | 6 | 470 |
| 4. West-Sumatra | 13 | 1.105 |
| 5. Riau | 20 | 1.525 |
| 6. Jambi | 23 | 1.545 |
| 7. Zuid-Sumatra | 17 | 1.145 |
| 8. Bengkulu | 6 | 410 |
| 9. West-Kalimantan | 17 | 1.550 |
| 10. Centraal Kalimantan | 15 | 1.100 |
| 11. Zuid-Kalimantan | 17 | 1.302 |
| 12. Oost-Kalimantan | 13 | 1.175 |
| 13. Noord-Sulawesi | 5 | 510 |
| 14. Centraal Sulawesi | 24 | 2.414 |
| 15. Zuid-Sulawesi | 20 | 1.605 |
| 16. Oost-Sulawesi | 13 | 1.000 |
| 17. West Nusa Tenggara | 8 | 765 |
| 18. Oost Nusa Tenggara | 14 | 1.295 |
| 19. Molukken | 24 | 2.020 |
| 20. Irian Jaya | 62 | 4.020 |
| Totaal | 333 | 26.131 |

* In alle documenten gaat men ervan uit dat gezinnen bij de tribale groepen gemiddeld uit vijf mensen bestaan.. Deze cijfers zijn ontleend aan diverse officiële rapporten. In alle documenten die op nationaal niveau geproduceerd worden gaat men hiervan uit, hoewel rapporten van onderop soms wel de exacte aantallen inwoners aangeven per project.
Bron: Departemen Sosial 1989.

Het komt regelmatig voor dat een project-dorp met een tweede of derde gedeelte wordt uitgebreid als blijkt dat de lokatie gunstig is en de ervaringen opgedaan met het eerste deel, positief zijn. Technisch en administratief gezien gaat het dan echter toch om een nieuw project.

De dorpen variëren in omvang van 50 tot 200 gezinnen. Plannen voor enkele grote projecten die in eerste instantie waren ontworpen in Zuid-Sumatra en Nusa Tenggara Timur (respectievelijk 800 en 1.000 gezinnen) zijn in die omvang nooit ten uitvoer gebracht. Ze zijn tot kleinere proporties teruggebracht.

Van de dorpen heeft men altijd de verwachting gehad dat ze een uitstralingseffect zouden hebben naar de omgeving toe; dat ook andere mensen die niet direct in deze *resettlement*-dorpen geplaatst zijn zich aangetrokken zouden voelen tot deze nieuwe levensstijl. Aan het einde van REPELITA V was ongeveer een kwart van de totale tribale bevolking van Indonesië op de een of andere manier, direct of indirect, betrokken bij deze activiteiten (Departemen Sosial 1989).

### 3.3.5 *De wettelijke basis*

Het programma voor de tribale groepen heeft een verankering in wetten en overheidsbepalingen. In tegenstelling tot verschillende andere landen met een multi-etnische samenstelling kent Indonesië geen speciale grondwettelijke bepalingen met betrekking tot de tribale groepen. Landen als India en Maleisië kennen wel een zekere bescherming van deze groepen en hun gebieden bij de wet. Er is in Indonesië slechts het onderscheid tussen staatsburgers en niet-staatsburgers. Binnen deze eerste categorie worden geen verdere grondwettelijke onderscheidingen aangebracht op grond van etnische herkomst, godsdienst e.d. Het is één ongedifferentieerde categorie, inclusief alle mensen die tot de tribale groepen gerekend worden.

Grondwettelijk is het de plicht van de staat om:

> 'alle burgers van Indonesië en het hele territorium van Indonesië te beschermen en de algehele welvaart te bevorderen, alle mensen te onderrichten en deel te laten nemen aan de uitoefening van een wereldorde, gebaseerd op vrijheid, eeuwige vrede en sociale rechtvaardigheid'.
> (Voorwoord tot de grondwet)

Artikel 27 (lid 2) bepaalt bovendien dat iedere burger recht heeft op een menswaardig bestaan en op werk terwijl artikel 34 aan de staat de zorg opdraagt voor de armen en verwaarloosde mensen en kinderen. Deze artikelen vormen de diepste basis voor het beleid waarop de verdere planning van de tribale groepen wordt gebaseerd.

In een latere fase zijn daarbij verschillende andere wetsbepalingen gekomen. De meest belangrijke hiervan is wet no. 6 uit 1974 over de grondslagen van het sociale welzijn (*Undang-undangRI, no. 6 tahun 1974 tentang ketentuan-ketentuan pokok kesejahteraan sosial*). Een van de bepalingen die in verband wordt gebracht met de tribale groepen stelt dat het bij de bevordering van de sociale welvaart gaat om een systeem van sociale, materiële en geestelijke aspecten. Dit omvat een gevoel van zekerheid, beschaving en rust dat iedere burger in staat stelt de fysieke, mentale en sociale behoeften van hemzelf, zijn gezin en de gemeenschap te vervullen door het instand houden van de fundamentele rechten en plichten van de mens in overeenstemming met de Pancasila.

Ten tijde van de formulering van deze wet werd ook de verwachting uitgesproken dat tegen het einde van de derde REPELITA, het totale aantal mensen

dat tot de tribale groepen behoort, zou dalen als gevolg van de toename van groepen die sedentair zouden gaan leven en dat ze in toenemende mate in staat zouden zijn hun eigen welzijn te stimuleren in overeenstemming met de omstandigheden van de Indonesische maatschappij in het algemeen.

Naast de genoemde bepalingen zijn er bepalingen op het gebied van het sociale welzijn en de voorzieningen voor armen en behoeftigen, die ook van toepassing worden geacht op de tribale gemeenschappen (o.a. staatsregeling no. 42, 1981). Er bestaat een groot aantal specifieke regelingen op het gebied van de bureaucratische organisatie voor de oplossing van dit probleem: deze regels acht ik hier echter van minder belang omdat ze inhoudelijk weinig op het probleem van de tribale groepen zelf ingaan.

In formeel-juridische zin vormen de tribale groepen dus geen speciale categorie. Zij vormen, bezien vanuit het Departement van Sociale Zaken, slechts een speciale probleemgroep, zoals andere groepen in de maatschappij (bejaarden, verslaafden) dat ook zijn.[7]

## 3.4 Tribale groepen: een bosbouw- en landbouwkundig probleem

### *3.4.1 Het beleid: uitgangspunten en doelstellingen*

Behalve dat tribale groepen als een sociaal probleem gezien worden, zijn ze, hoewel niet geheel parallel hieraan, in de ogen van de Indonesische overheid ook een landbouwkundig of bosbouwkundig probleem. Veel tribale groepen beoefenen namelijk een of andere vorm van zwerf- of wissellandbouw waarbij in cycli van een wisselend aantal jaren stukken bos worden opengekapt, bomen en struiken verbrand, de grond bewerkt en gedurende een klein aantal jaren benut voor de verbouw van gewassen. Daarna wordt de grond weer verlaten en herhalen de boeren dit proces elders. Het achtergelaten veld zal weer bedekt worden met verschillende typen vegetatie en naar gelang de lokale omstandigheden begroeid raken met struikgewas of secundair bos. Het is echter ook mogelijk dat het gevreesde *alang-alang* (Imperata cylindrica) de grond zal gaan bedekken waarna geen volwaardige secundaire vegetatie meer zal kunnen ontstaan.

Vanuit het standpunt van de staat wordt deze vorm van landbouw direct in verband gebracht met het verloren gaan van waardevol hout als belangrijke bron van inkomsten voor de financiering van ontwikkelingsactiviteiten. De staat claimt immers het eigendom van primair bos en beschouwt het kappen van bomen door lokale boeren als illegaal. Daarnaast zou deze extensieve manier van landbouw bedrijven ook vergroting inhouden van de erosie-gevaren doordat velden worden aangelegd op te steile hellingen. Toename van de opper-

---

[7] Zo wordt in de hoofdlijnen van het regeringsbeleid (*Garis-garis Besar Haluan Negara*) van het in 1993 aangestelde kabinet genoemd dat de 'sociale zorg zich vooral richt op de armen, de kinderen, de verwaarloosde ouderen, de verslaafden, de slachtoffers van natuurrampen, de tribale groepen en andere groepen die niet in staat zijn een menswaardig bestaan te leiden' (GBHN 1993: 80).

vlakte land bedekt met het nutteloze *alang-alang* en het evenmin waardevolle secundaire bos zou ook een gevolg zijn van deze landbouwvorm.

Zolang de bevolkingsdichtheid in een bepaald gebied nog gering is kan dit systeem met telkens wisselende velden gehandhaafd blijven zonder ernstige verstoring van de natuur: de achtergelaten velden krijgen dan nog voldoende tijd zich te herstellen en het secundaire bos is weer redelijk volgroeid als men terugkeert naar zo'n gebied. Door de toename van de bevolkingsdichtheid en door het verloren gaan van land voor andere doeleinden wordt de druk op de grond echter groter en de landbouwcyclus verkort. Het bos kan zich niet meer in voldoende mate herstellen en daarnaast zijn er extra problemen met erosieverschijnselen en uitputting van de grond bij een voortdurend afnemende bodemvruchtbaarheid.

Geschat wordt dat er momenteel in Indonesië ongeveer 5,5 miljoen mensen hun bestaan vinden in deze vorm van landbouw (ongeveer één miljoen gezinnen). In totaal zouden ze ruim 11 miljoen ha land in gebruik hebben en uiteraard een groter gebied nodig hebben om in de toekomst op deze wijze te kunnen blijven doorwerken.[8] De betrokken mensen wonen verspreid over 21 provincies die vrijwel geheel overeen komen met de 21 provincies waarin ook de tribale groepen wonen. Alleen West Java heeft officieel wel een tribale bevolkingsgroep binnen haar provinciegrenzen maar geen zwerflandbouwers, terwijl in de provincie Lampung het omgekeerde het geval is.

Om dit probleem het hoofd te bieden is vrijwel in dezelfde periode dat ook op grote schaal houtkapconcessies zijn uitgegeven een begin gemaakt met een programma ter bestrijding van deze vorm van landbouw die ook wel *ladang*-bouw wordt genoemd. Het Ministerie van Bosbouw, dat als zelfstandig ministerie in 1983 uit dat van Landbouw is voortgekomen, heeft verschillende programma's ter bestrijding van de zwerflandbouw. De geschiedenis hiervan gaat terug tot 1971. Bij presidentieel besluit, primair gericht op het faciliteren van de commerciële houtkap waarvoor concessies waren uitgegeven, is toen bepaald dat zwerflandbouwers extra aandacht zouden krijgen. Deze aandacht zou gedurende lange tijd vooral bestaan uit pogingen tot *resettlement* waarvoor de gelden werden verkregen via een speciale belasting (IHHT — *Iuran Hasil Hutan Tambahan*) op de uitvoer van 'logs' .

Dit programma is erop gericht de landbouwers die voortdurend van veld wisselen binnen het oerwoud naar een vaste plaats te verhuizen zodat ze aan sedentaire landbouw kunnen gaan doen. Formeel dient dit programma twee hoofddoelen: het beschermt het oerwoud en de natuur tegen verdere aantasing

---

[8] Bronnen voor zowel de aantallen zwerflandbouwers als het areaal dat ze benutten vertonen onderling nogal wat variatie. In één van de meest recente publicaties is sprake van ongeveer zes miljoen mensen die aan zwerflandbouw doen met een totale oppervlakte van 'land onder *ladang*-bouw' van 11,4 miljoen hectare dat voor 15% natuurreservaten en beschermd bos omvatte, voor 25% bossen met een beperkte produktiefunktie en voor 60% bos met een toegekende status als conversie-bos (Ministry of Forestry 1991: 25).

door extensieve vormen van landbouw en het levensniveau van de betrokken landbouwers wordt verbeterd.

Meer specifiek worden de volgende doeleinden genoemd:

1. het voorkomen van het verloren gaan van waardevol hout;
2. het bevorderen van de soepele voortgang van de commerciële houtkap;
3. het bestrijden van de verstoring van de waterhuishouding en het verminderen van erosie;
4. het benutten van de landbouwers als werkkrachten binnen de houtkap;
5. het verhogen van het levensniveau van de landbouwers;
6. het vergemakkelijken van het besturen van het gebied;
7. het opvoeden van bewoners die nog een statische en traditionele cultuur hebben met een nomadische bestaanswijze tot een dynamische, rationele en sedentaire gemeenschap;
8. het leggen van een gezonde basis voor economische ontwikkeling.

(Team Pusat Resetelmen Penduduk 1980: 108, 1983: 1-3, Birowo 1980: 240)

Een probleem dat in dit verband ook dikwijls een rol speelt is dat kleine groepen landbouwers enclaves vormen binnen concessie-gebieden die zijn uitgegeven aan houtkapmaatschappijen waardoor de normale werkzaamheden vertragingen kunnen ondervinden. Formeel zijn deze maatschappijen verplicht schadevergoedingen uit te keren aan boeren indien ze door hun werkzaamheden bepaalde vernielingen aanrichten. Om problemen hiermee te voorkomen streeft men er echter naar gebieden uit te geven waarin nog maar zo min mogelijk landbouwers aanwezig zijn.

Van dit totale aantal van ongeveer 1 miljoen gezinnen hoopte men jaren geleden tegen het einde van REPELITA V (eind 1993) allemaal sedentaire landbouwers gemaakt te hebben. Het is overigens niet de bedoeling dat iedereen via dit *resettlement*-programma aan een nieuw bestaan zal kunnen beginnen. In een zeer voorlopige planning voor REPELITA IV en v werd gesuggereerd dat van het totale aantal ongeveer 750.000 gezinnen hieraan zouden deelnemen. Ongeveer 200.000 gezinnen zouden geïntegreerd worden in de transmigratie-programma's terwijl de resterende 35.000 gezinnen een plaats zouden krijgen binnen het nieuwe PIR-programma (*Perusahaan Inti Rakyat*, een programma voor de verbouw van industriële gewassen door kleine boeren).

### *3.4.2 resettlement: opzet en uitvoering*

De *resettlement*-projecten waarop ik me verder zal concentreren vertonen een grote overeenkomst met de projecten van Sociale Zaken. Daarom zal ik de beschrijving er van ook kort houden. In een vijftal fasen moet het doel, sedentarisatie van de bevolking met ontwikkeling van permanente landbouw, bereikt zijn.

In een eerste fase wordt een uitgebreide survey gehouden om algemene gegevens te verkrijgen omtrent de bevolking, het gebied van herkomst en het eventuele nieuwe vestigingsgebied. Er wordt prioriteit gegeven aan mensen die in de zogenoemde beschermde gebieden wonen: beschermd oerwoud, natuurreservaten of produktie-bossen. Tevens wordt aandacht besteed aan hen die in slechte omstandigheden wonen en die graag willen verhuizen naar een nieuw dorp.

In de tweede fase worden de huizen gebouwd en de mensen naar de nederzettingen overgebracht. De logistieke voorzieningen worden aangebracht.

De volgende fase is er een van vorming en begeleiding: vooral de invoer van nieuwe gewassen en nieuwe landbouwtechnieken staat hierin centraal. Ook het onderricht is met name toegespitst op de landbouw en alle bekwaamheden die hiermee verbonden zijn.

Cultuur, onderwijs, gezondheidszorg en andere voorzieningen staan centraal in de volgende periode. In die tijd moet er ook een begin worden gemaakt met produktie voor de markteconomie. De mogelijkheden voor de afzet van de Produkten moeten duidelijk zijn en langzaamaan moet het dorp het zonder de hulp van buitenaf kunnen stellen. Tot en met deze periode is er namelijk voortdurend steun geweest voor de mensen in deze nieuwe dorpen in de vorm van voedsel, kleding, gereedschap, medische zorg e.d. Deze hulp is geleidelijk verminderd en de mensen moeten nu verder op eigen kracht de voorzieningen in stand houden.

Indien dit laatste inderdaad slaagt, dan wordt aan het einde van een periode van vijf jaar de bijzondere status van het dorp beëindigd. Het moet tegen die tijd een voldoende niveau van zelfstandigheid en zelfvoorziening bereikt hebben. Vanaf dat moment moet zo'n gemeenschap in veel opzichten tot een hechte eenheid zijn geworden die voldoende open is naar buiten om veranderingen en vernieuwingen te accepteren (Departemen Kehutahan 1990).

Van 1972 tot 1983 heeft men dergelijke projecten ontworpen en ook uitgevoerd. In eerste instantie gebeurde dat nog via het Ministerie van Landbouw maar inmiddels is de afdeling Bosbouw verzelfstandigd tot een eigen departement waarbij ook de afdeling voor *resettlement* is ondergebracht. Verspreid over een 19-tal provincies zijn er in die periode 57 lokaties ontwikkeld tot *resettlement*-dorp, met in totaal ruim 13.000 gezinnen die opnieuw gehuisvest zijn (zie Tabel 3.4).

Met het oog op de totale omvang van het probleem van de zwerflandbouw zal het duidelijk zijn dat de tot die tijd bereikte aantallen in feite veel te laag zijn om werkelijk te kunnen spreken van de oplossing van het probleem. Tijdens een bijeenkomst in 1980 van de afdeling die zich met dit probleem bezig houdt, werd ook duidelijk gesteld dat bij het huidige tempo de jaarlijkse groei van deze populatie (gesteld op 2,45%) nauwelijks wordt opgevangen via het *resettlement*-programma (Team RESPEN 1980: 119). Daarnaast komt het ook voor dat bijvoorbeeld transmigranten vanuit Java, Madura of Bali in hun nieuwe vestigingsgebied ook weer (gedeeltelijk) aan zwerflandbouw gaan doen waardoor het probleem in feite alsmaar groter wordt.

Tabel 3.4 *Resettlement projecten per Provincie (1972-1983)*

| Provincie | Aantal Projecten | Aantal gezinnen |
|---|---|---|
| 1. Bengkulu | 2 | 244 |
| 2. Zuid-Sumatra | 2 | 258 |
| 3. Riau | 2 | 182 |
| 4. Zuid-Sulawesi | 2 | 220 |
| 5. West-Kalimantan | 14 | 4.548 |
| 6. Jambi | 1 | 144 |
| 7. Noord-Sumatra | 2 | 200 |
| 8. West-Sumatra | 2 | 500 |
| 9. Irian Jaya | 2 | 244 |
| 10. Oost-Kalimantan | 15 | 2.994 |
| 11. Zuid-Kalimantan | 1 | 75 |
| 12. Molukken | 1 | 200 |
| 13. West-Java | 1 | 126 |
| 14. Midden Kalimantan | 5 | 900 |
| 15. Zuidoost-Sulawesi | 1 | 250 |
| 16. NTT | 1 | 1.000 |
| 17. Aceh | 1 | 174 |
| 18. Noord-Sulawesi | 1 | 499 |
| 19. Centraal Sulawesi | 1 | 300 |
| Totaal | 57 | 13.058 |

Bron: Team RESPEN 1984: Tabel 2.

Deze problemen bestaan naast de gebruikelijk uitvoeringsproblemen bij dergelijke projecten. Het komt immers regelmatig voor dat mensen de nieuwe dorpen weer verlaten en toch weer terugkeren naar hun oude vestigingsgebied of elders nieuwe velden aanleggen. Sommige dorpen verliezen binnen enkele jaren 50% of meer van de nieuwe bewoners. Soms ook komt het voor dat, hoewel mensen in het nieuwe vestigingsgebied wonen, ze door de geringe vruchtbaarheid van de grond toch gedwongen zijn de traditionale vorm van landbouw voort te zetten: de nieuwe vormen van de gepropageerde sedentaire landbouw leveren te weinig op (Team RESPEN 1983: 42).

De laatste jaren is de aandacht voor de *resettlement* sterk verminderd. Twee redenen worden hiervoor aangegeven. In de eerste plaats blijkt uit een evaluerende studie uit 1984 dat de resultaten beneden de verwachting bleven. Ten tweede viel vanaf 1982 met het verbod op uitvoer van onverzaagde stammen ook een belangrijke bron voor financiering van de projecten weg. Dit verlies

werd na verloop van tijd gedeeltelijk gecompenseerd door aanvulling met geld bestemd voor herbebossing en de speciale presidentiële gelden *(Dana Inpres)*.

Het doel van het bijgestelde programma is nog steeds het onder controle brengen van de zwerflandbouwers, d.w.z. het veranderen van de bestaanswijze in de richting van intensieve en sedentaire landbouw. Ook in de huidige vorm is er geen onderscheid tussen de verschillende typen zwerflandbouwers, waarbij met name het onderscheid tussen de traditionele landbouwers die als het als integraal systeem al lang toepassen en de pionier zwerflandbouwers, die in het kielzog van de commerciële houtkap het bos verder openleggen voor landbouw van belang is.

In het nieuwe programma ligt de nadruk op herbebossing en aanplant van industriële gewassen. De voormalige zwerflandbouwers kunnen werken als arbeider in deze plantagegewijs opgezette bedrijven.

Daarnaast en waar mogelijk bevordert men de geïrrigeerde rijstbouw als vervanging voor zwerflandbouw en ten derde probeert men via nieuwe methoden van bosgebruik (herbebossing, ontwikkeling van produktiebos en exploitatie van zgn. kleine bosprodukten) een alternatief voor de zwerflandbouw te bieden (Weinstock 1989: 78/79). Andere programma's, zoals het 'social forestry program', zijn in ontwikkeling of worden inmiddels experimenteel geïmplementeerd. Resultaten hiervan zijn nog niet bekend, zeker niet voor wat betreft implementatie onder tribale groepen.

In het onlangs gereedgekomen Indonesian Forestry Action Programme als onderdeel van het Tropical Forest Action Plan[9], staat het duurzame gebruik van bosgebieden centraal. Er zijn geplande activiteiten op het gebied van 'human resources development', verbetering van de produktiviteit en de bescherming van natuurlijke hulpbronnen en hun ecosystemen. Hoewel zwerflandbouw als één van de hoofdoorzaken van bosdegradatie wordt gezien is er relatief weinig aandacht voor in de sfeer van voorgestelde projecten. Het doel van één van deze projecten is harmonisering van niet-duurzame zwerflandbouw via voorlichting, proefprojecten en alternatieve inkomensbronnen (Ministery of Forestry 1991 m: 92). Over *resettlement* wordt in dit plan dat is opgesteld ten behoeve van buitenlandse donoren, opvallend weinig gesproken in vergelijking met activiteiten in eerdere perioden. Wel wordt erkend dat:

> 'Unsustainable shifting agriculture is a land-use and socio-economic problem of increasing severity which has not been adquately addressed in the past, particularly within and around production, protection and conservation forests. Multi-sectoral, multidisciplinary and participatory approaches are

[9] Tropical Forestry Action Plan (TFAP) is een door de FAO gesteund wereldwijd programma dat gericht is op het op elkaar afstemmen van alle bosbouwactiviteiten van zowel de staat, als particuliere ondernemingen en boeren om tropische bossen te beschermen. Sinds de oprichting van dit programma in 1985 worden er in dit kader National Forestry Action Plans opgesteld die een groot aantal projecten kunnen omvatten en waarvoor men buitenlandse en multinationale donoren tracht te interesseren.

> required, with an emphasis on considerable inputs and co-operation from communities involved (Ministry of Forestry 1991 II: 30).

Toch wordt *resettlement* niet uitgesloten:

> Whenever *ex-situ* resettlement cannot be avoided, care will be taken to see that the people find the new location to be acceptable and that sufficient infrastructure and facilities are available for development (Ministry of Forestry 1991 ïï: 25).

In het plan wordt niet uitgewerkt welke procedures en criteria gelden voor de verschillende aspecten van dit voorgestelde beleid.

Ook het Departement van Binnenlandse Zaken heeft in het verleden wel speciaal op zwerflandbouwers gerichte activiteiten ontwikkeld met als doel het bevorderen van sedentaire landbouw en het beschermen van bedreigde waterscheidingen. Dit programma, dat valt onder het Directoraat-Generaal voor Dorpsontwikkeling (*Pembangunan Desa* of kortweg *Bangdes*) heeft tot 1984 ongeveer 11.000 zwerflandbouw-gezinnen opnieuw gehuisvest met name in Sulawesi maar als gevolg van financiële beperkingen is dit programma sindsdien vrijwel stil komen te liggen (Weinstock 1989).

De Departementen van Landbouw en van Transmigratie hebben diverse programma die, in tegenstelling tot de bovengenoemde programma's, niet als geheel op zwerflandbouwers of tribale groepen zijn gericht maar die hen wel noemen als specifieke doelgroep die opgenomen dient te worden in de programma's. Het gaat hierbij specifiek om het inruimen van plaatsen binnen projecten die primair bestemd zijn voor andere doelgroepen.

Tot 1986 zouden 4.596 gezinnen die tot die tijd van zwerflandbouw leefden in een dergelijk programma zijn opgenomen. In de eerste plaats zijn er programma's waarbij de boeren op eigen land industriële gewassen verbouwen waarbij de overheid hen steun verleent in technisch opzicht. Bovendien zijn er regelingen waarbij plantagebedrijven de produkten van de boeren kopen. Deze programma's staan bekend als de PIR-programma's, *Perusahaan Inti Rakyat Perkebunan* (Nucleus Agriculture Estate Program).

Binnen de transmigratie-projecten die primair bestemd zijn voor de Javanen, Sundanezen, Balinezen en Madurezen, is sinds het einde van de jaren '70 bepaald dat 20% van alle toewijzingen aan land en hulpgoederen dient plaats te vinden aan lokale deelnemers uit het gebied van vestiging. Deze laatste kunnen tribalen of zwerflandbouwers zijn maar natuurlijk ook andere mensen. Deze gedachte is nog sterker geworden sinds het transmigratie-proces duidelijk werd geformuleerd in termen van het regionale ontwikkelingsplan. Het onder controle brengen van zwerflandbouwers kon dan goed gekoppeld worden aan de ontwikkeling van nieuwe sedentaire gemeenschappen, gedeeltelijk bestaande uit mensen vanuit Java, Bali, Madura maar gedeeltelijk uit de lokale bevolking. Dat was althans de gedachte. Zeker voor wat betreft de tribale groepen blijkt er weinig belangstelling voor deze aangeboden plaatsen. Het probleem is vaak al

dat ze zonder adequate compensatie hun landschap en vooral het bos met alle planten en dieren zien veranderen in nederzettingen met verschillende landbouwvormen. De meeste van deze programma's voorzien niet in compensatieregelingen en pas als de druk van de lokale bevolking voldoende groot wordt, betalen uitvoerenden van deze projecten voor de geleden verliezen die dan vaak concreet moeten worden aangeduid (rubber- en fruitbomen etc.). Het algemene verlies van 'bos' als een 'wereld om in te leven', inclusief ook de talloze kleine Produkten en de sociaal/culturele betekenis van deze 'wereld', wordt niet en kan ook haast niet gecompenseerd worden met vervangende produkten. De lokale bevolking accepteert in enkele gevallen betaling in natura of in contanten en verdwijnt daarna naar een ander gebied. Feitelijk en effectief verzet door deze groepen tegen de aantasting van het bos is er nauwelijks in Indonesië.

### *3.4.3 De verhouding tussen tribale groepen en ladang-bouwers*

Zoals hierboven al is aangegeven vallen categorieën van zwerflandbouwers en de mensen die tot de tribale groepen gerekend worden niet geheel samen. Niet alle tribale groepen zijn zwerflandbouwers en niet alle zwerflandbouwers behoren tot de *masyarakat terasing*. Bovendien behoeven tribale groepen zelfs voor zover ze wel zwerflandbouwers zijn, nog niet altijd een landbouwkundig of bosbouwkundig probleem te vormen (zie figuur 3.2).

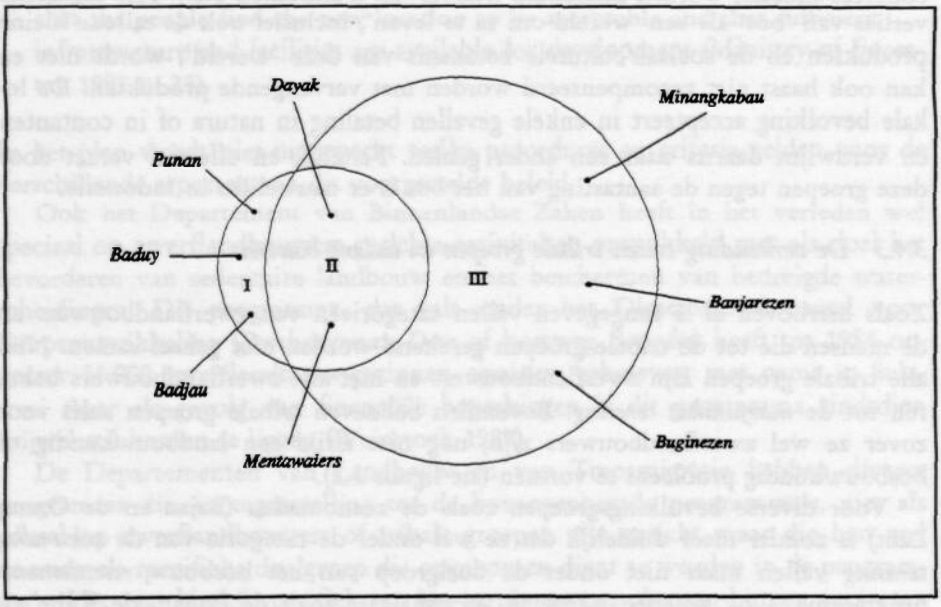
Voor diverse bevolkingsgroepen zoals de zeenomaden (Bajau en de Orang Laut) is zonder meer duidelijk dat ze wel onder de categorie van de *suku-suku terasing* vallen maar niet onder de doelgroep van het bosbouw *resettlement*-programma. Ook groepen jagers en verzamelaars zoals de Punan, de Kubu en de Tugutil (althans de restgroepen daarvan) vormen niet direct de groep die grote schade aanricht aan de bossen. Hun invloed op het tropisch regenwoud is, zeker voor wat betreft het verloren gaan van waardevol hout, zeer gering. De *resettlement*-programma's worden dan ook niet op hen gericht.

Datzelfde geldt tevens voor die groepen die wel aan zwerflandbouw doen maar hiervoor niet of nauwelijks meer de beschikking hebben over primair oerwoud of enigszins volgroeid secundair bos. De rotatie-cyclus is - als gevolg van allerlei factoren - hiervoor te sterk ingekort. De zgn. 'fallow'-periode bedraagt nog maar enkele jaren en men is gedwongen de verlaten grond reeds na enkele jaren alweer opnieuw in gebruik te nemen. Relatief jong struikgewas is het enige dat behoeft te worden opgeruimd om te worden verbrand. Onder deze categorie vallen bijvoorbeeld de Baduy van West-Java. Bescherming van bos ten behoeve van commerciële houtkap of in verband met natuurbehoud, speelt in zo'n geval geen enkele rol meer.

Omgekeerd vallen groepen soms wel binnen het *resettlement*-programma van het Ministerie van Bosbouw maar niet onder het programma van Sociale Zaken. Het betreft hier bijvoorbeeld groepen Batak, Minangkabau, die in Zuid-Tapanuli (Noord-Sumatra) aan zwerflandbouw doen. Of Buginezen die zich als spontane transmigrant in Irian Jaya, Kalimantan of Sumatra gevestigd hebben.

Ze behoren wel tot de groep der zwerflandbouwers maar niet tot de *suku-suku terasing.*

Figuur 3.2 *Relatie tussen tribale groepen en zwerflandbouwers als doelgroepen van Departement van Sociale Zaken en van Bosbouw*




*Toelichting:*

L Tribale groepen, die niet aan zwerflandbouw doen in primair of volgroeid secundair bos

II. Tribale zwerflandbouwers

III *Peasant* zwerflandbouwers in primair of oud secundair bos.

*Opmerkingen:*

1. Tribale groepen als doelgroep van Sociale Zaken ±1,5 miljoen mensen.
2. Zwerflandbouwers als doelgroep van Bosbouw 5 tot 6 miljoen mensen.
3. Overlap tussen beide groepen geschat op ±1-1,25 miljoen mensen.
4. De namen van etnische groepen zijn slechts voorbeelden.

Tenslotte kunnen beide groepen ook feitelijk nog met elkaar te maken krijgen. Bijvoorbeeld indien zwerflandbouwers steeds meer grond in gebruik nemen wat ten koste gaat van het jachtgebied van de jagers en verzamelaars in zo'n gebied. Deze laatste groep verliest dan steeds meer terrein ten gunste van de eerste. De Maleiers in de provincies Jambi en Zuid-Sumatra vormen hiervan zo'n voorbeeld. In sommige gebieden nemen ze steeds meer oerwoud in gebruik ten koste van de daar nog levende, nomadische Kubu-bevolking. Terwijl de Kubu wel onder de verantwoordelijkheid van Sociale Zaken vallen, vormen deze Maleiers

alleen maar een doelgroep voor de afdeling Bosbouw in verband met hun grote invloed op het oerwoud.

Het is niet mogelijk met grote nauwkeurigheid aan te geven hoe groot deze overlapping tussen beide ministeries is en wat nu precies de identiteit is van de groepen waar zij zich op richten. Vooral het gebrek aan een indicatie van de etnische identiteit van de zwerflandbouwers in de cijfers die voorhanden zijn, speelt hierbij een rol. Voor enkele groepen is echter duidelijk dat zij in principe via beide ministeries gesedentariseerd kunnen worden. Met betrekking tot de Mentawaiers, de Kenyah Dayak en de Gayo is duidelijk dat ze onder de verantwoordelijkheid van beide departementen kunnen vallen. In de praktijk worden er in hun gebieden dan ook projecten uitgevoerd door beide departementen. Door de enorme omvang van de problemen zoals ze door deze ministeries zelf geformuleerd zijn, behoeft dit bij het huidige tempo van project-uitvoering voorlopig nog geen problemen op te leveren.

Uitgaande van de gegeven aantallen van ruim l miljoen gezinnen die aan zwerflandbouw doen (geschat op 5,5 tot 6 miljoen mensen) en 1,2 tot 1,7 miljoen mensen die tot de tribale groepen gerekend worden, lijkt het op grond van een globale berekening redelijk te veronderstellen dat ongeveer l tot 1,25 miljoen mensen tot de doelgroepen van beide ministeries behoren.

#### *3.4.4 Discussie*

Hoewel in de hoofdstukken over de Kubu, de Mentawaiers en de Baduy uitvoerig op de planning en uitvoering van de projecten van Sociale Zaken en Bosbouw zal worden ingegaan, wil ik hier enkele meer algemene kwesties met betrekking tot dit beleid en de implementatie ervan bespreken.

In de eerste plaats betreft dit de vermeende kenmerken van de tribale gemeenschappen en de zwerflandbouwers en het uniforme karakter van het ontwikkelingsprogramma. In de tweede plaats wil ik kort ingaan op de ervaring en resultaten van dit programma zoals die door verschillende auteurs zijn vermeld.

### / *De tribale groepen*

Hoewel erkend wordt dat de tribale groepen in Indonesië onderling grote verschillen vertonen, worden deze verschillen toch van ondergeschikt belang geacht aan het dominante kenmerk namelijk afwijking en isolement ten opzichte van de culturele hoofdstroom in het land. Dit aspect van hun bestaan overheerst in de analyse van wat de *masyarakat terasing* eigenlijk is, namelijk datgene wat hen van de hoofdstroom onderscheidt. Er is vrijwel geen verwijzing naar de intrinsieke kenmerken van de betrokken groepen. Er zijn vrijwel geen verwijzingen naar de waarde die dergelijke groepen vertegenwoordigen binnen de culturele verscheidenheid van het land of zelfs daarbuiten. Vooral opvallend is dat er geen verwijzing is naar de aard van de problemen zoals die door de leden van de betrokken groepen zelf worden onderkend. Zowel de aard van de problemen als de richting van de oplossingen worden volledig van buitenaf

gedefinieerd. Gezien de wijze waarop deze definiëring tot stand komt kan het ook geen verbazing wekken dat dit beeld van de tribale groepen leidt tot een uniform karakter van het ontwikkelingsprogramma.

De vraag lijkt gerechtvaardigd hoe er vanuit de antropologie wordt omgegaan met de tribale bevolkingsgroepen van Indonesië en hoe er meer recht gedaan zou kunnen worden aan deze verscheidenheid zonder tot particularisme te vervallen waarin iedere groep volledig op zichzelf staat zonder overeenkomstige elementen met andere groepen.

Binnen de antropologie van Indonesië is al regelmatig aandacht besteed aan het probleem van een systematische classificatie van de etnische groepen van het land. De enorme verscheidenheid aan volken eist voor veel onderwerpen een reductie op grond van één of meer criteria. Reductie tot een gemeenschappelijke basis zoals tot uitdrukking gebracht wordt in *Bhinneka Tunggal Ika* (Eenheid in Verscheidenheid), het nationale en eeuwenoude motto dat stamt uit de Majapahit periode, is voor veel doeleinden ongeschikt. Er zijn verschillen binnen de eenheid en er zijn meerdere eenheden binnen de verscheidenheid.

Deze overeenkomsten en verschillen spelen een belangrijke rol bij de vergelijkende studie van regionale culturen maar zijn ook van belang voor het onderkennen van wat wetenschappelijke studies, gericht op praktische problemen kunnen bijdragen aan de oplossing van deze problemen. De vraag die dan speelt is in hoeverre resultaten van een onderzoek onder een bepaalde groep ook van waarde kunnen zijn voor een andere groep.

Veel bekendheid heeft de driedeling in socio-culturele typen gekregen waarin Hildred Geertz in 1963 de ruim 300 verschillende culturen van Indonesië trachtte samen te vatten. Ze baseert haar indeling op overeenkomsten in ecologische adaptatie, politieke structuur en stratificatie waarbij ook rekening wordt gehouden met de sociale structuur en het cultuurpatroon. Ze onderscheidt:

1. de sterk gehindoeïseerde inlandse natte rijst gebieden;
2. de streng islamitische, handelsgeoriënteerde kustvolken en
3. de overwegend heidense tribale volken van de bergachtige streken in het binnenland (H. Geertz 1963).

Ik meen dat het van belang is tribale groepen (of etnische groepen in het algemeen) te onderscheiden niet alleen op grond van hun intrinsieke, culturele, juridische, linguïstische of economische kenmerken maar hen ook te differentiëren naar de sociaal-ecologische positie die ze innemen ten opzichte van de omringende groepen.[10] Met name voor tribale groepen zijn deze omringende groepen van grote betekenis. De aard van de relatie tussen hen en de dikwijls numeriek en cultureel dominante groepen in de omgeving bepalen sterk het

[10] Zie b.v. Avé (1970) en Suparlan (1978) voor dergelijke classificaties.

toekomstperspectief van de tribale groepen. Sterker dan culturele verschillen bepalen relatie-patronen met meerderheden de positie van tribale groepen of van minderheden.

Zoals gezegd worden in de meeste classificaties de tribale groepen als een soort restcategorie beschouwd die niet verder gepreciseerd wordt. H. Geertz spreekt in dit verband slechts over 'the mainly pagan tribal groups of the mountainous interior regions ... display a very wide range of cultures' (1963: 31).

Een bezwaar van veel classificaties is dat ze geen rekening houden met de ecologische omstandigheden waarin zo'n tribale groep leeft noch met de sociale omgeving, dat wil zeggen hun relaties tot buurgroepen. In verband met dit onderzoek echter lijkt die context waarbinnen zo'n tribale groep leeft van veel betekenis voor de veranderingsprocessen die men door maakt.

Als we dit criterium van de sociaal-ecologische context betrekken bij de classificatie van tribale groepen denk ik dat de volgende typologie een nuttige is:

1. Dominante tribale groepen op relatief kleine eilanden

De culturen van relatief kleine eilanden die bewoond worden door een enkele tribale groep, blijken in praktijk de sterkste mate van isolement gekend te hebben. Hoewel al vaker beweerd is dat de zee in veel opzichten een betere verbindingsweg vormt dan het ondoordringbare oerwoud, blijken eilandculturen in veel opzichten toch een andere geschiedenis te hebben dan juist door hun sterke mate van isolement. Dikwijls zijn ze in staat gedurende lange tijd invloeden van buitenaf te weerstaan door hetzij felle reacties tegenover binnendringers hetzij door ontvluchtingsgedrag. Zijn contacten eenmaal tot stand gekomen dan wordt vaak met geweld de vreemde heerschappij over hen gevestigd. Hoewel ze numeriek in de meerderheid blijven bezitten de vreemdelingen vaak de macht over zo'n eiland en de bewoners ervan.

In Indonesië kunnen de culturen van de Am Archipel, de Mentawai Archipel en Nias dienen als voorbeelden van geïsoleerde eilandculturen met tribale groepen waarbij de contacten in toenemende mate door de buitenwereld werden of worden gedomineerd.

2. Gerespecteerde culturele enclaves

Binnen Indonesië bestaan enkele culturen die te beschouwen zijn als enclaves die gerespecteerd worden door de direct omringende buitenwereld. Het gaat hierbij om groepen die zich gedeeltelijk afzijdig hebben gehouden van ontwikkelingen in de omringende maatschappij of een geheel eigen ontwikkeling hebben doorgemaakt. Ze beschikken in de meeste gevallen over een relatief klein gebied. Wel hebben ze hun grote taalkundige en culturele overeenkomsten met die omringende samenleving behouden. Ze handhaven tradities die elders door allerlei factoren aan grote verandering onderhevig zijn geweest. Wat zo bijzonder is aan deze enclave culturen is dat de omringende maatschappij dit aspect van zelfverkozen isolement respecteert.

De Baduy van West-Java, de Kalang van Midden-Java en de Tenggerezen van Oost-Java zijn twee voorbeelden van deze enclave-culturen, terwijl ook de Bali-Aga in zekere zin als zodanig te beschouwen zijn.

3. Verspreide jagers en verzamelaars

Op verschillende plaatsen in Indonesië komen verspreid levende groepen jagers en verzamelaars voor die omringd worden door groepen die etnisch en cultureel sterk van hen verschillen. Het leven van deze jagers en verzamelaars in het oerwoud komt echter onder steeds sterkere druk te staan van de omringende groepen die vaak numeriek, politiek en cultureel dominant zijn, zich zo voelen en zich zo gedragen. Volledig geïsoleerd zijn deze groepen overigens nooit geweest. Alle momenteel levende groepen jagers en verzamelaars onderhouden intensieve economische relaties met de hen omringende sedentaire bevolkingsgroepen. De vraag in hoeverre deze groepen jagers en verzamelaars 'false archaisms' zijn, d.w.z. niet de oorspronkelijke bewoners met een traditionele levensstijl maar afstammelingen van ex-landbouwers met een nieuw verworven levensstijl via een proces van secundaire adaptatie, is hier van minder belang. Het gaat mij hier om een descriptieve typologie van de huidige verschillen tussen de tribale groepen. Momenteel laten deze groepen zich niet meer samenvoegen met de landbouwende bevolking van waaruit ze mogelijk in het verleden zijn voortgekomen. Deze groepen jagers en verzamelaars hebben een collectief etnisch bewustzijn en een afwijkende levensstijl.

De Kubu in Zuidelijk Sumatra, de Sakai in Riau, de Punan in Kalimantan en de Tugutil in Halmahera behoren tot deze categorie. Maar ook in Irian Jaya zijn er nog gemeenschappen die leven als jagers en verzamelaars zoals de Kiain en die zich onderscheiden van de sedentaire buurgroepen.

4. Traditionele zwerflandbouwers

In Kalimantan en Irian Jaya wonen veel tribale groepen of etnische sub-groepen die, hoewel ze onderling op gespannen voet kunnen staan, grote culturele overeenkomsten hebben en vergelijkbare bestaanswijzen met bepaalde vormen van zwerflandbouw gekoppeld aan sedentaire nederzettingen. In ieder geval is de culturele afstand tussen deze verschillende groepen dikwijls minder groot. Het proces van assimilatie en wederzijdse beïnvloeding verloopt daarom ook anders. Wel bestaan er economische ruilrelaties. Traditioneel wonen deze groepen in gebieden waarbinnen ze autonoom zijn. Voor deze categorie geldt natuurlijk wel dat ze in bredere kring of in ruimer verband te maken hebben met binnenvallende of opdringende andere etnische groepen als de voorlopers van latere en grotere migratiestromen. Op Kalimantan zijn dat vooral de zogenaamde kust-Maleiers die steeds verder het binnenland in trekken naast de transmigranten die georganiseerd en op grote schaal stukken van het gebied in beslag nemen. In Irian Jaya zijn het vooral mensen uit de Molukken of van Sulawesi die het land binnendringen op zoek naar landbouwgronden of handelsmogelijkheden.

5. Zee-nomaden

Een bijzondere plaats nemen de verschillende maritieme groepen in binnen het geheel van tribale groepen in Indonesië. Eén groep van deze zee-nomaden of 'sea gypsies' zoals ze ook wel genoemd worden, de Orang Laut, is vooral te vinden aan de kust en enkele deltagebieden van Oost-Sumatra. Ze vertonen nauwe verwantschap met de zogenaamde Orang Dualo in Maleisië waarmee in het verleden ook nauwe contacten werden onderhouden. In Oost-Indonesië komt een andere groep zee-nomaden voor, de Bajau die ook een geweldig verspreidingsgebied hebben dat zich uitstrekt van de Filippijnen langs de kustgebieden van Sulawesi en Oost-Kalimantan tot in het zuiden van de Indonesische archipel totaan het eiland Roti. Deze maritieme groepen opereren binnen een ecologische niche. Ze onderhouden contacten met sedentaire groepen op het land maar handhaven een sterke mate van etnische identiteit.

Hoewel ze als 'sea gypsies' in aantal sterk verminderd zijn tijdens de vorige eeuw als gevolg van de bestrijding van de piraterij in het gebied ten oosten van Sumatra behouden ze als 'shore based fishing communities' een duidelijk eigen status die ze niet wensen op te geven. De Orang Laut en de Bajau kunnen het best getypeerd worden als gespecialiseerde vissers en verzamelaars of producenten van maritieme produkten. Nog steeds opereren zij in een niche die niet werkelijk bedreigd wordt door andere groepen.

Dankzij hun grote mate van mobiliteit hebben ze zich altijd relatief autonoom kunnen opstellen van gebeurtenissen op het land waarmee de handelscontacten beperkt bleven (Zacot 1978, Saladin 1989).

Deze beschrijvende typologie of classificatie is vooral van belang voor het begrijpen van de veranderingsprocessen die rechtstreeks te maken hebben met de opstelling of het gedrag van de groepen in de directe omgeving van de tribale groepen. Dit betreft dus vooral de verschillende vormen van assimilatie als gevolg van het oprukken van omringende boeren of de veranderingen die ontstaan door de vestiging van (tussen)handelaren in een gebied.

Deze typologie of classificatie is bedoeld om de diversiteit aan tribale groepen enigszins te systematiseren op het punt van de relatie tot de buitenwereld. Het is immers te verwachten dat het groot verschil maakt in wat voor een sociale en ecologische omgeving een groep zich bevindt voor de reactie op de bedreigingen van de buitenwereld. Het is de gedachte dat deze positie mede bepalend zal zijn voor de aard en de richting van het veranderingsproces.

## // *De zwerflandbouwers*

Zoals boven al is aangegeven beoordeelt de overheid de landbouwmethoden en de levenswijze van deze boeren als slecht, irrationeel, destructief en oncontroleerbaar (Dove 1986b: 222). Het verlies aan hout, de verstoring van het hydrologische regime, het oprukken van de *alang-alang* vlakten en allerlei erosie-verschijnselen zouden hiervan het gevolg zijn. Ik wil hier enkele opmerkingen

maken over deze opvatting die van belang zijn voor het begrijpen van de positie van de tribale groepen in deze context.

De groep zwerflandbouwers omvat verschillende typen bosgebruikers die niet als een ongedifferentieerde groep beschouwd kunnen worden. In de eerste plaats zijn er de jagers en verzamelaars die als aanvullende of alternerende bestaanswijze soms velden aanleggen voor de verbouw van droge rijst, maïs of knolgewassen. Bovendien hebben dergelijke velden ook een grote aantrekkingskracht op terrestrisch jachtwild als herten, tapirs en varkens, maar ook op apen waardoor mogelijkheden ontstaan voor het zogenaamde 'garden hunting' met behulp van strikken, speren of andere Jachtinstrumenten. Groepen als Sakai, Punan, Kubu en Tugutil hebben deze vorm van land- en bosgebruik die, bij een geringe bevolkingsdichtheid, maar een beperkte invloed op het bos heeft.

De tweede groep zijn de traditionele zwerflandbouwers die deze landbouwmethode beoefenen als hun dominante bestaanswijze al dan niet vanuit een sedentaire basis. Het betreft hier grotendeels zelfvoorzienende gemeenschappen die bij een relatief lage bevolkingsdruk, weinig blijvende schade aanrichten aan het bos bij het bedrijven van deze vorm van landbouw. Zodra het bosgebied echter te klein wordt door aantasting van buiten, door een toename van de bevolking of door verandering van de gebruikte technologie, kan dit leiden tot een geleidelijke degradatie van het bos. De Iban en de Kantu' Dayak zijn voorbeelden van deze categorie.

Een derde groep boeren zijn geen zuivere zwerflandbouwers maar hebben in feite een expanderend landbouwsysteem. Ze ontginnen primair bos, verbouwen gedurende enige jaren droge rijst, maïs of knolgewassen en beplanten deze velden daarna met meerjarige gewassen en bomen (koffie-, fruit- of rubberbomen). Eenmaal ontgonnen land blijft in gebruik totdat de natuurlijke secundaire vegetatie de geplante gewassen en bomen gaat domineren. Hierna kan zo'n secundair bos gekapt worden en begint de cyclus opnieuw. In de literatuur wordt deze vorm ook wel aangeduid als 'sustainable expansive shifting agriculture' en vindt plaats via een proces van dorpssegmentatie. In Zuid-Sumatra is op deze manier vanaf het begin van deze eeuw een groot deel van het bos omgezet in extensief gebruikte landbouwgrond met vooral bevolkingsrubber (Pelzer 1978). Langs de oostkust van dit eiland maar ook elders in Indonesië zijn het Buginezen en Banjarezen die op deze manier grond bezetten. In het kielzog van de commerciële houtkap hebben ze zo ook delen van Kalimantan en Irian Jaya in beslag genomen. Als dit proces van kolonisatie goed verloopt, wordt op den duur dus een natuurlijk bos vervangen door een bos gedomineerd door fruit-, rubber- en andere nuttigheidsbomen.

Een vierde vorm van zwerflandbouw vindt ook plaats via kolonisatie van buitenaf waarbij dikwijls de sporen van de commerciële houtkap gevolgd worden maar bij deze vorm vindt geen omzetting plaats van primair bos (of de restanten ervan) naar een vegetatiestructuur die gedomineerd wordt door bomen met een groot economisch nut. Het gebied wordt daarentegen na het kaalkappen en het verbranden van de vegetatie, maar voor twee of drie jaar gebruikt voor eenjarige gewassen (bijna altijd droge rijst, cassave en maïs) om

daarna weer te worden achtergelaten. De boeren trekken dan weer verder. Resultaat van deze vorm van landbouwbedrijven is vrijwel onvermijdelijk het ontstaan van grasvlakten met een zeer lage produktiviteit en die slechts tegen grote investeringen weer opnieuw in produktie genomen kunnen worden. Deze vorm van landbouw bedrijven wordt in de literatuur aangeduid als *pioneer shifting cultivation*. Soms is dit ook wel het successie-patroon van het mislukken van de hiervoor genoemde vorm. Als meerjarige gewassen niet blijken aan te slaan, als de bodemvruchtbaarheid te gering is of wanneer boeren onvoldoende vertrouwen hebben in het verwerven of het behouden van toekomstig gebruiksrecht op de aangeplante bomen, dan is de kans groot dat de boeren de nodige investeringen toch niet zullen doen. Ze stellen zich dan tevreden met de verbouw van eenjarige gewassen gedurende twee of drie jaar of gaan hiermee door zolang de opbrengsten volgens hun eigen opvattingen de geïnvesteerde arbeid rechtvaardigen. In Indonesië behoren de *pioneer shifting cultivators* dikwijls tot dezelfde groep expanderende landbouwers die met 'trial and error' hun overlevingsstrategieën ten uitvoer brengen. Maar er zijn bijvoorbeeld ook groepen Batak en Minangkabau, die vanwege grondgebrek in hun oorspronkelijke gebied naar elders zijn getrokken om aan deze vorm van landbouw te gaan doen. Hierbij behoren tevens de Javaanse transmigranten die in de projecten geen succes hadden of die buiten de projecten om op eigen gelegenheid naar 'lege gebieden' zijn getrokken om daar landbouw te gaan bedrijven.

Het *resettlement*-beleid vanuit het Ministerie van Bosbouw is met name gericht op de tweede categorie zwerflandbouwers omdat zij zich in het primaire bos ophouden en omdat zij ook de 'goede voortgang van de commerciële houtkap belemmeren' maar daarnaast zijn ze ook om andere redenen nog ontwikkelingsbehoeftig.

In praktijk echter vormen de derde en de vierde groep een veel groter probleem omdat zij in aantallen groter zijn, de regeneratie van het bos op veel ernstiger wijze aantasten en er bovendien voor zorgen dat het areaal waarbinnen de traditionele zwerflandbouwers zich nog kunnen bewegen systematisch kleiner wordt. Daarnaast beschikken ze over de technische middelen en mogelijkheden om grotere stukken te ontginnen en, gezien grotere oriëntatie op de markt, zijn zij ook sterker dan de traditionele zwerflandbouwers geïnteresseerd in zo groot mogelijke produktie van cash crops. Tevens zijn deze groepen betrokken bij de kleinschalige commerciële maar veelal illegale houtkap die opereert in de schaduw van de grote houtkap.

Dat deze twee categorieën relatief buiten schot blijven laat zich vooral verklaren door het feit dat ze moeilijk onder controle te brengen zijn gezien hun mobiele karakter. Bovendien vindt dit proces van kolonisatie vaak plaats vanuit goed georganiseerde en wijdvertakte netwerken waarop de relatief kleinschalige aanpak van de *resettlement*-projecten van het Ministerie van Bosbouw nauwelijks vat heeft (Kartawinata and Vayda 1984; Lineton 1975). Veel eenvoudiger is het in dit opzicht om de traditionele zwerflandbouwers, die vaak al zeer lang in het bos wonen en vanuit kleine permanente nederzettingen opereren, te betrekken bij deze programma's. Ook hebben deze groepen ondanks hun systeem van

zwerflandbouw toch een gehechtheid aan de grond en is hun mobiliteit aan grenzen gebonden. De *pioneer shifting cultivators* hebben deze gehechtheid niet en trekken veel sneller van de ene plek naar de andere waarbij ze zich vooral aangetrokken voelen tot plaatsen waar ze buiten controle van overheidsinstanties aan het werk kunnen.

Het onvoldoende differentiëren naar aard en omvang van de zwerflandbouw- activiteiten en de mensen die hiervoor verantwoordelijk zijn, levert een onjuist beeld van de sociale en economische achtergronden en ook van de ecologische gevolgen van deze verschijnselen. Ik wil dit toelichten aan de hand van de geringe produktiviteit die kenmerkend zou zijn voor zwerflandbouw waarbij ik me hier beperk tot de tribale, traditionele zwerflandbouwers.

Dove is in een aantal stimulerende publicaties ingegaan op de activitieiten van de Kantu' Dayak, een groep traditionele zwerflandbouwers in West Kalimantan, en heeft op basis hiervan tevens vergelijkende studies uitgevoerd over de produktiviteit en de achtergronden van de zwerflandbouw (1985a en 1988). Berekeningen van de opbrengsten in de zwerflandbouw duiden op een lage produktiviteit per hectare in vergelijking met bijvoorbeeld geïrrigeerde rijstbouw. Een gemiddelde rijstoogst van 0,75 ton per hectare per jaar voor zwerflandbouw tegenover 2,75 ton per oogst voor natte rijstbouw levert een dramatisch verschil op als daarbij bedacht wordt dat van geïrrigeerde rijstvelden jaarlijks minstens tweemaal geoogst zou kunnen worden en bij duurzame zwerflandbouw hooguit een keer per tien jaar (in verband met de noodzakelijke braakliggging). Dit leidt tot een opbrengst verhouding van minstens 50:1 ten gunste van de natte rijstbouw.

Grondslag voor deze berekening is de opbrengst per eenheid land. Deze maatstaf is nuttig in situaties waar deze produktiefactor inderdaad de beperkende factor is zoals op Java en Bali. Bij zwerflandbouw is echter niet land maar arbeid de beperkende produktie-factor en berekeningen met deze laatste factor als basis leveren een geheel ander beeld op. Arbeid geïnvesteerd in verbouw van droge rijst onder omstandigheden als bij de Kantu' Dayak, blijkt één tot drie keer zoveel op te leveren dan arbeid aangewend in het Javaanse natte rijstsysteem (Dove 1985a: 4-6).

Bijkomende aspecten bij deze overwegingen zijn de aanvullende opbrengsten bij zwerflandbouw zoals die uit de jacht en het verzamelen van de kleine bosprodukten die zowel voor de zelfvoorziening als voor de markt bestemd zijn. Veel van deze produkten hebben bovendien een betekenis die ver uit gaat boven de puur economische, zoals de rol van distributie van jachtwild en honing over andere groepen, de religieuze betekenis van de jacht en dergelijke. Daarnaast is er de mogelijkheid zwerflandbouw te combineren met bepaalde cash crops zoals koffie, rubber en peper. Natte rijstbouw heeft een dusdanig arbeidsintensief karakter dat veel van deze bijkomende inkomsten wegvallen.

In andere gevallen vindt ook bevordering van permanente rijstverbouw plaats niet als vervanging van droge rijstverbouw op steeds wisselende velden maar als vervanging van inferieur geachte voedselprodukten zoals knolgewassen en sago. Berekeningen van opbrengsten in termen van land zowel als arbeid

vallen ten gunste uit van deze laatste produkten (zie b.v. Flach 1984 en Persoon 1992) maar het is vooral op basis van de toegekende culturele waarde dat aan rijst de absolute voorkeur wordt gegeven ongeacht de economische en ecologische argumenten die hier tegen pleiten.

De noodzaak tot differentiatie binnen de grote groep zwerflandbouwers blijkt bij nadere beschouwing ook nodig voor de ecologische gevolgen van deze vormen van landbouw. De gedachte dat zwerflandbouwers voortdurend nieuw bosgebied in produktie nemen is onjuist. De grote meerderheid van de traditionele zwerflandbouwers in Indonesië geeft de voorkeur aan eerder ontgonnen secundair bos vanwege de geringere hoeveelheid arbeid die nodig is voor ontginning. De behoefte aan nieuw bos wordt uiteraard groter naarmate meer secundair bos een andere bestemming krijgt zoals voor de aanleg van plantages, transmigratie-projecten of wanneer boeren van elders land bezetten. En in de ogen van zwerflandbouwers heeft bos dat selectief gekapt is een vergelijkbare aantrekkingskracht omdat het gebied al toegankelijk is gemaakt en de grootste bomen zijn weggehaald. Dit zijn echter ook de gebieden die vaak in snel tempo bezet worden door spontane migranten van elders. In veruit de meeste gevallen zijn het externe factoren die er toe leiden dat het landbouwsysteem van traditionele zwerflandbouwers uit balans raakt.

Een punt van discussie is ook in hoeverre het ontstaan van grasvlakten nu als een ernstige verstoring moet worden gezien. De omzetting van bos is grasland is voor de overheid een bewijs van het destructieve karakter van zwerflandbouw. Dove wijst er echter op dat grasland in veel gevallen ook een overgangsfase in kan houden naar hernieuwde bosvegetatie indien het grasland deze bestemming krijgt en de opkomende bosvegetatie niet regelmatig door vuur zou worden vernietigd. Bovendien blijken boeren wel degelijk over technieken te beschikken om dit grasland nuttig te gebruiken bijvoorbeeld voor de jacht, veeteelt maar ook voor landbouw, waarbij het doel niet uitsluitend is gericht op éénjarige gewassen maar op een combinatie van deze gewassen met bomen en struiken en eventueel zelfs vee of pluimvee (de zogenaamde agroforestry systemen). Graslanden kunnen met andere woorden nuttiger zijn dan de overheid soms doet voorkomen (Dove 1987, Sherman 1980).

De onvoldoende analyse van de huidige situatie van de zwerflandbouwers zowel wat betreft de activiteiten en de gevolgen daarvan als wat betreft de behoeften en verlangens van deze groepen, draagt bij tot projecten waarvan de resultaten teleurstellend zijn, een gegeven dat ook in de wereld van het Ministerie van Bosbouw begint door te dringen. Die teleurstellingen komen voort uit de aard van de doelstellingen die met de projecten beoogd worden en de wijze waarop ze worden uitgevoerd.

De overheid heeft met betrekking tot bosgebieden een aantal doelstellingen geformuleerd die gebaseerd zijn op inkomensdelving voor de staat via commerciële houtkap of marktgerichte exploitatie van de zogenaamde kleine bosprodukten, op plantage-aanleg voor industriële cash crops of op natuurbehoud al dan niet gekoppeld aan belangen van boeren in valleien benedenstrooms. Belangen van traditionele bosgebruikers (jagers en verzamelaars, zwerflandbouwers),

vooral gericht op zelfvoorziening, spelen nauwelijks een rol in de bepaling van de bestemming van de bosgebieden. Hieraan is gekoppeld een toekomstbeeld voor deze bosbewoners van grote permanente nederzettingen met een bestuurbare en controleerbare bevolking, die een bijdrage kan leveren aan de nationale ontwikkeling en vooruitgang, om daar ook omgekeerd zelf de vruchten van te kunnen plukken. Maar met een dergelijke doelstelling treedt de overheid op als een zelfstandige belanghebbende soms in combinatie met andere externe belangengroepen. Hiermee is per definitie een potentieel conflict geschapen met de traditionele bosbewoners in de strijd om grond, hout en andere natuurlijke hulpbronnen. De activiteiten van de lokale bevolking zijn niet gericht op maximalisatie van opbrengsten per landeenheid, niet gericht op de grootst mogelijke produktie voor externe markten en niet gericht op een toenemende verstrengeling in regionale netwerken met verlies van lokale autonomie op religieus, politiek en sociaal-economisch terrein. Om die reden kan het dan ook geen verbazing wekken dat de medewerking van de boeren aan projecten gericht op realisering van een dergelijke doelstelling niet optimaal is. Dorpen worden verlaten, diensten niet benut of er treden andere onvoorziene negatieve effecten op van deze projecten. In dit opzicht wijken de projecten van Sociale Zaken en Bosbouw nauwelijks van elkaar af.

Gezien de omvang en de looptijd van deze programma's is het eigenlijk opvallend hoe betrekkelijk gering de aandacht van de antropologie geweest is voor dit geplande veranderingsproces. Er zijn slechts weinig studies die expliciet deze problematiek tot onderwerp nemen. Wel bestaan er enkele artikelen over deze projecten die algemeen duiden op de geringe resultaten die ze bereiken.[11] Opvallend is verder de sterke mate van aanpassing van de betrokken groepen om met de nieuwe situatie om te leren gaan.

Eén van de meest uitvoerige antropologische studies van een dergelijk *resettlement*-dorp is gemaakt door Appell. Zijn studie over *resettlement* onder de Bulusu' in Oost-Kalimantan biedt een goed overzicht van de gevolgen die verplaatsing van een groep traditionele zwerflandbouwers kan hebben (Appell 1985a en 1985b). Hij stelt dat de gezondheidssituatie van de Bulusu' in de nieuwe nederzetting duidelijk achteruit gaat vanwege geringe hoeveelheid voedsel en de slechtere, minder gevarieerde kwaliteit ervan. Zelf-respect en eigen identiteit staan onder grote druk als gevolg van de toegenomen interactie met leden van andere etnische groepen die opereren vanuit een houding van culturele superioriteit. Omdat de Bulusu' geen organisatie-graad kenden boven het niveau van de *long houses* slagen ze er niet in binnen de nieuwe nederzetting om tezamen met de andere groepen voldoende tegenwicht te bieden tegen deze nieuwe krachten. Integendeel: traditionele sociale verbanden vallen verder uiteen en Appell meent dat er onmiskenbaar een proces van individualisering groeit dat bovendien sterk

---

[11] Interessant zijn in dit kader de studies gedaan in Long Segar in het kader van het Man and Biosphere project in Oost-Kalimantan (Colfer 1981 en 1983). Verder gaat ook Hayward (1983) in op deze problematiek. Op studies over dit onderwerp onder de Kubu, de Mentawaiers of de Baduy ga ik in de volgende hoofdstukken nader in.

gestimuleerd wordt door het toenemende belang van de geldeconomie. Steeds meer jongeren zijn gedwongen arbeider te worden in de houtkapkampen of andere vormen van loonarbeid te accepteren. Zij verwaarlozen de landbouwgronden en investeren niet meer in de traditionele vormen van sparen zoals in aardewerk potten, gongs en andere koperen produkten omdat dit primitief zou zijn. Nu besteden ze hun geld aan consumptieartikelen. Door dit toegenomen belang van de geldeconomie vervallen oude distributie verplichtingen die met name tijdens crisis perioden zekerheid boden. Bovendien heeft dit *resettlement*-project plus alle eraan verbonden ontwikkelingsaspecten de Bulusu' de kans ontnomen om zelfstandig een weg te zoeken in de veranderende context van Oost-Kalimantan, een proces waarin ze al voor het *resettlement-project* betrokken waren. Appell concludeert dat 'the integration of the Bulusu' periphery into the Indonesian economic centers has ended up with the Bulusu' being poorer, less able to adapt to change, and the region has become poorer as well, less able to develop. What is clear is that what is needed is a new vision of what constitutes a good, a healthily functioning society' (Appell 1985b: 234).

## 3.5 Tribale groepen: een religieus probleem

Anders dan bij beide vorige departementen heeft het Ministerie van Godsdienst niet een centrale afdeling die zich met tribale groepen bezighoudt. Het departement is opgedeeld op basis van de officieel erkende godsdiensten. Het is aan de afzonderlijke afdelingen overgelaten zich met dit 'probleem' in te laten. Alvorens daarop in te gaan wil ik allereerst een impressie geven van veldwerk in het bolwerk van godsdienst-politiek, het departement in Jakarta.

> Een zwerftocht met een koers uitgezet op 'beleid ten aanzien van tribale groepen' langs drieduizend uniform geklede ambtenaren op het Ministerie van Godsdienst. Via een centrale receptie word ik geleid naar de afdeling 'voorlichting en verspreiding van de islam'. Via 'pelgrimstochten', 'religieuze rechtspraak' en enkele gebedsruimten waarvoor tientallen paren schoenen staan kom ik in een enorme ruimte met tientallen medewerkers, half verscholen achter type-machines, stapels dossiers en kranten. De gebruikelijke glazen thee of water ontbreken: het is vastentijd. Gesluierde vrouwen domineren in aantal. Mannen trekken het gesprek naar zich toe.
> Beleid? Twee centrale wetten zijn van belang: één over de bepalingen waaronder missie en zending bedreven mag worden ('Niet vissen in andermans vijver'!) en één over de inschakeling van buitenlandse hulp ('Geldt vooral voor de christelijke organisaties'). 'Wij van de islam hebben een uitgewerkte methode om deze heidenen tot Allah te brengen en zijn profeet te leren kennen. We doen dat vooral via overredingskracht maar zonder materiële hulp zoals trouwens ook bij de wet verboden is en zeker niet met hulp uit het buitenland'. Vol trots wordt de vitrine met de voorlichtings- en instructieliteratuur getoond.

De afdeling boeddhisme biedt een ontredderde aanblik. Met slechts enkele tientallen medewerkers, samengebracht in één ruimte aan het einde van een lange gang, die bovendien nog niet op orde is sinds een recente verhuizing, steekt het boeddhisme op godsdienst-politiek niveau schril af tegen de islam met ruim 2.000 medewerkers. Gelijkheid van godsdiensten voor de politiek? Op deze afdeling is geen beleid en geen secties voor aparte onderwerpen. Er klinken slechts excuses voor wat er allemaal niet is. 'We kunnen nauwelijks iets doen voor de mensen die al boeddhist zijn, laat staan voor de anderen'. Geldgebrek, te weinig medewerkers en andere, 'off the record' redenen.

Vanuit een hoek achter een gordijn klinken mystieke gezangen ter accentuering van waar het bij een godsdienst eigenlijk om gaat los van de politiek bureaucratische status. De man is blij als hij me kan doorverwijzen naar een afdeling waar ik stellig meer succes zal hebben: Hindu Dharma.

Ik ben teleurgesteld als ik het hoofd van deze afdeling niet kan spreken. Hij verkeert, zoals het natuurlijk hoort op Bali, het centrum van deze godsdienst in Indonesië. Enkele indrukwekkende voorbeelden van Balinese kunst en foto's van Indiase guru's geven de ruimten van 'Hindu Dharma', ondanks de pan-Indonesische uitrusting van overheidskantoren een andere aanblik.

Een vriendelijke man merkt mijn teleurstelling en biedt bescheiden zijn hulp aan. Het gesprek dat volgt gaat niet over heidenen, over mensen zonder godsdienst of over zendingsdrift. Centraal staat het godsdienstig leven van tribale groepen, hun gemeenschappelijke trekken en de religieuze betekenis van primitieve kunst. Hij filosofeert over de hindoeïstische elementen in die oude godsdiensten.

Er wordt thee geserveerd en een vrolijk versierd bakje met nootjes: 'Balinese adat'. Op hetzelfde moment voel ik me in deze vastentijd bijna betrapt als de centrale omroepinstallatie alle islamieten oproept voor het middaggebed, de *salât.* Hoewel de islam doordringt tot in ruimten van alle godsdiensten, heerst de *ramadan* niet in het hele gebouw. De afdeling Hindu Dharma heeft 140 medewerkers bijna allemaal afkomstig uit Bali maar er zijn ook enkele Karo Batak. Aan echte missie of zending doet men niet. Het succes van de hindoe-methode om namelijk via onderzoek aan te tonen dat diverse tribale groepen in feite een hindoeïstische religieuze basis hebben en hun godsdienst tot 'Hindu Dharma' te verklaren, heeft irritatie gewekt bij andere groepen. Er zijn nu beperkingen opgelegd aan dergelijk onderzoek.

'Van welke zendingsorganisatie bent U?' is de eerste vraag die me gesteld wordt door een man die onmiskenbaar Bataks-indonesisch spreekt. Ik stel hem en de meeluisteraars van de afdeling *urusan agama Kristen Protestan* teleur. De vele bezoekers die hier komen hebben allen een relatie met één van de honderden christelijke kerken of organisaties die hier in een enorm archief hun plaats hebben gekregen. Maar nu dus iemand zonder boodschap of relatie met een donororganisatie. Iemand met alleen maar een vraag.

Het hoofd van de afdeling vindt 'beleid' een te zwaar woord voor wat hij en zijn afdeling doen. 'We bekijken aanvragen van godsdienstige organisaties of kerken in het kader van wettelijke regelingen. Als we die eenmaal goedge-

> keurd hebben, horen we vaak niet veel meer van ze. Bijna alle organisaties zeggen wel iets te doen aan zending onder de tribale groepen en er zijn er zelfs een paar die dat doen als hoofddoel. Wij vinden dat prachtig want zelf komen we aan dat werk niet toe. Als je echt wilt weten wat ze doen dan moet je naar die organisatie zelf toegaan'.
> Vanuit zijn geheugen noemt hij enkele namen van organisaties die wel eens wat gedaan hebben. Medewerkers zoeken slagvaardig in de kasten naar de opgegeven dossiers. Als ik ze doorblader gaat het meestal om kerkenbouw, aantallen bekeerlingen, problemen met lokale bestuurders over het al dan niet krijgen van toestemming om zendingswerk te mogen doen. Het zijn snippers godsdienstpolitiek verspreid over de hele archipel. Ze ademen een sfeer van bezieling en van zieltjes, van competitie, geld en macht, maar vooral van veroordeeld maar volhardend 'heidendom'.

Hoewel de bovengenoemde instanties, de Ministeries van Sociale Zaken en van Bosbouw ongetwijfeld de meest duidelijke bemoeienis en het meest uitgewerkte beleid hebben ten opzichte van de tribale groepen, zijn er nog andere overheidsinstellingen die direct of indirect betrokken zijn bij de ontwikkeling van deze groepen. Het Ministerie van Godsdienst is één van die instanties. De betrokkenheid van dit departement bij de tribale groepen is vooral gebaseerd op de gedachte dat het hier gaat om groepen die nog geen godsdienst hebben (*suku-suku yang belum beragama).* Binnen de politiek van Indonesië maakt dit hen tot een 'probleem' waarvoor beleid moet worden geformuleerd teneinde hierin verandering te brengen. Aan de basis van dit probleem ligt de discussie over wat 'godsdienst' eigenlijk is of zou moeten zijn.

Toen de Indonesische onafhankelijkheid werd uitgeroepen, stelde Sukarno vijf zuilen, de Pancasila, voor als grondslag voor de natie. Het geloof in één god vormde de eerste van deze vijf zuilen. In de nadere omschrijving ervan bleef voldoende ruimte voor erkenning van de religieuze verscheidenheid in het land, althans voor wat betreft de wereldgodsdiensten. Naast islam en christendom (katholicisme en protestantisme) werden ook hindoeïsme en boeddhisme erkend als officiële godsdiensten. De situatie rond het confucianisme is nog steeds verwarrend. Hoewel deze godsdienst kort na de coup van 1965 erkend werd als religie is die beslissing in 1979 weer herroepen. In praktijk echter kan deze godsdienst wel ongesanctioneerd beleden worden, en kunnen er tempels en gebedsplaatsen worden gebouwd (Suryadinata 1988). Al deze godsdiensten waren dus geïmporteerde, van oorsprong niet-Indonesische godsdiensten en overstegen via de verspreiding in het land ook etnische grenzen. Andere religies en met name die van de tribale groepen kregen deze erkenning niet. Het oorspronkelijke geloof en de bijbehorende voorstellingen en handelwijzen van tribale groepen vielen niet onder het begrip officiële godsdienst, *agama.* De politieke betekenis van deze definitiekwestie is van groot belang.

Impliciet zijn in het begrip *agama* opgenomen noties van vooruitgang, modernisering en ondersteuning van nationalistische doeleinden (Atkinson 1983: 688). Bevolkingsgroepen die niet tot één van de wereldgodsdiensten behoren en

dus ook een aantal van die andere kenmerken niet hebben, zijn per definitie *orang/suku yang belum beragama* (mensen/etnische groepen die nog geen godsdienst hebben). Deze kwalificatie hield dus een veroordeling in van alle tribale godsdiensten, geloofsvoorstellingen en religieuze activiteiten en gaf via het woord *belum* (nog niet) tevens een duidelijke indicatie van het verlangde toekomstbeeld: bekering tot één van de officieel erkende godsdiensten.

In latere jaren (met name na 1965) is de koppeling van het 'het (nog) niet hebben van een godsdienst' aan verdenkingen van communisme sterk toegenomen en dit heeft de druk op bekering bevorderd. Bekering zou immers inhouden: een weg openen naar vooruitgang en modernisering, naar mentale weerstand en naar verbinding met de natie en het bestuurlijke apparaat van de staat door het doorbreken van de geslotenheid van het traditionele leven.

In het eerste vijfjarenplan uit de Nieuwe Orde (1969-1974) staat over dit probleem:

> 'In bepaalde streken zijn nog geïsoleerde stammen, die in het algemeen het animisme aanhangen of in het geheel geen godsdienst hebben. In lijn met het programma op het gebied van het sociale welzijn om bedoelde geïsoleerde stammen te socialiseren vormt het godsdienstig leven voor hen eveneens een probleem dat moet worden opgelost ... Groeperingen die (nog) geen godsdienst hebben ofwel de Ene, Allerhoogste God (nog) niet erkennen, hierin begrepen de atheïsten en animisten, zal men moeten proberen te brengen tot geloof in de Ene, Allerhoogste God volgens hun eigen overtuiging en keuze' (geciteerd in Steenbrink 1972).

Zoals ook in de koloniale periode al veel zendings- en missiewerk was gericht op deze 'heidense' groepen, zo bleven ook in de periode na de onafhankelijkheid kerken en andere godsdienstige organisaties zich vooral op hen richten. Om echter te voorkomen dat de diverse godsdiensten elkaar onderling te zeer zouden bestrijden, riep president Suharto in 1969 alle organisaties die werkzaam waren op dit gebied op, zich sterker dan voorheen te richten op die mensen die nog geen erkende godsdienst hadden.

> 'De regering verklaart en garandeert dat de overheid niet de verbreiding van de godsdienst zal belemmeren. Zij stelt iedere godsdienst voor de edele plicht om van hen die nog geen godsdienst hebben en die tegenwoordig nog in Indonesië worden aangetroffen, overtuigde aanhangers van een religie te maken. Zodoende kan het principe van de Pancasila, het geloof in één Almachtige God, in praktijk gebracht worden' (in: Natsir 1969: 3).

Pas in 1978 zouden er overigens wettelijke regelingen op dit gebied komen. Bij ministerieel besluit werd een verbod opgelegd voor het bedrijven van zendingsactiviteiten onder hen die al een erkende godsdienst aanhingen. Daarnaast kwam in hetzelfde jaar een regeling tot stand over het beperken van materiële giften in het zendingswerk en meer ook in het bijzonder over de regelingen van

buitenlandse steun aan godsdienstige organisaties in Indonesië (Departemen Agama 1978). In de praktijk trof dit vooral het missie- en zendingswerk onder de tribale groepen waar zoveel buitenlandse krachten met materiële ondersteuning werkzaam waren.

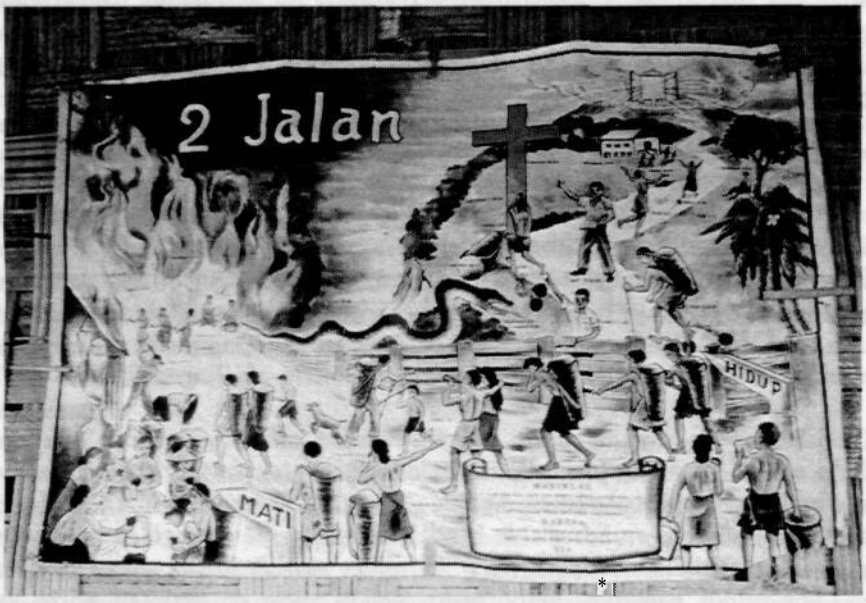
Voorafgaand aan deze periode waren er in de zestiger jaren ook al tal van andere godsdienstige groeperingen verboden verklaard, zoals de Bahai aanhangers en de Jehova-getuigen. Volgelingen van deze godsdiensten of richtingen waren nu dus mensen zonder erkende religie en ook onder hen mocht dus missie- en zendingswerk verricht worden.

De rol van het Ministerie van Godsdienst is er wat de tribale groepen betreft vooral een van het stimuleren van bekering. Door wat Boland noemt de 'islamitische sfeer' van het ministerie is de druk op bekering tot de islam vanuit dit ministerie groot, vooral via provinciale en lokale afdelingen (Boland 1977: 9).

De islamitische afdeling heeft een uitgewerkte officiële methodologie ontwikkeld voor de zending *(dakwah)* onder de tribale groepen (*Metodologi dakwah kepada suku terasing*, Departemen Agama 1978-1979). Deze is verspreid onder de plaatselijke afdelingen en schrijft de handelwijze voor die gevolgd moet worden door de islamitische zendelingen (*da'i*). Zij dient om het lokale geloof te elimineren. Dit geloof namelijk, veroorzaakt 'een simpele en gesloten wijze van denken die allerlei zaken van buiten afhoudt'. In dit boek wordt ook uitgebreid ingegaan op verbondenheid van godsdienst met alle andere aspecten van het sociale leven en hoe daarop dient te worden ingespeeld.

Maar ook voor de christelijke missie en zending is het Ministerie van Godsdienst van belang. Via de erkenning van nieuwe kerken, het toelaten van buitenlandse missie-organisaties en zendingsgenootschappen en het afgeven van individuele werk/verblijfsvergunningen is er de mogelijkheid het proces te sturen en te stimuleren, of juist af te remmen. De diverse afdelingen voor de verschillende godsdiensten binnen het departement werken met een grote mate van zelfstandigheid binnen de algemene doelstelling van bevordering van het geloof in één Almachtige God.

Net zoals het Departement van Sociale Zaken posters verspreidt met hierop afbeeldingen van de huidige en de gewenste situatie, zo worden er via zendingsorganisaties en met goedkeuring van het Ministerie van Godsdienst posters verspreid van de gewenste ontwikkeling. Op één van die posters verspreid door een christelijke organisatie in Irian Jaya staat dat er twee wegen (*jalan*) zijn: één van de dood *(matt)* en één van het leven (*hidup*). Op de weg van de dood staan scènes uit het vermeende tribale leven inclusief dansen en het slaan van een vrouw. De weg eindigt in een groot vuur. Langs de weg van het leven staan scholen, arbeidssituaties en kerken. De weg eindigt in een stralende hemel. Deze poster hing in een kerkgebouw in het Boven-Asmat gebied en werd in de preek gebruikt voor de nog ongeletterde kerkgangers.




'Twee wegen: leven en dood' - godsdienstpolitieke voorstelling: langs de weg van de dood scènes uit het tribale leven

Algemene gegevens over aantallen 'mensen zonder godsdienst' of over hun verspreiding en dergelijke, zijn niet bekend. Ook binnen de algemene statistieken is het moeilijk concrete aantallen te vinden over deze groepen. Cijfers vanuit verschillende bronnen geven vaak geen éénduidig beeld.

Als gevolg van de wijd verspreide leer van de Pancasila via de media, het overheidsapparaat en het onderwijs, als gevolg ook van de missie- en zendingsactiviteiten die in golven van hevigheid of fanatisme tot de tribale groepen komen, leveren gegevens verkregen bij volkstellingen weinig concrete duidelijkheid op over de godsdienstige overtuiging van deze mensen. Nominaal erkennen veel mensen onder tribale groepen te behoren tot het christendom of de islam, uit angst om beschuldigd te worden van communisme of primitiviteit. Naast overtuigde bekeerlingen zijn onder hen echter ook veel mensen die religieuze mengvormen ontwikkeld hebben, vol syncretistische elementen en mensen die hun opgave alleen maar doen om 'statistische redenen'.

De bemoeienis van het departement met de tribale groepen m het land is in wezen tweeledig. In de eerste plaats probeert het departement het geloof in de Almachtige God te bevorderen via organisatorische maatregelen, gericht op het stimuleren en faciliteren van het werk van missie en zending. Het is aan de afzonderlijke godsdienstige organisaties overgelaten zelf activiteiten te ontwikkelen op dit gebied. In de praktijk betreft dit vooral islamitische, protestantse en katholieke organisaties. Vanuit organisaties voor het hindoeïsme en het boeddhisme op centraal niveau is er niet zo'n grote zendingsdrang.

Ook het bestrijden van religieuze mengvormen valt onder de bemoeienis van het ministerie. Er zijn namelijk veel groepen die in de loop der jaren of decennia onder invloed van missie en zending maar door hun eigen streven naar behoud van de identiteit, religieuze mengvormen ontwikkeld hebben. Vanuit de visie van de officiële godsdiensten zijn deze groepen niet zuiver in de leer: ze handhaven heidense, animistische of traditionele opvattingen en gebruiken die in combinatie met de nieuw verworven godsdienstige elementen. Het bestrijden en elimineren van deze oude elementen rekenen het Ministerie van Godsdienst en de godsdienstige organisaties ook tot hun taken.

Eén van de meest interessante voorbeelden op dit gebied speelt op Lombok. Een gedeelte van de oorspronkelijke Sasak bevolking wordt ook als *suku terasing* beschouwd, vooral vanwege hun godsdienst, die *Islam Waktu Telu* genoemd wordt: de islam van de drie tijden. Deze godsdienst heeft islamitische aspecten geïntegreerd in de traditionele politiek-aristocratische en godsdienstige tradities inclusief voorouderverering en andere pre-islamitische voorstellingen. Het syncretistische geloof en tal van lokale gebruiken zijn in de ogen van lokale en regionale bestuurders en godsdienst-ambtenaren ongeoorloofde afwijkingen van wat de staat op dit gebied voorschrijft. Actief en passief wordt islamitische zuivering daarom bevorderd. Door het alomvattende karakter van deze *Islam Waktu Telu* dat ook van invloed is op economische activiteiten, rechtspraak en vestigingspatronen van mensen, overstijgt de zuivering de reikwijdte van de plaatselijke afdeling van het Ministerie van Godsdienst (Achadiyat 1989).

Een tweede soort bemoeienis van het departement betreft de kwestie van classificatie van de godsdiensten die wel en de godsdiensten die niet erkend kunnen worden als (variant van) een officiële godsdienst. Sinds de oprichting van het departement is dit een belangrijke kwestie geweest, met verstrekkende gevolgen voor de aanhangers van de betrokken godsdiensten. Erkenning van een godsdienst impliceert namelijk het recht en de vrijheid te leven naar het geloof, de vrijheid rituelen te mogen uitvoeren, gebouwen te hebben etc. Niet erkend zijn betekent officieel godsdienstloos zijn en dus doelgroep van missie- en zendingswerk, dat zonodig wordt ondersteund door het optreden van het lokale bestuur en politie of militairen.

Achteraf is voor verschillende tribale groepen de officiële erkenning van de godsdienst van Bali als 'Hindu Dharma' in 1958 van grote betekenis geweest. In plaats van bekering tot een andere godsdienst werd na lange en heftige strijd de religie van de Balinezen erkend als *agama*, als de Balinese variant van het hindoeïsme.

Gedeeltelijk parallel aan deze strijd liep een proces dat Geertz (1973) 'internal conversion' noemt, een proces van rationalisering van het religieuze systeem. Tijdens dit proces neemt het zelfbewustzijn toe, treedt er een intensivering van de religieuze betrokkenheid onder de 'gewone' mensen op en is er meer belangstelling voor de rituelen en de achtergronden van de godsdienst. Ook organisatorisch structureert dit nieuwe 'Bali'isme' zich duidelijk: 'Hindu Bali' krijgt als religieuze instelling een duidelijke interne structuur en vormt

zich gedeeltelijk naar het beeld dat de meerderheidsreligie in het land van een godsdienst heeft.

Analoog aan het voorbeeld van Bali hebben ook andere bevolkingsgroepen pogingen ondernomen om hun godsdienst erkend te krijgen. Tenminste drie van de groepen die eerder bekend stonden als 'nog niet godsdienstig' en die alle drie reeds lang tot het werkterrein behoorden van de Duitse en Nederlandse zending, hebben nu via deze weg erkenning verkregen als een echte *agama*.

In alle drie de gevallen, te weten de Ngaju-Dayak van Centraal-Kalimantan, de Toraja van Zuid-Sulawesi en de Karo Batak uit Noord-Sumatra gaat het om erkenning van de traditionele godsdiensten als varianten van Hindu Dharma. In de verzoeken daartoe lag de nadruk sterk op hindoeïstische elementen die de grondslag vormden voor rijk gevarieerde, tribaai-godsdienstige voorstellingen en gebruiken. Verzoeken tot erkenning, gericht tot de Parisada Hindu Dharma (Raad van Hindoe-godsdienst) werden onderzocht op een aantal eisen maar daarnaast was er veel politiek lobbywerk nodig eer erkenning in de volksvertegenwoordiging plaats vond.

Voordat tot erkenning kan worden overgegaan, dient aan een aantal formele eisen te zijn voldaan: geloof in het bestaan van één God, het hebben van een profeet, het hebben van heilige boeken en het hebben van rituelen. Nu is de eis van monotheïsme in relatie tot het hindoeïsme al lang een groot probleem waarvoor men binnen het departement een uitweg heeft gevonden in de gedachte dat de vele goden uiteindelijk alleen maar manifestaties of uitstralingen zijn van dezelfde goddelijke eenheid.

1. *Kaharingan* is de officiële godsdienst (*agama*) van diverse Dajakgroepen op Kalimantan (Lawangan, Maanyan of Danumen Ngaju), zoals die uiteindelijk na jaren van onderhandelingen in 1980 erkend werd (Weinstock 1980). Als erkende godsdienst draagt ook *kaharingan* gedeeltelijk een kenmerk van de staat: zij drukt officieel uit wat godsdienst zou moeten zijn, terwijl dit voor de bevolking zelf meer en tegelijk ook minder is. *Kaharingan* is als geloofssysteem voor de meeste mensen minder strict dan geformuleerd in de officiële stukken, terwijl deze godsdienst tegelijk ook veel meer is dan alleen een geloofssysteem. Het is een facet van de identiteit van de verschillende Dayakgroepen waarmee tal van andere dan strict godsdienstige cultuurelementen verbonden zijn (Weinstock 1987). Het aantal als Hindu Dharma erkende *kaharingan*-aanhangers in Centraal-Kalimantan bedraagt ruim 300.000 (Parisada Hindu Dharma 1982: 6).[12]

[12] Een groot probleem bij het vaststellen van de juiste omvang van het aantal aanhangers van het hindoeïsme is de enorme variatie m cijfers die van overheidswege worden verstrekt. Tussen officiële bronnen voor 1989 zit een verschil van soms meer dan 100%: 3,4 miljoen aanhangers tegenover 7,2 miljoen. Verschillen per provincie zijn eveneens enorm: Oost Java bijvoorbeeld 131.000 tegenover 1.157.000 (zie resp. Geria 1991 en Panitia Dharma Canti 1989).

2. De Karo Batak van Noord Sumatra hebben een traditionele godsdienst, vroeger *Agama Perbegu* geheten en in 1946 veranderd in *Agama Pemena,* de eerste godsdienst. Gedurende lange tijd zijn deze Karo Batak als heidens afgeschilderd en ze vormden dus een doelgroep voor bekering, vooral voor de protestants-christelijke kerken en organisaties in Noord-Sumatra. Een gedeelte van deze groep is bekeerd en inmiddels is er een zelfstandige Karo Batakse Protestantse Kerk (GBKP) opgericht. Een ander deel van deze etnische groep heeft echter nooit willen toegeven aan de druk van buiten. De strijd om erkenning is vooral gevoerd via het benadrukken van hindoe-invloeden op de cultuur van de Karo Batak (vanaf de 1e eeuw na Christus) en de bezoeken van Indiërs en Tamils aan het gebied der Karo Batak. Ook zijn er de sanskriet leenwoorden in de taal der Karo Batak aangevoerd als 'bewijs' voor deze relatie (Brahma Putro 1981, Steedly 1989: 29).
   De *Agama Perbegu/Pemena* wordt beschouwd te zijn voortgekomen uit het hindoeïsme. De erkenning van deze gedachte zelf heeft in 1977 plaatsgevonden door de volksvertegenwoordiging van Indonesië. De aanhangers van *Agama Pemena,* naar schatting tussen de 200.000 en 350.000 (Parisada Hindu Dharma 1982), beschouwen zich nu ook als aanhangers van Hindu Dharma.

3. De Gereformeerde Zendingsbond van de Nederlands Hervormde Kerk heeft lange tijd onder de Toraja van Zuid-Sulawesi gewerkt zonder veel succes. Al vanaf 1913 had deze organisatie het alleenrecht verworven om hier zending te bedrijven maar de traditionele voorouder-religie *aluk to dolo* bleef sterk leven onder het volk. Het is vooral door de politieke onrust van de jaren '50 (de Permesta-beweging), toen veel islamitische guerilla's het gebied binnendrongen, dat vele Toraja gedwongen werden een van de erkende godsdiensten aan te nemen. De protestantse en katholieke kerken kregen de meeste nieuwe aanhangers; vanwege het belang van varkens was de islam een onaantrekkelijk alternatief (Nooy-Palm 1988: 16).
   Gedeeltelijk als reactie op die snelle groei van het christendom ontstond er ook een beweging voor erkenning van de oude religie. In 1968 ging op initiatief van de afdeling Hindu Dharma een verzoek hiertoe naar de Minister van Godsdienst. Na een onderzoek door dit Ministerie kwam in november 1969 het besluit tot erkenning van *aluk to dolo,* als variant van Hindu Dharma, tot officiële godsdienst *(agama).* Sinds de officiële erkenning heeft deze godsdienst weer volgelingen gewonnen en telt deze volgens opgave van de afdeling Hindu Dharma van het Ministerie van Godsdienst momenteel bijna 150.000 aanhangers in Zuid-Sulawesi (Chrystal 1974: 144) (Panitia Dharma Nasional 1989). Momenteel zijn er plannen om de orale traditie van de Toraja als godsdienstboek te gaan uitbrengen naast allerlei documenten waarin de verbinding wordt gelegd tussen *aluk to dolo* en het geloof in één God maar in verschillende manifestaties. Er zijn nu ook mogelijkheden om binnen het godsdienst onderricht op school aandacht te besteden van de vooroudergodsdienst naast onderwijs in christendom en islam. Overigens hebben de erkenning en de ontwikkeling van deze godsdienst ook een

*zeer* duidelijke relatie met het bloeiende toerisme in Toraja-land dat voor een groot gedeelte gekoppeld is aan rituelen rond de voorouderverering (zie ook Volkman 1987).

In al deze gevallen impliceert de erkenning van de traditionele godsdienst als variant van Hindu Dharma ook een nadere oriëntatie op deze godsdienst. Jonge priesters worden naar het opleidingsinstituut in Bali gestuurd en er wordt deel genomen aan recitreercompetities uit de heilige boeken (Warta Hindu Dharma 1991). Er worden pogingen gedaan de grondslagen van het hindoeïsme in de lokale taal uit te geven waarbij dan tevens de relatie met de eigen traditionele godsdienst naar voren wordt gehaald. Als vertegenwoordigers van een officiële en erkende religie dienen ze aanwezig te zijn bij nationale of regionale feestdagen. Erkenning impliceert ook dat er binnen de nationale, provinciale en districts-afdelingen van het Departement van Godsdienst ruimte geschapen moest worden voor deze groepen, die tot die tijd nog slechts als heidenen bekend stonden. Dus moesten nieuwe afdelingen worden opgericht of bestaande worden uitgebreid.

De vraag is nog wat voor betekenis de overgang tot Hindu Dharma heeft voor de godsdienstige beleving en de religieuze praktijk van de lokale bevolking. Steedly (1989) wijst er in haar studie over de Karo Batak op dat deze invloed maar beperkt is. De bouw van hindoeïstische tempels in het gebied is vooral toe te schrijven aan Balinese godsdienstige leiders (mensen uit de bureaucratie of het leger) en aan enkele Tamil groepen maar het verwijst niet naar een snelle en sterke verinnerlijking van deze godsdienst door de Karo Batak of van een integratie in hun dagelijkse leven. Hun 'eerste godsdienst' vertoont weinig overeenstemming met het 'echte' hindoeïsme of met de vormen die het op Bali heeft aangenomen. De bekering tot deze godsdienst hield weinig meer in dan een paar formele handelingen: het bevestigen van een officiële verklaring en het volgen van enkele godsdienstlessen. Omgekeerd betekent dit ook niet dat *agama pemena* onveranderd zou zijn gebleven. De context waarin de aanhangers van deze 'traditie' zich nu bevinden is sterk veranderd (grote religieuze pluriformiteit, sociaal-culturele en economische ontwikkelingen en decennia van pogingen de traditionele godsdienst uit te bannen) en als gevolg daarvan heeft ook deze eerste godsdienst wijzigingen ondergaan. *Agama Pemena* heeft veel van zijn openbare aspecten verloren en is volgens Steedly nu 'essentially a privatized cult of healing, centering on possession rituals led by (mostly) female spirit mediums ...' (1989: 29/30).

Schiller bespreekt geheel in lijn met Geertz' opvatting over de godsdienst van Bali, de recente ontwikkelingen onder Ngaju Dayak. Ze wijst er op dat er sprake is van een proces van religieuze rationalisatie en van toenemende standaardisatie van rituelen. Door de te boekstelling van verhalen en gebeden - een voorwaarde voor officiële erkenning - in het *Buku Ajar Agama* (het leerboek van de *kaharingan* godsdienst, 1973) raakt religieuze kennis wijder verspreid en verandert de positie van de religieuze en rituele specialist. De standaardisatie van rituelen kan ook worden afgedwongen door een systeem van vergunningen

die verstrekt moeten worden door machthebbers van buiten (districtsleiders, politie) die erop toezien dat alles geordend verloopt en 'in overeenstemming is met de aard van het Indonesische volk' (Schiller 1989).

In contrast met de bovengenoemde drie groepen bezitten vele andere tribale groepen niet de goed opgeleide voormannen c.q. -vrouwen om degelijk geformuleerde verzoeken om erkenning in te dienen. De meeste groepen zijn te klein en beschikken niet over voldoende relaties met (godsdienst-) politieke machthebbers. De leden die wel een opleiding genoten hebben of die in de juiste kringen verkeren hebben de belangstelling voor dergelijke zaken verloren. Ze zijn dikwijls geassimileerd in de dominante cultuur van hun omgeving.

Toch wijst Atkinson er in haar studie over de Wana van Centraal-Sulawesi op dat de confrontatie van een tribale levensstijl met aanhangers van wereldgodsdiensten en met ambtenaren die de Indonesische godsdienstpolitiek trachten te implementeren, een proces op gang kan brengen dat zij 'de constructie van een minderheidsreligie' noemt. Dit proces kenmerkt zich vooral door een reflexie op de eigen godsdienst in het licht van de verschillende elementen van de andere godsdiensten. De 'religie' van de Wana, die als religie in de enge zin voorheen niet bestaan heeft, wordt als het ware opgebouwd aan de hand van gebruiken die 'heidense' Wana onderscheiden bij aanhangers van erkende religies. Tot deze elementen behoren bijvoorbeeld voedselverboden, landbouwrituelen, genezingswijzen, rituele specialisaties, voorstellingen van geesten en goden en gebruiken op het gebied van lijkverzorging. De Wana zijn door de indringende contacten met religies van de buitenwereld bezig met een bezinning op hun eigen cultuur en een herformulering van delen ervan in termen van religie (Atkinson 1979, 1983, 1985).

Het Departement van Godsdienst onderneemt niet zelfstandig stappen om, bijvoorbeeld vanuit het oogpunt van gelijkheid voor de wet, ook andere tribale godsdiensten te onderzoeken op hindoe-elementen om zo'n godsdienst dan eventueel tot variant van Hindu Dharma te verklaren. Het reageert op initiatieven en politiek lobbywerk van buitenaf. Kleinere onderzoeken die als een soort voorwerk te typeren zijn, worden echter wel gedaan en dienen dan als voorbereiding op toekomstig missie- en zendingswerk. In het tijdschrift *Warta Hindu Dharma* staan regelmatig berichten over de uitbreiding van deze godsdienst onder tribale volken en van specifiek hindoeïstische kenmerken van tribale godsdiensten. Naast de hier genoemde voorbeelden van *kaharingan, agama pemena* en *aluk to dolo* worden in dit verband ook nog genoemd de *marapu*-religie op Sumba en de *obaharok*-religie in Irian Jaya. In deze laatste twee gevallen is het echter nog niet tot een officiële erkenning gekomen (Warta Hindu Dharma 1969 tot heden).

Van bijzondere betekenis voor de toekomst van de godsdiensten van sommige tribale groepen zou de erkenning kunnen zijn van de stroming die vroeger op Java als mystieke secte *kebatinan* bekend stond maar die later *aliran kepercayaan* werd genoemd. Deze stroming is omschreven als een metafysisch streven naar harmonie binnen de mens zelf en tussen de ene mens en andere mensen en

de natuur, en een harmonie met het universum en de Almachtige God (Humardani in Patty 1986: 7). *Aliran kepercayaan* omvat een groot aantal Javaanse mystieke secten, die als groep in 1970 erkenning kregen van de GOLKAR, de regeringspartij. Acht jaar later kwam de erkenning van de regering via een besluit van de Volksvertegenwoordiging, de Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). *Aliran kepercayaan* werd hiermee wel officieel erkend als institutie maar niet als godsdienst. Het ressorteert onder het Ministerie van Onderwijs en Cultuur en niet onder het Ministerie van Godsdienst hetgeen vooral is toe te schrijven aan de oppositie van de moslimse groepen en de dominantie van de islamieten op dit ministerie. De definitie van wat een godsdienst moet omvatten (heilig boek, aanbidding van een Almachtige God, een profeet e.d.) die al m 1960 was uitgevaardigd, was juist ook bedoeld om dit soort groepen buiten het Ministerie van Godsdienst te houden. Maar sinds de officiële erkenning binnen een ander ministerie is de *aliran kepercayaan* in een geheel ander daglicht komen te staan. De miljoenen leden van de ruim 350 verschillende groepen of secten hebben niet langer de status van heidenen of van leden van verdachte organisaties. Gelijk de officiële religies kreeg ook de *aliran kepercayaan* tijd op televisie en radio, publicatiemogelijkheden en financiële ondersteuning voor allerlei activiteiten. De oppositie van vooral de islamieten tegen de leden van de *aliran kepercayaan* blijft echter groot en via het Ministerie van Godsdienst worden op kleinere schaal nieuwe obstakels opgeworpen waarvoor de organisaties creatief oplossingen trachten te bedenken. Patty (1986) vermoedt dat uiteindelijk ook *aliran kepercayaan* de status van religie, *agama zal* krijgen, als verzameling van niet-geïmporteerde religies in het land.

Tot nu toe heeft de erkenning van *aliran kepercayaan* vooral betekenis gehad voor groepen en organisaties op Java. Maar met de gebruikte classificatie van de religies van tribale groepen als *kepercayaan* zou een grotere aansluiting van deze andere oorspronkelijke godsdiensten *(agama asli)* van Indonesië zeker op zijn plaats zijn. Het lijkt er trouwens op dat deze beweging al stilzwijgend in gang is gezet. Berichten over gedwongen bekeringen dringen minder vaak door tot de media. De overheid lijkt feitelijk een meer tolerante houding aan te nemen tegenover deze 'heidense' of 'deels heidense' groepen terwijl de stemmen om meer erkenning van 'het oorspronkelijk-Indonesische' op godsdienstig gebied sterker worden. Dit kan het gevolg zijn van het relatieve succes dat godsdienstige organisaties hebben behaald in het bereiken en bekeren van deze groep die in omvang steeds kleiner is geworden. Maar ook kan het voortkomen uit een verdraagzamer gedrag gebaseerd op het inzicht deze deze groepen wel degelijk een eigen godsdienst hebben en dat de gevaren (m.n. communisme) van het hebben van een afwijkende godsdienst in de praktijk veel minder bedreigend is gebleken dan werd gevreesd. Mogelijk is de meer tolerante houding ook ingegeven door een zekere angst voor islamitisch fundamentalisme waarvan krachten binnen de Indonesische bureaucratie niet graag zouden zien dat die zich ook onder deze *kepercayaan* groepen zou verspreiden.

## 3.6 Tribale groepen: een ondergeschikt probleem

Andere departementen naast de drie hierbovengenoemde die ook met de tribale groepen te maken hebben zijn het Ministerie van Binnenlandse Zaken, van Transmigratie, van Defensie, van Gezondheidszorg, van Landbouw, van Onderwijs en Cultuur en van Verbindingen.

Op centraal niveau echter hebben deze departementen een veel minder uitgewerkt beleid voor deze groepen. Deze departementen integreren hun activiteiten in die van de bovengenoemde. In vrijwel alle gevallen laat het centrale niveau het aan provinciale afdelingen of het provinciale bestuur over dit probleem onder ogen te zien en met de beschikbare middelen tot een oplossing te komen. Er komt via deze departementen voor de tribale groepen geen speciaal gealloceerd geld of speciaal ontworpen programma uit Jakarta. Ze verwijzen dikwijls naar Sociale Zaken als leidende instantie die de ontwikkeling van deze groepen ter hand dient te nemen en afstemming met andere departementen coördineert.

Op twee elementen van de Indonesische bureaucratie wil ik hier echter nog kon ingaan, namelijk die vanuit het Milieuministerie en de kwestie van het dorpsbestuur vanuit Binnenlandse Zaken.

*Milieuzorg*

Het Ministerie voor Bevolkingsvraagstukken en Milieu, dat tot 1993 vele jaren onder leiding heeft gestaan van Prof. Emil Salim heeft, geen uitvoerend apparaat dat tot op lokaal niveau programma's en projecten kan uitvoeren. Maar juist door het centrale niveau waarop dit departement opereert is het soms mogelijk bepaalde kwesties hoog in de bestuurlijke hiërarchie aan de orde te stellen.

De problematiek van de tribale groepen is hiervan zeker zo'n voorbeeld. Kwesties rond tribale groepen spelen per definitie in de uithoeken van het land. Door de aard van de tribale bevolking, grotendeels ongeletterd, onbekend met hogere gezagsorganen en zonder toegang tot de bureaucratische top dringen misstanden op lokaal niveau niet automatisch door tot in het centrum. Door dit departement worden echter regelmatig kwesties aan de orde gesteld op ministersniveau of ze worden op een andere manier in de openbaarheid gebracht. Door eigen onderzoeksactiviteiten en grote alertheid en openheid qua informatieverwerving, waarbij zowel Indonesische als ook buitenlandse personen een belangrijke rol spelen komen deze kwesties aan het licht. Een van de meest duidelijke voorbeelden hiervan die ik in de afgelopen jaren hiervan ben tegengekomen is de volgende verklaring:

> *Ontwikkeling van tribale groepen: dring geen waarden van buiten op*
> President Suharto vraagt om bij de ontwikkeling van een tribale groep niet de positieve waarden van zo'n etnische groep te vernietigen met het opdringen van nieuwe waarden die van buitenaf worden meegenomen. (...) Er wordt ook naar voren gebracht dat er bij de ontwikkeling van die tribale groep zeker zaken zijn die verbeterd moeten worden binnen zo'n gemeen-

schap. Bijvoorbeeld het omlaag brengen van het sterftecijfer als gevolg van allerlei ziekten. Of hen te onderrichten om op een juiste manier de grond te bewerken omdat het landbouwareaal alsmaar kleiner wordt. Maar er moet niet direct een houding zijn van het opleggen van normen of levenspatronen van buiten die tot verwarring leiden.

'De mensen van de tribale groepen zijn Indonesische staatsburgers die er recht op hebben goed te leven. Daarom mag het proces van hun ontwikkeling niet met dwang verlopen', citeerde (minister) Emil Salim het staatshoofd.
Volgens deze minister waren er berichten van de Baduy in West-Java, de Agats in Irian Jaya, de Kubu in Zuid Sumatra en de Mentawaiers van de Mentawai Archipel, die menen dat het beschavingsproces dat op hen is gericht eenzijdig wordt uitgevoerd. De bedoeling van dat beschavingsproces, aldus Emil Salim is inderdaad goed maar de maatstaf van wat juist is wordt soms alleen maar bekeken door de bril van degene die het uitvoert. Bovendien moet de natuurbescherming van die groepen ook bewaard blijven evenals de goede kenmerken die ze bezitten.
Het grootste probleem is volgens de minister dat deze etnische groepen al eeuwenlang leven in een ecosysteem met een levensstijl die verschilt van die in de buitenwereld (Kompas 1984b: 3).

Deze verklaring toont m.i. in essentie aan dat dit departement niet slechts kijkt naar het eigen sector-gebonden programma, geëvalueerd in termen van eigen doelstellingen. Centraal staat vooral het resultaat van allerlei geplande maar ook niet geplande activiteiten die tezamen een ongewenst effect hebben en waarin verandering aangebracht zou moeten worden.

De grondslag voor het optreden van dit ministerie vormen naast een algemene betrokkenheid bij de problematiek, enkele milieuwetten waarvan de eerste uit 1982 een soort raamwet was (*Undang-undang no. 4 tentang ketentuan-ketentuan pokok pengelolaan lingkungan hidup* 1982). Deze wet, getiteld 'Basisregels voor het beheer van het milieu' verschafte de minister voor het eerst mogelijkheden tot het aan de orde stellen van tal van misstanden op milieugebied die dikwijls van rechtstreekse invloed waren op de leefomstandigheden van tribale groepen. Hoewel natuurbescherming in de strikte zin een aangelegenheid is van de afdeling natuurbescherming van het Ministerie van Bosbouw, waren in deze wet ook enkele artikelen opgenomen ter bescherming en behoud van de natuur en de bossen, maar ook van planten- en diersoorten en van totale ecosystemen.

Zoals in zoveel gevallen bleek ook de uitvoering van de milieuwet problematischer dan de opstelling van de tekst zelf. Maar inmiddels is de wet aangescherpt en zijn er nieuwe wetten opgesteld en aangenomen. De meest belangrijke in dit verband is ongetwijfeld die op de bescherming van planten en dieren in hun ecosystemen (*Undang-undang* no. 5, 1990). Op zichzelf verwijzen deze wetten niet direct naar de tribale groepen. De beperkingen die deze regels stel-

len gelden net zo goed voor de tribale groepen, en in die zin verliezen ze traditionele jacht-, vis- en verzamelrechten. Maar in de praktijk van implementatie van deze wetten winnen deze groepen toch bij het bestaan van de regels, omdat ze vooral beperkingen opleggen aan groepen mensen die van buitenaf het oerwoud binnendringen of de marine bronnen (over-)exploiteren.

Bij nadere bestudering van verschillende wetteksten valt op hoe zeer ze elkaar soms kunnen tegenspreken. Bepalingen uit de grondwet en uit de milieubasiswet van 1982 ondersteunen grotendeels impliciet de traditionele eigendomsrechten van lokale groepen/bosgebruikers. Er is sprake van recht op een goede leefomgeving en op beheer van het milieu. Aan de andere kant echter legitimeren wetten op bosbouwgebied claims van de staat op deze bronnen en worden lokale aanspraken ondergeschikt gemaakt aan die van het Ministerie van Bosbouw, hoewel diverse wettelijke regelingen wel degelijk erkenning van traditionele communale rechten en particulier bezit omvatten. Het gaat hierbij echter om een theoretische erkenning: uitvoerende maatregelen zijn niet getroffen en de procedures zijn te ingewikkeld en omslachtig voor lokale groepen om erkenning effectief te maken (zie b.v. Moniaga 1991).[13]

Op grond van deze wetten en vanwege de taakstelling van supervisie over het gehele ontwikkelingsproces - waardoor dit ministerie ook wel het 'Ministerie van Bemoeizucht' wordt genoemd - kan er regelmatig op overtredingen, misstanden en ongewenste gevolgen van ontwikkelingsactiviteiten gewezen worden. Dit geldt ook als het de implementatie van beleid van andere departementen betreft. Regelmatig wijst dit ministerie op de onvoldoende uitvoering van natuurbeschermingsmaatregelen, op de negatieve gevolgen van de houtkap voor natuur en oorspronkelijke bosbewoners maar ook op de starre centralistische wijze van planning van het Ministerie van Sociale Zaken aangaande de tribale groepen.

Het gebrek aan een eigen uitvoerend apparaat, de complexiteit van de problemen en de uitgestrektheid van het land leiden er echter toe dat ook dit departement er onvoldoende in slaagt diverse andere departementen te dwingen het probleem van de tribale groepen te verheffen boven het niveau van een marginale kwestie, ondergeschikt aan tal van andere belangen.

Meer toegespitste voorbeelden van de bemoeienis van dit departement met tribale groepen komen bij bespreking in de volgende hoofdstukken nog aan de orde.

*Dorpsbestuur*

Veel bestuursmaatregelen die door de diverse departementen worden genomen hebben niet direct gevolgen voor de tribale groepen. Of ze krijgen dat pas na verloop van tijd. Maatregelen op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg of

---

[13] In een interessant artikel doet Moniaga verslag van de wettelijke bepalingen op het gebied van erkenning van *adat*-rechten bij traditionele bosgebruikers in een poging om op basis van bestaande wettelijke regels te komen tot een rechtvaardiger systeem van bosbeheer waarbij lokale belangen en die van de staat beter op elkaar zijn afgestemd (Moniaga 1991).

landbouw die elders in de archipel allang zijn doorgevoerd, druppelen slechts langzaam door tot op het niveau van de tribale groepen. De implementatie problemen zijn hiervoor te groot en ook de relevantie van de maatregelen voor de tribale groepen is vaak gering.

Een voorbeeld van een algemene bestuursmaatregel die daarentegen relatief snel zijn invloed had op het niveau van de tribale groepen is de wet op het dorpsbestuur van 1979 (*Undang-undang No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa).* Deze wet schrijft voor dat alle dorpen in Indonesië een gekozen dorpshoofd moet hebben die wordt bijgestaan door een staf die hij zelf kan selecteren. De wet beoogt een einde te maken aan de enorme verscheidenheid aan lokale bestuursvormen zoals die door het hele land bestonden met de daarbij gegroeide tradities van leiderschap, opvolging en controle. Eén van de meest ingrijpende elementen was een administratieve herindeling van het laagste bestuurlijke niveau, het dorp of de *desa.* Lang niet iedere traditionele bestuurlijke eenheid zou ook een *desa* worden. De Batakse *huta*, de Minangkabause *nagari* en de Zuid-sumatraanse *marga* (om enkele Sumatraanse voorbeelden te noemen) moesten verdwijnen en werden omgevormd tot *desa*-eenheden. Voor veel van dergelijke bestuurlijke eenheden, soms ook wel dorpsrepublieken genoemd, betekende het dat ze uiteen vielen in kleinere dorpseenheden. Het uiteindelijke aantal *desa* als laagste administratieve eenheid was in Sumatra vijf tot tien keer zo hoog als het aantal traditionele eenheden hetgeen aanleiding werd tot tal van problemen op lokaal niveau (Kato 1989: 90).

Binnen de context van de tribale groepen lag deze situatie echter net omgekeerd. Hier waren in veel gevallen eerst door de koloniale overheid en daarna door de Indonesische overheid hoofden aangesteld over relatief kleine sociale eenheden. De nieuwe wet impliceerde nu dat deze kleinere eenheden moesten worden samengevoegd binnen één *desa.* Traditionele leiders verloren hiermee hun positie.

Bovendien zijn er in deze nieuwe wet eisen geformuleerd waaraan kandidaten moeten voldoen om tot dorpshoofd verkozen te kunnen worden. De kandidaten moeten aan minumum voorwaarden voldoen op het gebied van opleiding, bestuurlijke vaardigheden, en een positieve instelling hebben ten aanzien van het overheidsbeleid. Ook worden ze verondersteld lid te worden van GOLKAR, de regeringspartij. Al deze punten worden getoetst door de *camat*, het subdistrictshoofd, die moet instemmen met de kandidatuur van een potentieel dorpshoofd. De eisen die aan een dergelijk *desa*-hoofd gesteld worden maken vele traditionele leiders in de tribale groepen per definitie ongeschikt. Zij danken hun vooraanstaande positie immers aan heel andere eigenschappen en kwaliteiten dan die nu door het binnenlands bestuur verlangd worden. Dit probleem schept bij voorbaat dus al een potentieel conflict tussen de oude en de nieuwe leiders die vooral gaat om de loyaliteit van de dorpelingen.

Deze structuur van dorpsbestuur is gemodelleerd naar Javaans model: zo bleef het aantal *desa* van de provincies op Java vrijwel gelijk. Maar buiten Java zou de uitvoering van de wet de verhoudingen tussen de verschillende soorten

leiders en de relatie van de leiders met de mensen in de dorpen veranderen. Bovendien kreeg de overheid via deze wet nog duidelijker greep op het leven op het platteland omdat zij in de grote verscheidenheid aan traditionele bestuursvormen belemmeringen zag voor 'goed bestuur en voor de uitvoering van de ontwikkelingsprogramma's om de levensstandaard van de dorpsgemeenschap te verhogen. De wet tracht de vorm en samenstelling van het *desa-bestuur* te standaardiseren met nationale kenmerken die de uitwerking van de Pancasila democratie werkelijk garanderen door het kanaliseren van de meningen van de dorpssamenleving via een lichaam dat *Lembaga Musyawarah Desa* wordt genoemd' (Wet no. 5, geciteerd in Kato 1989: 93, mijn vertaling).

De Indonesische socioloog en regeringsadviseur Prof. Selo Sumardjan heeft naar de uitvoering van de wet onderzoek gedaan in Irian Jaya. Zijn conclusie is dat:

> 'Where the local state government was able to hold elections, a new headman emerged, recognized by his supra-village administrations, but not by the populations who still follow the leadership of their traditional tribal chiefs' (Sumardjan 1988: 10).

Ook Sanggenafi bevestigt dat de nieuwe opgelegde bestuursvorm niet direct door de lokale bevolking geaccepteerd wordt en hij toont aan dat onder de Ekagi de traditionele leider nog zijn positie behoudt al ontstaan er steeds meer spanningen doordat zijn gezag niet langer als legitiem beschouwd wordt en de supra-lokale overheid met macht en middelen probeert de verkozen en door haar goedgekeurde dorpsleider in zijn positie te ondersteunen (Sanggenafi 1990).

Een ander probleem bij de uitvoering van deze wet is de herindeling van nederzettingen voor de vorming van voldoende grote administratieve *desa*-eenheden. In veel gevallen betekende dit dat dorpen, gehuchten en verspreide nederzettingen werden samengevoegd tot eenheden onder één dorpshoofd vrijwel ongeacht de sociale verhoudingen en historische relaties tussen die dorpen en gehuchten. Dit impliceerde inperking van de politieke en sociale autonomie van deze groepen en hun leiders. Tegen deze situatie is voor zover bekend weinig openlijk verzet gekomen. De nieuwe leiders werden eenvoudig aangesteld maar in praktijk zochten zowel de traditionele leiders als de plaatselijke dorpsbevolking naar wegen om zoveel mogelijk deze nieuwe druk van buiten te ontlopen. Een belangrijk machtsmiddel dat de nieuw aangestelde dorpshoofden hebben is het geld en andere vormen van steun voor de ontwikkeling van het dorp waarover zij en niet de traditionele leiders de beschikking krijgen. De gelden, genaamd *bantuan desa* en *dana inpres*, worden jaarlijks via de *camat* aan de dorpshoofden toegekend voor ontwikkelingsdoeleinden in het dorp. Ook andere middelen komen uitsluitend via het officiële dorpshoofd naar de gemeenschap: hij beslist, eventueel in samenspraak met de door hem aangewezen raad, over het gebruik of de toewijzing ervan. En dit is een middel dat mogelijk zijn positie in het dorp kan versterken. Het is echter, zoals Kato terecht stelt, opvallend hoe weinig academische belangstelling er is geweest voor deze ingrijpende

verandering in het leven van de interne verhoudingen in veel Indonesische dorpen vooral in de buitengebieden (Kato 1989).

Voor de volledigheid moet hier tenslotte nog vermeld worden het project van het Ministerie van Cultuur en Onderwijs voor inventarisatie en documentatie van de streekculturen. In het kader hiervan worden zeer veel aspecten van lokale en regionale culturen onderzocht en beschreven. Hieronder vallen nederzettingspatronen, architectuur, dans en muziek, traditionele gezondheidszorg, landbouw en visserij technieken, *gotong-royong* systemen en vele andere. Dit project loopt inmiddels al vele jaren maar recent is er meer belangstelling gekomen voor studies onder tribale groepen die in tegenstelling tot de studies van Sociale Zaken niet gericht zijn op beleid en verandering. De implicaties voor tribale groepen zijn dan ook zeer gering maar mogelijk dat deze studies op den duur bijdragen aan een beter inzicht in hun cultuur en samenleving onder zowel beleidsmakers als het brede publiek.[14]

In hetzelfde kader valt eigenlijk ook de taakstelling van de provinciale musea om de culturele rijkdom en verscheidenheid van de streek, inclusief die van de tribale groepen te onderzoeken en ten toon te stellen.

## 3.7 Tribale groepen en de niet-geplande verandering

Naast het geïmplementeerde ontwikkelingsbeleid van de eerder genoemde departementen doen zich in veel gebieden processen voor die direct of indirect op het leven en de leefwereld van de tribale groepen van invloed zijn maar zich onttrekken aan de directe bemoeienis van de bureaucratie. Sommige van deze processen zijn echter wel het indirecte gevolg van interventies van de overheid. Andere daarentegen lijken zich vrij autonoom te voltrekken. De belangrijkste die ik hier kort wil aanduiden zijn de gevolgen van de aantasting van een gebied door transmigratie, commerciële houtkap, plantage-aanleg en andere vormen van landgebruik en het oprukken van boeren uit de nabije of verderaf gelegen omgeving en de interacties tussen bevolkingsgroepen die hiervan het gevolg zijn.

Hoewel er relatief veel over transmigratie geschreven is en zeker in de kritische literatuur hierover de relatie met de tribale bevolking aan de orde komt, ontbreken meer gedetailleerde studies over hoe de verhoudingen tussen transmigranten en de tribale groepen nu precies liggen op lokaal niveau.

Een belangrijk punt in de relatie tussen beide groepen betreft de aanslag op het grondbezit en de natuurlijke hulpbronnen van de tribale groepen. Grote arealen bos worden omgezet in transmigratie-nederzettingen met het hierbij

---

[14] Een bijzonder aspect van deze studies is dat de resultaten ervan gepubliceerd worden in een interne reeks boekjes die niet verhandeld mogen worden maar rechtstreeks aan musea, onderwijs- en onderzoeksinstellingen of aan particulieren worden geschonken. De verspreiding van de resultaten blijft hierdoor toch beperkt.

behorend landbouwareaal. Het bestaan van het traditionele eigendomsrecht van de tribale groepen op het land inclusief het primaire bos ('niemandsland' is er niet of nauwelijks in tribale gemeenschappen) wordt ondermijnd door staatsbelangen. Immers erkenning van de rechten van traditionele rechtsgemeenschappen mag de vestiging van transmigratie-nederzettingen niet verhinderen (Basic Forestry Act. nl. 2923, clause 17, 1967).

En hoewel er zekere compensatieregelingen bestaan, gelden deze niet voor landgebruiksvormen als jagen en verzamelen of zwerflandbouw. Slechts op bewerkte en dus niet op braakliggende gronden kunnen boeren zekere rechten doen gelden. Op deze wijze verliezen tribale groepen grote stukken land aan zowel transmigratie als houtkap, terwijl die bossen voor hun bestaanswijze van essentieel belang zijn. De rechtvaardiging van deze onteigening legt de overheid niet alleen in het staatsbelang van de transmigratie, maar ook in de nieuwe ontwikkelingskansen die de betrokken tribale groepen krijgen via deze projecten. Met het oog hierop kunnen tribale groepen ook aanspraak maken op plaatsing m deze projecten, een 'kans' die slechts weinigen grijpen. Bij onteigeningen ten behoeve van commerciële houtkap, mijnbouwactiviteiten of oliewinning zijn deze compensatieregelingen en 'nieuwe kansen' nog geringer of van kortere duur.

De voornaamste invloed van transmigratie en houtkap, al dan niet gevolgd door plantage-aanleg, is de aantasting van het milieu voor de betrokken groepen: hun bestaansbasis is verkleind, ze zullen zich moeten aanpassen aan afname van de grond en de andere hulpbronnen. Sommige groepen trekken verder het bos in en zoeken aansluiting bij verwante groepen; andere intensiveren hun grondgebruik of gaan over op nieuwe technieken. Weer andere zoeken werk buiten de traditionele landbouwsector en worden tijdelijk arbeider of dagloner in de houtkap, mijnbouw, oliewinning of op de plantages. Een sterke mate van sociale en economische marginalisatie is vaak hun deel in dit proces (Appell 1985).

Verzet tegen de transmigratie en de houtkap is er zeker op verschillende plaatsen. In de Indonesische pers staan regelmatig kleine berichten over incidenten tussen tribale groepen en transmigranten, houtkappers en etnische vreemdelingen. Aan te nemen valt dat slechts een klein deel van de conflicten die zich verspreid over het land voordoen, de landelijke pers halen. Een veelvoud daarvan lijkt onopgemerkt te blijven of bewust verzwegen te worden. Tribale groepen in Indonesië, en zeker de kleinere onder hen, missen politieke en andere kanalen om hun bezwaren tegen deze programma's en de gevolgen die deze programma's voor hen hebben onder de aandacht te brengen van de beleidsmakers. Het zijn hoogstens de in Jakarta gevestigde milieu-organisaties zoals Wahli en Skephi die zich voor hun zaak inzetten.[15]

[15] Met name de organisatie Skephi laat zich regelmatig kritisch uit over milieukwesties. Skephi is een netwerk van NGO's en individuen die zich richten op het regenwoud en vandaar uit ook bezighouden met het lot van tribale bosvolken. Skephi publiceert onder andere het tijdschrift: *Setiakawan: a call for international solidarity on Indonesian tropical forest issues.*

Naast het verlies aan hulpbronnen impliceert transmigratie ook confrontatie en interactie met andere etnische groepen (Javanen, Sundanezen, Balinezen en Madurezen): groepen met een andere levensstijl, religie en taal en die ook traditioneel een andere bestaanswijze kenden. Ze komen overwegend uit dichtbevolkte gebieden met intensieve en al dan niet geïrrigeerde landbouw hoewel onder de transmigranten ook wel handelaren, zwervers en voormalige *becak*-bestuurders zitten. Fundamenteel voor de nieuwe interactie-patronen is het gevoel van culturele superioriteit dat alle transmigranten hebben ten opzichte van de tribale groepen. Deze hebben immers een levenswijze en godsdienst die niet meer past bij de culturele hoofdstroom van een moderne natie. In eerste instantie beschouwen de transmigranten zich als de praktische en morele leermeesters van de tribale groepen, een rol waarin ook het Ministerie van Transmigratie hen graag plaatst.

Na verloop van tijd echter, blijken in sommige gevallen de landbouwmethoden van Java, Madura en Bali (met een deels vulkanische bodem) niet toepasbaar op de arme grond onder het verdwenen tropisch regenwoud op de buiteneilanden. Ook in de moerassige gebieden van Sumatra, Kalimantan en Irian Jaya kunnen transmigranten zich nauwelijks staande houden en het duurt enige tijd voordat ze inzien dat lokale technieken en exploitatiewijzen beter voldoen dan de superieur geachte technieken van het gebied van herkomst.

Een ander proces dat ingrijpt in het leven van veel tribale groepen is de neiging van veel mensen om zich los van de door de overheid geleide en gefinancierde transmigratie door de archipel te verplaatsen op eigen initiatief en met eigen middelen. Sommige van hen zoals de kust-Maleiers op Kalimantan, en de *Orang Malayu* en de Minangkabau in zuidelijk en midden-Sumatra doen dat door via processen van dorpssegmentatie nieuw landbouwgebied in bezit te nemen. Ze breiden hun oorspronkelijk woongebied geleidelijk uit ten koste van het primaire bos en vestigen zich in het gebied waarin de tribale groepen woonachtig zijn.

Ook zijn er bevolkingsgroepen die lokaal geen uitbreidingsmogelijkheden meer hebben en via migratie naar andere eilanden nieuwe mogelijkheden zoeken. Als echte pioniers vestigen ze zich in dit nieuwe land en via 'trial-and-error'-methoden trachten ze daar een nieuw bestaan op te bouwen. De belangrijkste groepen zijn de Buginezen en Butonezen en Banjarezen, allen afkomstig uit het dichtbevolkte deel van Zuid-Sulawesi. Als zeilende vrachtvaarders kenden deze groepen van oudsher al een sterke neiging tot migratie (Nairn 1979). Maar met de achteruitgang van de traditionele zeilvaart, de plaatselijke bevolkingstoename en de nieuwe mogelijkheden die er in andere gebieden ontstonden door de openlegging ervan door de houtkap, is er een sterke tendens ontstaan zich in die gebieden te vestigen. De belangrijkste gebieden van vestiging van deze groepen zijn de oostelijke provincies van Sumatra (Riau, Jambi, en Zuid-Sumatra), Oost- en Zuid-Kalimantan, de verschillende eilanden in de Molukken en tenslotte Irian Jaya. De aantallen mensen waar het hier om gaat zijn moeilijk te schatten. Gegevens over etnische identiteit worden in de officiële census in Indonesië niet meer verzameld. (Er wordt slechts een onderscheid

gemaakt tussen Indonesiërs en niet-Indonesiërs.) Wel valt er met moeite nog een en ander af te leiden uit de provincie van herkomst (geboorte) van de migranten, maar naar mate de aantallen tweede en derde generatie migranten toenemen, zeggen deze cijfers steeds minder.

Naast deze groep is er ook nog een andere categorie namelijk die van spontane migranten van vooral Javaanse en Sundanese herkomst. Ze trekken buiten de officiële transmigratie-kanalen om naar gebieden waarvan via verwanten soms succesberichten doordruppelen in de dorpen op Java. Hiertoe aangemoedigd besluiten ze zelfstandig de stap naar de buiteneilanden te wagen. Ze vestigen zich dan in de nabijheid van die transmigratie-projecten: een duidelijk voorbeeld van kettingmigratie.

Tezamen vormen deze groepen pionierende boeren, die in het kielzog en langs de wegen van de houtkap nieuw land ontginnen voor de verbouw van rijst en mais of van cash crops als koffie en peper. Dikwijls gebruiken ze hiervoor technieken van zwerflandbouw omdat de grond te arm is voor meer permanente gewassen of omdat de rechtsonzekerheid hen afhoudt van grotere investeringen in duurzaam landgebruik. In dit opzicht komen grote regionale verschillen voor. Naast het bezetten van primair bos (al dan niet aangetast) als *tanah kosong*, 'leeg gebied', dat zonder meer bezet kan worden en waarvoor deze nieuwe migranten relatief eenvoudig eigendomsbewijzen kunnen krijgen, vindt ook bezetting plaats door illegale boeren van gebieden met een status als produktiebos of zelfs beschermd natuurgebied zonder dat hier doeltreffend tegen wordt of kan worden opgetreden. Hoewel er over deze groepen de laatste jaren publicaties verschenen zijn blijven de relaties met de tribale groepen meestal onbesproken. Het gaat hierbij vooral om studies over Buginezen en Banjarezen als migrantengroep of de auteurs gaan in op een vergelijking van doelmatigheid van exploitatievormen van deze groepen en de officiële transmigranten (zie b.v. Vayda 1980, Vayda & Sahur 1985, Lineton 1975).

Dit ontbreken van aandacht voor de relatie met de tribale groepen komt waarschijnlijk door de relatieve 'onzichtbaarheid' van deze mensen die zich steeds verder moeten terug trekken bij gebrek aan een mogelijkheid om daadwerkelijk weerstand tegen deze invasie te bieden. Verder heeft deze vorm van landontginning in vergelijking met de officiële transmigratie-programma's een kleinschalig karakter. Vrijwel alle arbeid is handwerk en het gaat om relatief kleine groepjes die zich jaarlijks verder een gebied inwerken. Bovendien ontstaan met deze boeren soms wel symbiotische relaties waarbij de tribale groepen arbeid en bosprodukten leveren in ruil voor voedsel, tabak en gebruiksvoorwerpen. Gemeten over een langere termijn en bezien op grotere schaal tasten deze pionierende boeren echter zeker de overlevingskansen van de tribale groepen aan, hoewel de eerste en ingrijpende confrontatie in de meeste gevallen met de commerciële houtkap heeft plaatsgevonden.

In cultureel opzicht ontstaat er door de voortdurend opschuivende boeren een toenemende interactie tussen de tribale groepen, de pionierende transmigranten en de andere boeren. Die interactie kan leiden tot processen van assimilatie en integratie maar ook tot confrontatie en strijd over landkwesties, of

over culturele, politieke en economische dominantie die op zich de grenzen tussen de etnische groepen kunnen versterken.

Zowel in Sumatra als in Kalimantan heeft assimilatie van de tribale groepen het karakter van overgang naar de Maleise cultuur. Assimilatie is synoniem met *masuk Malayu* en impliceert naast een religieuze overgang naar de islam ook een etnische overgang en als zodanig een breuk met het verleden. Elementen in dit veranderingsproces zijn, naast de veel omvattende godsdienst, huisvestingvormen en dorpsleven, voedselgewoonten, taal en economische activiteiten. Voor Kalimantan is dit proces bijvoorbeeld voor de Ngaju Dayak beschreven (Miles 1976). In andere gebieden hebben de zending en christendom deze overgang verhinderd en zijn Dayak als (deels christelijke) etnische groep blijven voortbestaan (King 1985). Op Sumatra speelt dit proces van assimilatie en integratie in de samenleving van de Orang Malayu al heel lang bij de Kubu en de Sakai.

Deze processen voltrekken zich echter grotendeels buiten de invloedssfeer van de overheid. Het is een relatief autonoom verschijnsel van cultuur-contact tussen groepen die in ongelijke posities tegenover elkaar komen te staan. Deze ongelijkheid uit zich in vormen van sociale organisatie, in demografische structuur, in technische verworvenheden maar vooral door verschillen in hoe deze groepen met het bos en de natuurlijke hulpbronnen om (wensen te) gaan.

## 3.8 Conclusie

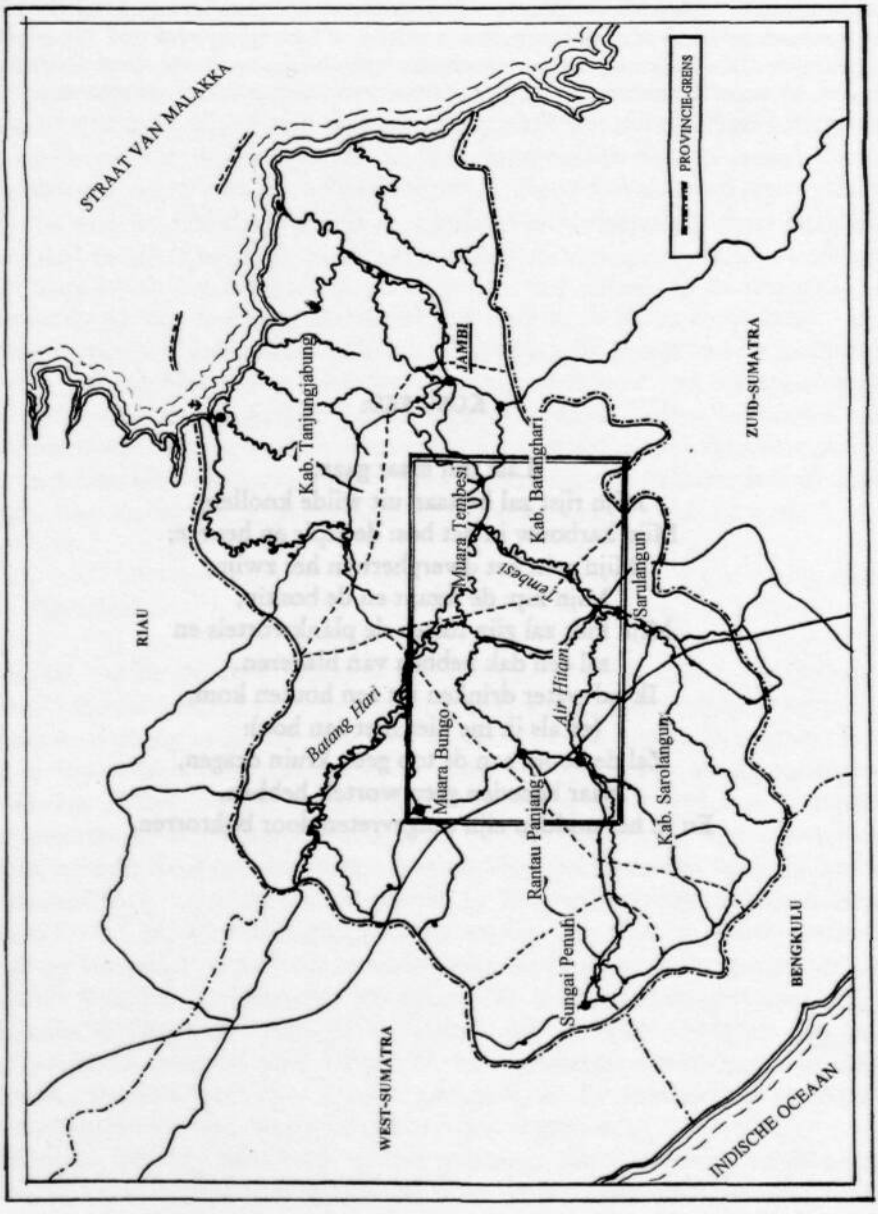
De positie van de tribale groepen in Indonesië is complex. Naast verschillende typen overheidsinvloed zijn er de ongeplande veranderingsprocessen waarvan de aard en de richting mede afhangen van de de lokale en regionale context. Formeel is voor alle tribale groepen in het land het beleid van het Departement van Sociale Zaken het dominante beleid. In feite is het beleid van de andere departmenten (m.n. Bosbouw en Religie) te beschouwen als een uitwerking daarvan op specifieke punten. Bezien over de afgelopen decennia heeft dit beleid een sterke mate van continuiteit gekend in doelstellingen en implementatiemethoden. Dit beleid wordt gedomineerd vanuit een visie op tribale groepen gericht op integratie, assimilatie en aansluiting bij de culturele hoofdstroom van het land. Vanwege de beperkte middelen, het trage uitvoeringstempo en de problemen in het veld is een groot gedeelte van de tribale groepen nog niet rechtstreeks en intensief met dit beleid in aanraking geweest maar dit lijkt slechts een kwestie van tijd te zijn. Bij toename van het beschikbare budget zal dit ontwikkelingstempo waarschijnlijk worden opgevoerd.

Naast dit officiële beleid zijn er ook processen die het beste te typeren zijn als de bijverschijnselen van extern ingrijpen in de leefwereld van de tribale volken via houtkap, plantage-aanleg en transmigratie. Bovendien is er het vrijwel autonome proces van de voortdurend opschuivende frontier-samenleving, waarbij boeren van buiten steeds verder het gebied van de tribale volken intrekken. Dit laatste proces dateert al vanuit een verder verleden en doet zich vrijwel aan alle randen van tribale gebieden voor. Het resultaat hiervan, voor wat

betreft de tribale groepen, komt in veel gevallen overeen met het voorgestane overheidsbeleid, namelijk integratie en assimilatie, al verloopt dit proces langs andere wegen. Bovendien doet zich hier ook sterker dan bij het officiële beleid de invloed gelden van de regionale context. Dit komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in de identiteit van de penetrerende etnische groepen, de dominante godsdienst, de aard van de nieuwe landgebruiksvormen, en het tempo waarin dit proces voortgaat.

KUBU EED:

Laat mij maar gaan,
Mijn rijst zal bestaan uit wilde knollen;
Mijn karbouw in het bos: de tapir en het ree;
Mijn geit: het dwerghert en het zwijn;
Mijn kip: de fazant en de boskip;
Mijn huis zal zijn tussen de plankwortels en
zal een dak hebben van bladeren.
Ik zal water drinken uit een houten kom;
(en als ik me hier niet aan hou):
Zal de boom aan de top geen kruin dragen,
Naar beneden geen wortels hebben,
En in het midden zijn aangevreten door boktorren.




Kaart 4.1
De provincie Jambi met hierin aangegeven het centrale onderzoeksgebied

# De Kubu

## Inleiding

In tegenstelling tot de grote belangstelling voor de Kubu in de eerste decennia van deze eeuw, wijdt de hedendaagse antropologie vrijwel geen enkel woord aan dit volk. Zij zijn verdwenen uit de discussies over de oervormen van de godsdienst, verdwenen uit de verslagen over stille handel of de levenswijze van jagers en verzamelaars. Werden in de jaren voor de Tweede Wereldoorlog nog verbeten discussies gevoerd over de diverse cultuur-aspecten van de Kubu, in de laatste decennia is er nauwelijks meer serieuze aandacht voor dit volk geweest. De voorspellingen van een snelle ondergang, gedaan aan het begin van deze eeuw, lijken afgaande op de antropologische belangstelling bewaarheid te zijn. Het tegendeel is echter het geval. Nog steeds bevolken groepen Kubu de restanten van het oerwoud in zuidelijk Sumatra maar als gevolg van de druk van buitenaf hebben zij zich in steeds sterkere mate moeten aanpassen aan de buitenwereld. Schattingen van het totale aantal Kubu lopen uiteen van zeven tot tien of twaalf duizend mensen. Soms ook worden ze in één adem genoemd met de andere jagers en verzamelaars groepen in Sumatra, zoals de Sakai, de Bonai (beide in de provincie Riau) en de Talang Mamak of Orang Mamak (in Riau en Jambi).

Het doel van dit hoofdstuk is tweeledig. In de eerste plaats wil ik hier een beeld geven van de belangrijkste kwesties uit de oudere etnografische literatuur met hierop aansluitend gegevens gebaseerd op veldwerk over deze kwesties. Tezamen is dit bedoeld als een etnografisch beeld van de Kubu dat van belang is voor het tweede deel.

In dit tweede deel zal worden ingegaan op de processen van verandering en ontwikkeling zoals die zich met name de laatste jaren onder de Kubu voordoen of voor hebben gedaan. Als basis hiervoor heeft vooral het veldwerk gediend, aangevuld met rapporten en verslagen van instanties die nauw betrokken zijn bij de ontwikkelingen rondom de Kubu.

De term Kubu als aanduiding voor een etnische groep is één van de voorbeelden in de etnografie en antropologie van een van buitenaf opgelegde term voor een groep mensen zonder rekening te houden met de vraag of deze term wel overeenkomt met de eigen aanduiding. Het woord *kubu* betekent letterlijk 'schuilplaats' of 'plaats om zich terug te trekken'. Het bijbehorende werkwoord is: *mengubukan diri* - zich verschuilen. De buitenwereld is deze beschrijvende term voor een aspect van het gedrag van deze groep mensen gaan gebruiken voor de etnische groep als geheel. De *Orang Kubu* trokken zich immers altijd terug in het

oerwoud en hielden zich ver van de dorpssamenleving: ze vermeden zoveel mogelijk de contacten met niet-groepsgenoten. In de loop der jaren is de term Kubu steeds sterker geassocieerd geworden met andere negatieve eigenschappen die het Kubu-leven zouden typeren. Het zou gaan om vuile mensen die eenvoudig alles eten wat ze krijgen kunnen, zelfs voedsel in ongekookte of half verrotte toestand. 'Je lijkt wel een Kubu!' was in de koloniale tijd onder de Nederlands-indische bevolking een krachtige aantijging voor onbehoorlijk gedrag in de brede zin van het woord, en die associatie heeft de uitdrukking in Sumatra nog steeds.

Hoewel enkele auteurs de weerzin van de betrokken mensen tegen deze naamgeving wel vermeldden, heeft de term in de antropologische literatuur nooit echt ter discussie gestaan. Om deze reden wil ik ook hier blijven vasthouden aan de term Kubu ondanks de bezwaren die er aan verbonden zijn. Slechts in de Indonesische overheidspublicaties wordt vanaf het begin van de jaren 70 de term meestal vermeden ten gunste van *Anak Dalam,* de naam waaraan de betrokken groep zelf de voorkeur geeft. Behalve *Anak Dalam* noemen zij zichzelf ook wel *Orang Hutan* of - *Rimba.* Met deze twee laatste begrippen stellen zij zich tegenover de *Orang Malayu,* de *Orang Dusun,* de dorpsbewoners die ook wel *Orang Terang,* mensen van het licht, genoemd worden.[1] De eerste term, *Anak Dalam,* verwijst echter niet naar de dorpelingen ten opzichte waarvan zij zich als 'kinderen' opstellen maar naar het oerwoud. De *Anak Dalam* stellen expliciet te leven van hetgeen het oerwoud hen oplevert: zij ontvangen slechts zoals een kind ontvangt van de ouders of verzorgers. Zij zijn ideologisch bewust in hun afwijzing van landbouw en veeteelt als bestaansmiddelen. De voorkeur voor jagen en verzamelen, of zoals zij het zelf zeggen, het zoeken van voedsel in een 'gevende omgeving' geeft de afhankelijkheidsrelatie ten opzichte van de natuur duidelijk weer, zoals ze stellen in de hiervoor vermelde eed die hun voorouders hebben afgelegd om de dorpssamenleving en -cultuur af te zweren.

## 4.1 'Een interessant volkje': de etnografische belangstelling

### *4.1.1 'Wilde' en 'tamme' Kubu*

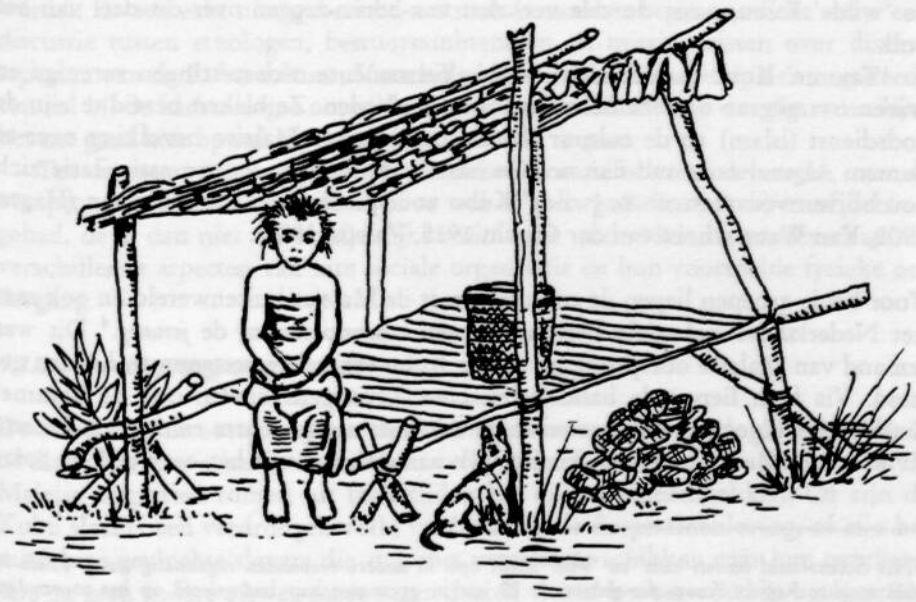
De eerste mededelingen omtrent de Kubu zijn, voor zover bekend, gedaan door Marsden in zijn monumentale boek 'The History of Sumatra':

> In the course of enquiries amongst the native, concerning the aborigines of the island, I have been informed of ... species of people dispersed in the woods, and avoiding all communication with the other inhabitants. These they call Orang Coboo .... (They) are said to be pretty numerous, especially in that part

[1] Sandbukt wijst erop dat de aanduiding van de dorpelingen als *Orang Melayu* overeenkomt met de term *orang me-layu,* hetgeen betekent een destructief soort mens. Dit beeld van de Kubu ten opzichte van de dorpssamenleving speelt een grote rol in hun visie op de wereld (Sandbukt 1984: 87).

> of the country which lies between Palembang and Jambee. Some have at times been caught and kept as slaves in Laboon ... They have a language quite peculiar to themselves, and they eat promiscuously whatever the woods afford, as deer, elephant, rhinoceros, wild hog, snakes or monkeys (Marsden 1783: 35).

Een paar decennia later berichtten Sturler en Boers uitgebreider over hen. Ook zij vermoedden dat de Kubu de oorspronkelijke bewoners van Zuid-Sumatra zijn en bevestigden de opmerkingen over slavernij. Sommige van deze Kubu wilden zich in vroeger tijden niet onderwerpen aan de Javaanse heerschappij en vluchtten daarom de bossen in. Daar hebben ze hun meer beschaafde leefwijze verlaten en waren ze gedwongen tot het leiden van een zwervend en 'ellendig' bestaan. Als opvallend gegeven vermeldden beide auteurs de stille of blinde handel die de Kubu dreven met dorpelingen (niet-Kubu) aan wie ze zich nooit vertoonden. Deze handel was overigens van zeer beperkte omvang.



Kubu-vrouw in hut (naar Van Hasselt 1881)

In deze vroege berichten werd al een onderscheid gemaakt tussen de rondzwervende, verwilderde of onbeschaafde Kubu en zij die zich met behulp van het Nederlandse bestuur uit deze staat van 'volkomen woestheid' hadden opgericht: ze hadden zich in dorpen gevestigd en maakten een begin met landbouwactiviteiten (Sturler 1827: 102-104, Boers 1838: 286-292). In die tijd liepen echter ook al twee opvattingen omtrent de herkomst van de Kubu door elkaar. Waren de Kubu nu de oorspronkelijke bewoners van Sumatra of waren ze slechts verdreven of gedegenereerde Maleiers? Dit probleem is tot op heden niet opgelost.

In alle verhandelingen over dit volk keerde vanaf die tijd het onderscheid tussen de zogenoemde 'wilde' en 'tamme' Kubu terug.[2] Onder de eerste groep verstond men de mensen die een nomadisch bestaan leidden als jagers en verzamelaars. Ze woonden in schamele hutten en hun materiële bezittingen waren beperkt tot een slaapmatje, een draagmand, een speer en een mes. Ze leefden in kleine groepen van tien tot dertig mensen bij elkaar en bleven hooguit enkele dagen op dezelfde plaats in het bos. Een bijzonder aspect van deze Kubu was om stervenden aan hun lot over te laten en doden niet te begraven. De mensen vluchtten verder het bos in en vermeden gedurende lange tijd die speciale plaats. Over de omvang van deze vlucht- of *melangun*-periode verschilden de meningen sterk: sommige auteurs vermeldden enkele maanden, andere meenden dat de perioden wel enkele jaren konden duren.

Het waren vooral de berichten van Van Hasselt in zijn verslag over de Midden Sumatra Expeditie (1881)[3], Van Dongen (1906), Van Waterschoot van der Gracht (1915) en Adam (1928) die het empirisch materiaal verschaften voor dit beeld van de 'wilde' Kubu, naast de vele verhalen van-horen-zeggen over dit deel van het volk.

'Tamme' Kubu hadden zich reeds in permanente nederzettingen verenigd en waren overgegaan op sedentaire landbouwmethoden. Ze bleken bereid te zijn de godsdienst (islam) en de cultuur van de omringende Maleise bevolking over te nemen. Al snel ontstond dan ook de indruk dat het proces van assimilatie zich zou blijven voortzetten: de 'wilde' Kubu zou spoedig niet meer bestaan (Hagen 1908, Van Waterschoot van der Gracht 1915, Valette 1883).

Voor beide groepen liepen de contacten met de Maleise buitenwereld en ook met het Nederlandse koloniale bestuur via een tussenpersoon, de *jenang*.[4] Dit was iemand van Maleise oorsprong in wie de Kubu een zeker vertrouwen hadden gesteld. Via hem liepen de handelscontacten. Overigens bleven ook de 'tamme' Kubu in het algemeen nog ver verwijderd van de markt-centra en de druk bezette rivieroevers. Ze vormden nederzettingen aan de rand van het oerwoud en soms

---

[2] Het onderscheid tussen 'tam' en 'wild' komt ook in andere verbanden regelmatig terug. Reeds in 1681 maakte Robert Knox, die gedurende 20 jaar in gevangenschap had geleefd op het toenmalige Ceylon dit onderscheid tussen de twee groepen Veddas: 'Of these Natives there be two sorts Wild and Tame. I will begin with the former ... They never till any ground for corn, their food being only flesh. They have no towns nor houses' (in Seligman & Seligman, *The Veddas*, Cambridge 1911, p. 6). 'Wild' en 'tam' zijn afgeleid van eigenschappen bij dieren in de zin van schuw of angstig tegenover mak. Ook in het huidige Indonesië zijn deze termen voor de Kubu nog steeds gangbaar zonder gebruik van aanhalingstekens. Men spreekt over de *Kubu liar* (Wilde Kubu) en de *Kubu jinak* (Tamme Kubu) (zie b.v. Jacub & Soedarmanto 1979: 15).

[3] Op verschillende plaatsen wordt in het verslag van de Midden Sumatra Expeditie melding gemaakt van de Kubu. De tekening van de vrouw onder een afdak, die in dit verslag is opgenomen, is later ongeveer het onbedoelde handelsmerk geworden van de 'wilde' Kubu. Deze hutten worden overigens nog steeds op exact dezelfde wijze geconstrueerd.

[4] Voor zover valt na te gaan, bestond deze funktie al voordat de koloniale overheid er gebruik van ging maken. *Jenang* was oorspronkelijk een vrij lage gezagsfunctie onder de *adat*-hoofden. Rond 1500 was de *jenang* met meer dan een gezant van de sultan. In de loop der tijd werd hij belastinginner en verwierf ook een bevoegdheid als rechtspreker (Locher-Scholten 1994: 42).

verlieten ze deze ook weer, hetzij uit onvrede met de levensstijl in die dorpen, hetzij in verband met de *melangun*-traditie waaraan deze Kubu bleven vasthouden.

Voor de 'wilde' Kubu waren jagen en verzamelen de voornaamste methoden ter verkrijging van voedsel. De vrouwen verzamelden wilde knollen en vruchten in het bos en trachtten tevens allerlei kleine dieren te vangen. De mannen jaagden met hun honden en speren en soms ook met netten, vallen en kuilen op herten, varkens, krokodillen, tapirs, slangen, apen en vogels. Ten behoeve van de ruilhandel werden rotan, honing en verschillende soorten hars verzameld. Gewilde ruilobjecten waren speerpunten, messen en tabak. Bij sedentaire Kubu speelde die ruilhandel al een veel grotere rol dan bij de rondtrekkende groepen. De verschillende mededelingen op het gebied van de sociale organisatie van de Kubu waren tegenstrijdig hoewel de meeste auteurs sporen van een matrilineaire ordening vermeldden.

Na deze korte verslagen en berichten over de Kubu die dikwijls gepresenteerd werden als een echt nieuwsbericht, ontstaat er aan het begin van deze eeuw een discussie tussen etnologen, bestuursambtenaren en missionarissen over diverse aspecten van de Kubu cultuur. Verschillende van deze kwesties spelen nog steeds een rol bij de hedendaagse ontwikkelingsproblematiek en ook om die reden lijkt het me goed hier op enkele van deze aspecten in te gaan.

Tot de meest belangrijke zaken uit deze discussie behoren de vragen over de oorsprong van de Kubu, het feit of ze wel of geen godsdienst hebben of hebben gehad, de al dan niet onvermijdelijke assimilatie in de Maleise gemeenschap, de verschillende aspecten van hun sociale organisatie en hun voorspelde fysieke ondergang.

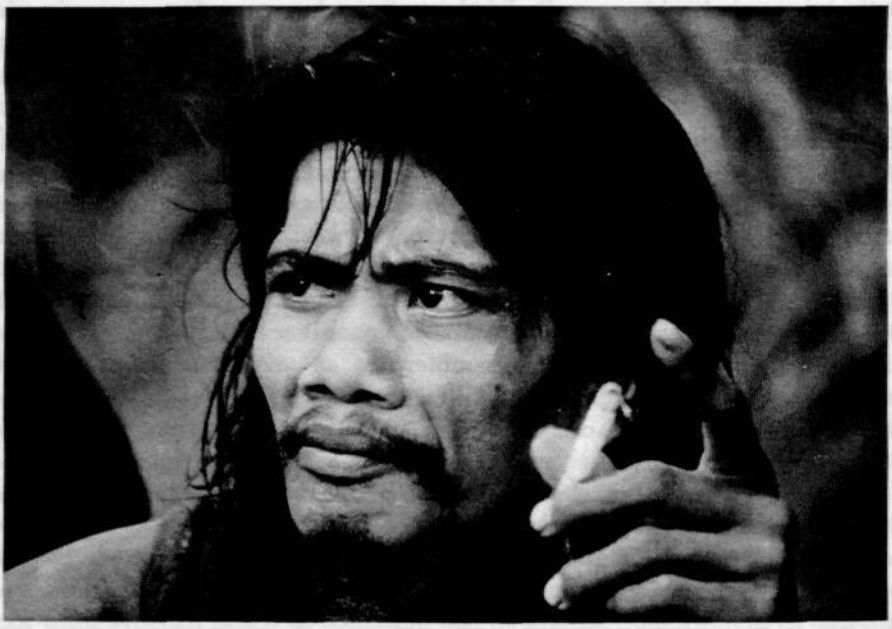
### *4.1.2 De oorsprongsvraag*

De vraag naar de oorsprong van de Kubu is geconcentreerd rondom het probleem of dit volk een werkelijk autochtoon volk is, dat in Sumatra woonde voordat de Maleise migratie-stromen uit later tijden het eiland binnentrokken. Of zijn de Kubu slechts een verdrongen volk, verdrukt uit de dorpssamenleving, of zijn het misschien gevluchte slaven, die zich niet wensten te schikken naar hun overheersers en geen andere uitweg meer zagen dan de vlucht het oerwoud in om daar een nomadisch bestaan te gaan leiden?

Het is deze keuze die voor vrijwel alle auteurs over de Kubu tot een probleem is geworden en waarbij een veelheid van argumenten is aangevoerd om een van beide standpunten te 'bewijzen'.

Het zijn vooral de gezaghebbende werken van Van Dongen en Hagen geweest die de eerste stelling hebben verdedigd: *de* Kubu zijn de oorspronkelijke bewoners van Sumatra, zo stellen zij. Pas in latere fasen zijn de Kubu door de Maleise bevolking verdrongen en gedeeltelijk gedwongen tot aanpassing van hun levensstijl. Zij suggereren dat *de* Kubu voorouders hebben gehad van een veddoïde type. Zij ontkennen niet dat zich onder hen mogelijk gevluchte slaven uit de Sumatraanse vorstenrijken vermengd zouden kunnen hebben maar deze auteurs menen dat het

hier zeker om een autochtone bevolkingsgroep gaat. Als argumenten voeren zij onder andere aan het fysieke type waartoe de Kubu behoren, de vroegere oorspronkelijke taal van de Kubu en hun totaal afwijkende culturele gedragingen met duidelijke niet-Maleise elementen.



Tabak in verschillende vormen is vanouds een begeerd object voor de Kubu in de contacten met de buitenwereld in ruil voor bosprodukten

Het is vooral Schebesta (1925) geweest die zich het meest uitgesproken tegen dit standpunt heeft verzet. Hij trekt de niet-Maleise taal van de Kubu sterk in twijfel, wantrouwt de berichten over de 'wilde Kubu' en verdedigt de opvatting dat het hier gaat om gedegenereerde Maleiers. De Kubu zouden dus zijn voortgekomen uit Maleise boeren maar onaangetast zijn gebleven door de culturele invloeden van islam en hindoeïsme. Ze verschillen volgens hem in aanleg niet van de Maleise bevolkingsgroepen. Hoe dit proces van degeneratie exact verlopen is, wat ervan de oorzaken zijn geweest en hoe dit in de tijd geplaatst moet worden, daarover doet Schebesta nauwelijks enige uitspraken. Ook is het niet duidelijk of dit degeneratieproces in zijn opvatting nu een bepaalde fase in de geschiedenis is geweest of dat er in verschillende perioden en misschien nog steeds sprake is dat groepen zich van de Maleise boerensamenleving afkeren en als zwervers in de bossen gaan leven. Een andere vraag hierbij is of de Kubu zich van een specifieke Maleise bevolkingsgroep zouden hebben afgescheiden of eventueel van meerdere, waarbij dit proces zich in het gebied dus enige malen herhaald zou hebben.

Een aantal auteurs heeft zich op het standpunt gesteld dat de Kubu in feite een mengras zijn. Ze veronderstellen dat er inderdaad een oorspronkelijke kern van bewoners in Sumatra is geweest maar dat een dusdanige vermenging heeft plaatsgevonden, vooral met mensen van Maleise oorsprong, dat de Kubu als groep geenszins meer 'zuiver' zijn. De zeer beperkte fysisch-antropologische gegevens zouden deze gedachte moeten ondersteunen (Kleiweg de Zwaan 1908, Volz 1909, Fuchs 1977).

Duidelijke bewijzen voor een veddoïde type zijn bij mijn weten nooit naar voren gebracht, anders dan op grond van een oppervlakkige visuele gelijkenis tussen de verschillende volken van dit type. Heine-Geldern beschouwt de Kubu als een mengvolk dat is ontstaan uit veddoïde en primitief Maleise elementen (1923: 787). Duyvendak spreekt over de aanwezigheid van het 'Weddoïde element onder volken die overigens van Maleis type zijn' (1955: 25).

De opvatting van Schebesta dat de Kubu tot de 'proto-Maleiers' gerekend moeten worden, heeft bij veel auteurs ingang gevonden en dat is ook de gedachte die men er in Indonesië op na houdt, al blijven vele vragen rondom deze kwestie onopgelost. De pogingen iets te bewijzen in deze richting aan de hand van volksverhalen zijn m.i. te zwak om te kunnen overtuigen. Er bestaan in Jambi vele verhalen over het ontstaan van de Kubu vanuit zogenoemd vluchtgedrag. Eén van deze verhalen verbindt het ontstaan van de Kubu met de Minangkabau:

> Om de vorst van Jambi Selaro Pinang Masak te helpen in zijn strijd tegen de machtige Orang Kayo Hitam stuurt Datuk Perpatih nan Sebatang uit Minangkabau troepen. Ze raken echter verdwaald in het grote moerasgebied en hun voedselvoorraad raakt op. Hun doel bereiken ze niet en terugkeren naar Minangkabau zou hen sterk in verlegenheid brengen. Daarom besluiten ze in het oerwoud te blijven. Ze isoleren zichzelf (*mengasingkan diri*) en houden zich verscholen (*mengubukan* in het Minangkabaus). Daarom noemen ze zich ook wel *Orang Rimba*, de mensen van de wildernis (zie b.v. Munawir 1984: 19).

Hoewel de twee standpunten ten aanzien van de herkomst altijd tegenover elkaar zijn blijven staan, heeft in praktijk vrijwel geen enkele auteur bezwaar gemaakt tegen onderscheid tussen de 'wilde' en de 'tamme' Kubu. In het kader van de oorsprongsvraag werpt dit toch een extra probleem op. Vrijwel alle auteurs signaleren het voortgaande proces van assimilatie als gevolg waarvan er spoedig geen nomadische Kubu meer zouden zijn.

Voor hen die ervan uit gaan dat de Kubu een oorspronkelijke bevolkingsgroep zijn en geen verwilderde, betekent dit proces een normale (zeker in de geest van die tijd passende) evolutie. De 'wilde' Kubu als het evolutionaire beginpunt, de 'tamme' Kubu als een soort tussenfase en de naamloos in de Maleise gemeenschap opgegane Kubu als het logische en chronologische eindresultaat.

Het voortbestaan van de *melangun*-traditie, ook onder de tamme Kubu, als een alternatieve levensstijl voor het sedentaire bestaan houdt dit onderscheid in praktijk echter zeer vloeiend. Een nomadische levensstijl en een sedentair bestaan blijken elkaar af te wisselen en niet naar fasen te verwijzen in het bestaan van

blijken elkaar af te wisselen en niet naar fasen te verwijzen in het bestaan van groepen mensen. Het verwijst slechts naar de keuze voor een bepaalde levensstijl, afhankelijk van de specifieke omstandigheden binnen de groep of familie. Groepen die zich reeds gedurende enige jaren gevestigd hebben kunnen in een latere fase na een sterfgeval binnen de groep, het nomadische leven weer hervatten. Toevallige ontmoetingen met dergelijke groepen leiden al snel tot beschrijvingen van 'wilde' Kubu, hoewel het hier slechts gaat om *melangun*-groepen die reeds bekend zijn met een sedentaire levensstijl.

Tegenover deze evolutie-gedachte staat de degeneratie-hypothese. De Kubu zouden behoren tot de 'proto-Maleiers' en via processen van degeneratie van deze hoofdstroom zijn afgeraakt of afgedwaald. Diverse oorzaken kunnen hieraan ten grondslag liggen. Zij zijn als deel van de plaatselijke bevolking gevlucht na het binnendringen van de Javanen of ten tijde van de uitbreiding van de verschillende Sumatraanse vorstenrijken. Zij zijn gevlucht voor de islam of zij zijn gevluchte slaven uit de diverse sultanaten. Ze zouden daarmee behoren tot dezelfde raciale groepen als de Maleise bevolking en dezelfde herkomst hebben. Via het proces van degeneratie is de Maleier verwilderd en uiteindelijk tot Kubu verworden. De tamme Kubu zou een tussenfase kunnen zijn in dit proces van verwildering.[5]

Toch is er in de praktijk geen enkel bewijs naar voren gebracht van groepen waarbij zich dit proces van degeneratie heeft afgespeeld. Ook de auteurs die deze gedachte aanhangen, geloven allemaal in een assimilatie van de Kubu in de richting van de Maleise dorpsbevolking. Een ecologische of economische verklaring voor een zich afsplitsende groep is nooit gegeven hoewel het vanuit ecologisch standpunt zeer goed verdedigbaar lijkt dat een groep mensen zich, omwille van eigen belangen en met het oog op de economische voordelen van een zwervend bestaan, heeft afgescheiden. Ook niet duidelijk is waarom de historische processen die aanleiding waren voor degeneratie op een bepaald moment zouden zijn omgeslagen in een algemeen proces van assimilatie.

Mijn opvatting is in de eerste plaats dat de rigiditeit tussen de wilde en de tamme Kubu in het verleden altijd sterk overdreven is en dat men geen oog heeft gehad voor de implicatie van het *melangun*-verschijnsel en de afwisseling van levensstijlen die naast elkaar voorkomen en waarbij dezelfde mensen betrokken zijn.[6] Overigens ben ik door de argumenten van beide partijen niet voldoende overtuigd om tot een duidelijke conclusie te komen in deze.

Op basis van het grote verspreidingsgebied en de vele taalkundige invloeden wordt wel gesuggereerd dat dit proces van afsplitsing zich enige malen herhaald zou hebben: vanuit Palembang, vanuit Jambi en vanuit Minangkabau. Maar als

---

[5] De pre-historicus P. Bellwood gaat ook uit van de tweedeling: de Negrito volken van Maleisië, Filippijnen en de Andaman Eilanden beschouwt hij als 'pristine' jagers en verzamelaars die lang acculturatie door omringende landbouwers hebben weerstaan: 'Others, such as the Austronesian-speaking hunters and gatherers of interior Sumatra and Borneo, have probably adopted this way of life as a result of change from an agricultural ancestry' (Bellwood 1985: 132).

[6] Gedegen fysisch-antropologisch of genetisch onderzoek is voor zover mij bekend nooit verricht onder de Kubu. De resultaten hiervan zouden een interessant licht kunnen werpen of de discussie over de oorsprong.

deze multi-etnische herkomst van de Kubu inderdaad juist zou zijn, hoe vallen dan de grote overeenkomsten te verklaren in de materiële bezittingen, de opvattingen, de sociale organisatie en de gebruiken m.b.t. de jacht? Stellig kan een beroep op 'de wet van de beperkte mogelijkheden' alleen hier geen uitkomst bieden.

Als voorbeelden van de algemene Kubu-cultuur zou ik hier willen noemen de *melangun*-traditie die overal in het gebied voorkomt en waarvoor dezelfde term in gebruik is en diverse elementen uit de materiële cultuur (hutten, manden en speren, die exact gelijk vervaardigd worden en met gelijke termen worden aangeduid). Een probleem zou hierbij ook nog zijn dat aannemelijk gemaakt moet worden dat er inderdaad over grote afstanden contacten geweest moeten zijn, hetgeen indruist tegen de opvatting dat er juist sprake is van territoriale eenheden bij de Kubu. Deze eenheden worden overal begrensd door rivieroevers die door de Maleise bevolking worden bewoond en waar de Kubu zelden over heen trekken.

### *4.1.3 Godsdienst(loosheid)*

Een van de meest opvallende en merkwaardige elementen uit de Kubu etnografie is de discussie over de vermeende afwezigheid van een godsdienst onder dit volk. Van Dongen, die in feite de eerste op directe waarneming gebaseerde berichten over de 'wilde Kubu' deed, meende dat er helemaal niets was, 'geen zweem van godsdienst, geen voorwerp dat daarop zou kunnen duiden en ook geen geloof in geesten van natuurelementen als de zon, de regen of de wind' (Van Dongen 1906: 253). Zijn artikel vormde de aanleiding tot een discussie die zich enige decennia zou voortslepen.

Ook Volz meende op grond van veldwerk onder de Kubu - onduidelijk is hoe lang hij precies onder hen verbleef - dat zij noch zielsvoorstellingen hebben, noch geloven in magie of enige mythologische of kosmo-genetische voorstellingen hebben. Hij werpt de vraag op of het ook niet nodig is hierover toch minimale gedachten te ontwikkelen. Het antwoord echter dat hijzelf geeft is negatief: 'Die Gewohnheit, die Tatsache genügen. Es muss nicht'. De Kubu, die volgens Volz nauwelijks boven de gibbon zou staan, accepteert alle feiten van de wereld om zich heen zonder zich daarbij vragen te stellen, naar oorzaken te zoeken of verbanden te leggen tussen verschijnselen. Hij verklaart dit geheel van culturele armoede onder de Kubu uit de grote mate van isolement (Volz 1911: 288-292). Andere auteurs als Van Waterschoot van der Gracht (1915) en Adam (1928) sluiten zich aan bij de constatering dat de Kubu geen godsdienst hebben.

Het grote probleem naast de vraag waar het bij 'godsdienst' eigenlijk om gaat, is dat hier om een negatief bewijs gevraagd wordt. De aanwezigheid van een primitieve godsdienst in welke vorm dan ook werd a priori aanwezig verondersteld. Het zou ondenkbaar zijn dat er een volk zonder enige vorm van godsdienst bestond.

Schebesta acht het materiaal dat dient om de godsdienstloosheid van de Kubu te bewijzen onvoldoende. De perioden waarin de onderzoekers Van Dongen, Volz, Van Waterschoot van der Gracht en Adam onder de Kubu verkeerden, acht hij te kort. Behalve Van Dongen hebben deze auteurs inderdaad maar weinig con-

tacten met rondzwervende Kubu groepen gehad. Ook beoordeelt Schebesta de kwaliteit van het onderzoek als onvoldoende en de conclusies vindt hij ongeloofwaardig. Hij betwijfelt trouwens alle berichten over de 'wilde Kubu' (Schebesta 1925).

Een ander belangrijk punt bij het veldwerk van deze onderzoekers was dat zij in gezelschap verkeerden van zich superieur achtende Maleiers. Gezien de sociale afstand tussen hen en de Kubu zal dit de informatie die op verschillende manieren tot de onderzoeker kwam zeker nadelig beïnvloed hebben.

Hierna wordt de discussie over de bewijsvoering al snel verlegd naar het shamanisme onder de zogenaamde 'tamme Kubu' waarover met name Van Dongen zoveel materiaal heeft aangevoerd, inclusief veel letterlijke teksten of gebeden.

Het meest opvallende is echter nog wel dat de auteurs wel melding maken van het *melangun*-verschijnsel maar dit niet in verband brengen met religieuze voorstellingen. Indien, zoals Volz beweert het verschil tussen een levend en dood iemand volgens de Kubu slechts is dat een dode niet meer ademt, waarom verlaten de Kubu dan dergelijke plaatsen, waarom vlucht men, en waarvan vlucht men en waarom vallen groepen uit elkaar en vindt elders een hergroepering plaats? Hoewel *melangun* omschreven wordt als een vlucht blijft het een vraag waarvan men vlucht.

Diverse auteurs benadrukken dat hun bewijsmateriaal afkomstig is van de 'wilde Kubu' die overal onder sterke druk tot verandering stonden en dat men hen niet moet verwarren met andere groepen Kubu. Het is dan ook de vraag in hoeverre ervaringen opgedaan onder andere groepen gebruikt kunnen worden als bewijs voor of tegen eerder gedane uitspraken over de 'wilde Kubu'.

Van Dongen en Schebesta zijn in 1931 naar aanleiding van een zeer uitgebreide recensie van Van Dongen over een boek van Schebesta nog een keer op deze kwestie ingegaan in een discussie die vooral neerkwam op het herhalen of opnieuw formuleren van eerder ingenomen standpunten. Het voornaamste probleem hierbij was dat er sinds de eerste mededelingen over deze kwestie uit 1906 eigenlijk geen nieuw aanvullend materiaal was aangevoerd (Van Dongen 1931, Schebesta 1931).

Keereweer beschouwt in 1940 de Kubu in ieder geval niet als mensen zonder godsdienst in de zin dat ze zich een complex van voorstellingen en gedachten ten aanzien van het immateriële, of althans niet uitsluitend materiële, hebben eigen gemaakt (1940: 396).

Vroklage keert later nog een keer op dit punt terug en recapituleert de geschiedenis van de discussie over het gebrek aan godsdienst onder de Kubu maar voert geen nieuwe argumenten aan (1948/1949). Daarna verstomt de discussie over dit onderwerp althans op de manier waarop deze tot dan toe gevoerd is.

Los van deze discussie is er in de Indonesische overheidsrapporten over de Kubu ook nog enige aandacht besteed aan hun godsdienst. In de uiteenzettingen van de religieuze voorstellingen (*sistem kepercayaan*) ligt de nadruk het bestrijden of genezen van ziekten aangeduid als *bermalim* en *bersale* en op de persoon, de *dukun* die de genezingsceremoniën uitvoert (Departemen Sosial 1975, 1976a). De beschrijvingen zijn echter te summier en tezeer doortrokken van Maleise opvat-

tingen om werkelijk een goed beeld te krijgen van de voorstellingswereld van de Kubu.

Achteraf en bezien vanuit de moderne antropologie is dit een merkwaardige discussie die vooral veel leert over de wijze waarop de onderzoekers destijds tegen 'religie' aankeken. Religie opgevat als een cultureel systeem door middel waarvan een samenleving fundamentele problemen van het bestaan uitdrukt en hanteert (Geertz 1973) zou op deze manier later niet meer naar voren gebracht worden.

Sandbukt is voor zover mij bekend de eerste die een duidelijker beeld van de 'voorstellingen van de werkelijkheid' van de Kubu heeft gegeven (Sandbukt 1984). Uit zijn beschrijving blijkt duidelijk hoezeer het wereldbeeld van de Kubu bepaald wordt aan de hand van en in contrast met de Maleise dorpsgemeenschap. De Kubu onderscheiden binnen hun cosmologie twee werelden, namelijk 'deze wereld' (*halom nio*) en de 'wereld der goden' (*halom dewo*). Er is een duidelijke associatie van de verschillende goden met de fysieke toestand van de mensen. De goden die bovenstrooms wonen worden geassocieerd met gezondheid en veiligheid terwijl de goden die zich benedenstrooms bevinden geassocieerd worden ziekten. Omdat het benedenstroomse gebied ook de wereld van de Maleise dorpelingen is, is er een sterke koppeling van ziekten met contacten met mensen uit deze dorpsgemeenschappen waarmee echter wel contacten moeten worden onderhouden. Tijdens grote bijeenkomsten roepen *de* shamanen de geesten aan naar de ontmoetingsplaats te komen waar ze om hulp verzocht worden en waar tevens aan de goden offers gebracht worden (Sandbukt 1984).

### *4.1.4 Melangun: de vlucht voor de dood*

Een verschijnsel dat vanaf het eerste begin van de verslaggeving over de Kubu sterk de aandacht getrokken heeft, niet in de laatste plaats vanwege de moeilijkheden de Kubu te bewegen tot een sedentiar bestaan, is het gebruik om na het overlijden van iemand uit een groep zo'n plaats te verlaten en deze lokatie gedurende lange tijd te mijden.[7] De periode van deze vlucht en van dit wegtrekken verschilt volgens de verschillende auteurs erg sterk. Diverse bronnen spreken over enkele maanden, andere over enkele jaren. Het zou zelfs voorkomen dat de Kubu ongeneeslijk zieken of stervenden aan hun lot overlaten om eenzaam in het bos te sterven.

In zijn eerste bespreking van dit zogenoemde *melangun*-verschijnselomschreef Van Dongen dit als volgt: 'Melangun, dat is hun eenige toevlucht, hun eenige medicijn en voorbehoedmiddel, en het drukt tevens hun angst uit voor onheil, ziekte of dood' (1906: 253). Over de letterlijke betekenis van het begrip zegt Hagen dat het gaat om 'Trauer in dem Sterbefall als Zeichen des Zornes der Geis-

[7] Ook veel andere jagers- en verzamelaarsgroepen kennen dergelijk vluchtgedrag bij sterfgevallen (Frazer 1933). De vlucht uit angst voor lijken lijkt het antwoord van jagers en verzamelaars te zijn voor de dikwijls uitgebreide begrafenisrituelen van sedentaire groepen. Deze rituelen hebben als doel de overgang te begeleiden of te bespoedigen van de wereld der levenden naar die van de voorouders of de 'wereld aan gene zijde' (zie b.v. Schefold 1988).

ter angesehen wird' (1908: 227). In alle besprekingen van het verschijnsel bij andere auteurs komt het in min of meer dezelfde bewoordingen terug. Opvallend is dat *melangun* ook nog zo sterk voor blijft komen onder de groepen die reeds zijn overgegaan tot een sedentair bestaan. In dergelijke gevallen geven zij hun nederzetting op en leiden gedurende enige tijd weer een zwervend bestaan. Weinig details worden echter gegeven over de sociale implicaties van het opbreken van een dergelijke gemeenschap en de processen die in de periode hierna een rol spelen. Wel wordt het voortduren van de *melangun*-traditie aangevoerd als het belangrijkste argument bij het geheel of gedeeltelijk mislukken van de sedentarisatiepogingen. Als een nederzetting (een projectdorp) na enige tijd wordt verlaten geeft men als reden dikwijls op het hardnekkig volhouden aan *melangun.* Een opvallend verschil met *melangun*-gevallen bij groepen die zich al eerder en uit vrije wil gevestigd hadden, is echter dat men naar dergelijke projectdorpen ook na afloop van de *melangun*-periode niet meer terugkeert. Het is in veel gevallen niet zozeer een vlucht naar aanleiding van een overlijden maar eenvoudig een vlucht weg van een plaats waar men niet langer wenst te wonen, een plaats waar de Kubu geen heil van verwachten. Het typeren van deze vlucht als *melangun* is dikwijls daarom dan ook niet gerechtvaardigd: het gaat om een ontvluchtingsmechanisme van dingen die als onaangenaam worden ervaren.

Tijdens het veldwerk ben ik regelmatig op *melangun*-groepen gestoten. Hieronder waren ook groepen die reeds bekend waren met landbouw en soms al jaren velden hadden aangelegd. Maar onmiddellijk na het overlijden van iemand uit de groep verlaat men de hutten en de velden, ongeacht de stand van de gewassen op de velden. Men gaat over op een zwervend bestaan voor een periode die nog onbepaald is. Pas als ze vrij zijn van hun rouwgevoelens om het verlies van hun familielid zullen de groepsleden weer terugkeren naar de verlaten plaatsen of zich elders vestigen.

De groep die tot het overlijden bijeen heeft gewoond behoeft niet als eenheid uit *melangun* te gaan, integendeel: groepen vallen juist na het overlijden van een groepsgenoot uit elkaar. Ze trekken in verschillende richtingen, sluiten zich na afloop van de *melangun*-periode (die voor de afzonderlijke delen van zo'n groep verschillend van duur kan zijn) bij andere mensen aan.

Volgens inlichtingen die ik op verschillende plaatsen in Jambi kreeg bouwen Kubu, zodra iemand ergens in het bos overleden is, een kleine verhoging, voorzien van een afdak, vrijwel gelijk aan een hut waarin de Kubu normaal gesproken wonen. Het lijk wordt in een doek gewikkeld en met enkele persoonlijke bezittingen als een draagmand, een speer (als het een man is) en een mes in het bos achtergelaten. Men steekt een vuur aan ongeacht het moment waarop het afdak gemaakt wordt en verlaat hierna de plek. Al het voedsel dat nog in voorraad is wordt op de plaats achtergelaten. Het afdak bouwt men altijd op een plaats midden in het bos, op geruime afstand van de paden die het bos doorkruisen. Om die

reden treft men dan ook nergens zo'n afdak aan, juist omdat men die contactmogelijkheden, ook voor toevallige bezoekers in het gebied, wil beperken.[8]

Kubu die reeds sterk onder invloed staan van de zending of van de dorpsbevolking gaan er soms wel toe over het lijk te begraven maar houden ook nog steeds vast aan de *melangun*-traditie, *zij* het dat de periode van hun zwervend bestaan over het algemeen aanzienlijk korter is. Groepen die uit *melangun* gaan voorzien in hun onderhoud door een veelheid van activiteiten waarbij het alleen niet is toegestaan nieuwe velden aan te leggen. Anders gesteld: het opnieuw aanleggen van een veld markeert het einde van de *melangun*-periode. Tot die tijd moeten zij de mogelijkheid behouden op ieder willekeurig moment verder te trekken. Met name in de eerste periode vlak na het overlijden is de hulp van andere mensen van groot belang. Van hen krijgen ze voedsel aangeboden en bij hen ontvangen ze morele ondersteuning.

De aankondiging in een groep dat er iemand uit hun midden is overleden leidt tot zeer emotionele taferelen. Luid geschreeuw, gehuil en soms het slaan met stokken op de grond zijn de uitingen die volgen op een dergelijk bericht. Zeker in eerste instantie zoeken leden van de groep troost bij hun familieleden elders in het gebied. Zelden gaan deze er ook toe over hen te volgen tijdens deze *melangun*-periode maar zij ondersteunen hen met voedsel en troostende gedachten. Aan deze kennissen of familieleden wordt het toegestaan de eventuele voedselvoorraden op te halen die zij hebben achtergelaten, zonder dat hier direct een tegenprestatie voor geleverd behoeft te worden.

Afgezien van het verbod om nieuwe velden aan te leggen zijn er eigenlijk geen beperkingen gesteld aan de bronnen en mogelijkheden om voedsel en/of een inkomen te verwerven. Mensen die uit *melangun* gaan kunnen in hun levensonderhoud voorzien door het traditionele bestaan van jagen en verzamelen weer te hervatten, maar zij kunnen ook arbeid verrichten voor dorpelingen in ruil voor Produkten of geld, of voorzien in hun onderhoud met het zoeken van vooral rotan en verschillende harssoorten.

### *4.1.5 De taal van de Kubu*

Een belangrijk element in de discussie over de oorsprong van de Kubu is de taal. Indien de Kubu immers een van oorsprong Maleise bevolkingsgroep zouden zijn, zou hun taal geen woorden en begrippen mogen hebben die niet tot die basis zouden zijn terug te voeren. Omgekeerd wanneer het een oorspronkelijke groep zou zijn, moeten er in de taal sporen van zijn terug te vinden tenzij aannemelijk gemaakt kan worden dat deze om andere redenen verloren zijn gegaan.

Hagen geeft een aantal woorden die van niet-Maleise oorsprong zouden zijn (Hagen 1908: 221-241). Van Dongen, die zelf gelooft in de niet-Maleise oorsprong

---

[8] Wel vertelde me een man van de houtkap die, los van de voetpaden in het gebied op zoek ging naar bomen en een geschikte route voor de aan te leggen weg, dat hij een keer zo'n afdak was tegengekomen, overeenkomstig de gegeven beschrijving.

van dit volk, meent echter dat de aangehaalde voorbeelden hiervoor niet als bewijs kunnen dienen. De woorden zouden uit andere talen zijn overgenomen zoals het Rejangs, Javaans, Minangkabaus of zelfs het Arabisch. Hij wijst er verder op dat de Kubu zeer snel woorden en termen van de Maleise bevolking overnemen vooral via de *jenang*. Hij houdt echter vast aan de stelling dat de Kubu wel een oorspronkelijke taal gehad zouden kunnen hebben (Van Dongen 1912: 103, 110).

Schebesta meent ook dat er geen bewijs te vinden is voor de eigen taal der Kubu. Zowel in de woordenlijsten die door Deibert (1875), Van Berckel (1875), Van Hasselt (1881) als door Hagen zijn verzameld, zijn door onvoldoende bekendheid met de taal en door afwijkingen in de schrijfwijze voorbeelden opgenomen die echter toch niet als bewijs kunnen dienen voor een oorspronkelijke Kubu taal.

Ook Keereweer is er niet in geslaagd woorden te ontdekken die van niet-Maleise oorsprong zouden kunnen zijn. De soms afwijkende taalvormen of woorden die de Kubu in *pantun* gebruiken behoeven ook niet per se te verwijzen naar een oorspronkelijke taal maar kunnen ook duiden op verouderde, in onbruik geraakte vormen die wel degelijk van Maleise oorsprong zijn. Bovendien voegt hij eraan toe dat in de bezweringsformules die zo duidelijk met de gedachten- en geesteswereld van de Kubu in verband staan, geen enkel niet-Maleis element behouden is hetgeen zeker te verwachten zou zijn als dit vroeger wel het geval was (Keereweer 1940: 396).

Tideman haalt twee bronnen aan waarin wordt beweerd dat de Kubu naast het spreken van een soort Jambisch dialect vooral onder elkaar wel een eigen taal zouden spreken maar wijdt hierover niet uit (Tideman 1938: 100).

Tot uitgebreide taaistudies is het echter in de vooroorlogse periode nooit gekomen. Interessant zijn nog wel de Kubu verhalen die door Saragih zijn verzameld en door Roolvink gepubliceerd werden maar waaruit ten aanzien van de oorsprong geen duidelijke conclusie valt te trekken (Roolvink 1950-1951). Voorhoeve meent in ieder geval dat op grond van deze verhalen, de woordenlijsten en de verspreide etnografische gegevens dat de Kubu geen eigen taal hebben en dat hun dialecten tot het Maleis behoren (Voorhoeve 1955: 19).

Door de verspreiding van de Kubu over een enorm gebied hebben ze contacten met zeer verschillende buurgroepen. Door deze contacten nemen ze ook verschillende woorden en begrippen over. Zo zijn er in taalkundig opzicht aanzienlijke verschillen ontstaan tussen Kubu in het gebied bij Palembang en de Kubu die meer richting Rawas Ulu leven of in de omgeving van de Minangkabau. De verschillen die er in dit opzicht zijn opgetreden zijn dialectverschillen die als zodanig nog niet echt zijn onderzocht. In het algemeen worden die dialekten aangeduid met een globale streeknaam zoals Rawas, Air Hitam en Jambi/Palembang. Recent zijn er enkele studies uitgevoerd door het Indonesische taaiinstituut van het Ministerie van Onderwijs en Cultuur, die het meest uitgebreide materiaal bieden over de taal der Kubu inclusief woordenlijsten en voorbeelden van zinnen en *pantun* (Saleh et al. 1984, Dunggio et al. 1985). Enkele van de eerdere kwesties komen helaas niet meer aan de orde. De nadruk ligt op een taaltechnische beschrijving. Veel met de taal samenhangende kwesties (oorsprong, leenwoorden,

relaties buurgroepen, in onbruik geraakte termen) worden niet of zeer summier aangeduid. Er is geen verwijzing naar literatuur over de Kubu. Zo wordt de hele oorsprongsvraag afgedaan met de volgende regels: 'De Kubu in Zuid-Sumatra zijn de afstammelingen van het leger en de inwoners van het koninkrijk Palembang die zich niet wilden laten overheersen door de Nederlanders. Ze vluchtten naar de bossen en zwierven rond zodat ze niet door de Nederlanders gevangen konden worden en ze verdedigden zich' (Dunggio et al. 1985: 3, mijn vertaling).

Het is uit de literatuur bekend dat jagers- en verzamelaarsgroepen die omringd worden door sedentaire buurvolken dikwijls de taal van deze laatste over nemen en zelfs zo sterk dat hun eigen taal vrijwel geheel verdwijnt of slechts in rudimentaire vormen overblijft. Headland betoogt bijvoorbeeld voor de Casiguran Agta in noordoost Luzon hoe deze groep vanuit contactsituaties eerst een dubbeltaligheid ontwikkelde waarna de eigen taal op den duur volledig verloren ging. Een dergelijke taalontwikkeling houdt overigens niet in dat er op een bepaald moment helemaal geen verschillen meer zouden kunnen bestaan tussen de taal van zo'n jagers- en verzamelaarsgroep en die van de omringende boeren. Door variatie in de intensiteit van interactie tussen beide groepen kunnen taalkundige ontwikkelingen uit elkaar lopen waarbij de jagers- en verzamelaarsgroep nog blijft vasthouden aan taalvormen die elders in onbruik zijn geraakt (Headland 1986: 174-178). Dit proces heeft ook een rol gespeeld bij andere jagers- en verzamelaarsgroepen zoals de Semang, de Negrito-groep van de Orang Asli in Maleisië en verschillende Afrikaanse jagers- en verzamelaarsgroepen. Wel is er discussie over hoe dit proces precies verlopen kan zijn, waarin met name de tijdsschaal waarop dit zich heeft afgespeeld (voor sommige gevallen is uitgebreid historisch en pre-historisch bewijs voor handen) en de intensiteit van de contacten een grote rol spelen (Headland & Reid 1989). Voor de Kubu ontbreken dergelijke gegevens: historisch materiaal is slechts beperkt aanwezig, terwijl er uit de prehistorie geen gegevens bekend zijn de contacten tussen de Kubu en de sedentaire dorpsbevolking. Totdat verder onderzoek gedaan is op dit terrein blijft de stelling dat de Kubu ooit een eigen taal gehad hebben, waarna overname van het Maleis heeft plaats gevonden, onbevestigd.

### *4.1.6 Sociale organisatie*

In de etnografische en antropologische literatuur over de Kubu is opvallend weinig aandacht besteed aan de sociale organisatie. Mededelingen omtrent de omvang en aard van de groepen, of over vestigingspatronen zijn zeer schaars en vertonen bovendien weinig consistentie. Deze paragraaf is daarom grotendeels op eigen veldwerk gebaseerd.

De situatie van op dit moment levende Kubu is op dit ogenblik zeer divers. Enerzijds zijn er nog groepen die een rondtrekkend bestaan afwisselen met een min of meer sedentaire levenswijze terwijl er anderzijds groepen zijn die zich inmiddels permanent gevestigd hebben en veel sterker onder invloed zijn gekomen van de Maleis-islamitische dorpsbevolking. Deze invloed doet zich bijvoorbeeld gelden op het gebied van huwelijksregels en erfrecht. Daarnaast zijn er

noodzakelijke aanpassingen door de verandering van levensstijl waardoor de mobiliteit afneemt, de groepen groter worden en een meer permanent karakter krijgen. Ook het materiële bezit in de vorm van tuinen en bomen neemt toe waarvoor bij erfeniskwesties nieuwe oplossingen gevonden moeten worden. Als gevolg van de invloed die een *jenang*, via zijn bemiddelende rol op het leven van de Kubu kan hebben, naast de contacten met de andere dorpelingen, ontstaan er steeds grotere verschillen tussen de Kubu groepen op deze terreinen. Ook zaken als omvang van bruidsprijzen, boetebetalingen en compensatie-regelingen zijn onder de geleidelijke externe invloed een grotere variatie gaan vertonen tussen de verschillende Kubu groepen.

De oorspronkelijke vorm van sociale organisatie onder de Kubu is die van een rondtrekkende hordes: kleine groepen jagers en verzamelaars van slechts enkele gezinnen die gezamenlijk door het bos trekken op zoek naar voedsel. Als gevolg van de veranderingen die in de loop der jaren zijn opgetreden is dit zeer mobiele bestaan voor de meeste Kubu groepen nu verleden tijd: zij wisselen een bestaan van jagen en verzamelen af met langduriger perioden op eenzelfde plaats. Hun huisvestingssituatie weerspiegelt dit patroon. De rondtrekkende groepen wonen in eenvoudige hutten waarvan de meeste simpele bestaat uit een frame van dunne stokken, bamboestaken of de stengels van een bodemkruid, de *zingiberaceae*[9] waartegen een scherm van bladeren, meestal wilde bananenbladeren, gezet wordt. Een vloer heeft zo'n hut (*sesudung*) niet: men slaapt op bladeren op de grond. Bij het zoeken naar een geschikte plek in het bos geeft men de voorkeur aan een open stuk en mijdt men zoveel mogelijk de nabijheid van grote bomen in verband met het gevaar van dode takken die op onverwachte momenten kunnen afbreken. Een dergelijk onderkomen wordt meestal maar voor één of twee nachten gebruikt als men op jacht is, bosprodukten zoekt of op doortocht is naar een ander gebied. Verblijft men langer op een plaats dan bouwen ze een iets degelijker onderkomen met vier hoekpalen en met een dakje erboven. Bovendien heeft zo'n hut, die dan al 'huis' (*rumah*) genoemd wordt, ook een vloertje zodat men niet meer op de grond hoeft te slapen. Deze vloeren zijn gemaakt van dunne stammetjes of van de bast van een palmsoort. Wanden hebben dergelijke hutten niet. In zo'n kampje, dat *setongguk* wordt genoemd, staan de hutten op slechts enkele meters van elkaar. Koken op een houtvuur gebeurt aan de zijkant van iedere hut. Ieder gezin (*bubung*) heeft een eigen hut waarbij de kleine kinderen nog in de hut van de ouders slapen. Indien een man twee vrouwen heeft, hebben deze een eigen slaapplaats in dezelfde hut en ook ieder een eigen kookplaats. Meestal is het middengedeelte waar de man slaapt dan iets verhoogd. Jongens hebben ieder een eigen hut zodra ze een jaar of tien zijn maar ze eten nog wel met de rest van het gezin mee. Weduwen wonen vaak op enige afstand van zo'n kampje in een eigen onderkomen. Verlaat men zo'n kamp dan nemen de Kubu alleen de waardevolle spullen mee terwijl de rest gewoon achter blijft. Her en der verspreid door het bos liggen

---

[9] Dit is een bodemkruid met een paar meter lange zogenaamde schijnstam. De bloeiwijze hiervan die naast de stam uit de grond komt bevat een zoete vloeistof die door kinderen graag genuttigd wordt.

veel van dergelijke verlaten hutten. Rondom deze hutten liggen verspreid de restanten van het voedsel van de voorgaande dagen: pitten, botten, schillen, schelpen en schedels.



De meest simpele vorm van onderdak, slechts bestemd voor een of twee nachten

Overigens komen soms ook combinaties van deze huisvestingsvormen op korte afstand van elkaar voor. Bezoekers aan een groep Kubu die zich inmiddels gevestigd hebben, construeren hun eigen huisvesting als ze van plan zijn meer dan één of twee dagen te blijven.

Het basispatroon van groepscompositie is dat de dochters bij de ouders blijven wonen en dat hun echtgenoten uit andere groepen zich bij hen voegen (uxorilokale vestiging). Zo'n kamp van mensen die in principe nog een mobiel bestaan leiden telt meestal niet meer dan vier tot acht gezinnen. Samen met enkele weduwen en jongens omvat zo'n groep dan twintig tot veertig mensen, die overigens maar zelden allemaal aanwezig zijn. Altijd zijn er wel een paar op jacht of bosprodukten aan het verzamelen of ze brengen een bezoek aan een ander kamp of aan een dorp van de Maleise bevolking. Deze groepen zijn exogaam met uitzondering van de gevallen van leviraat waarbij een man de zuster van zijn vrouw trouwt na overlijden van haar echtgenoot.

Groepen die zich onder invloed van missie- of zendingswerk tot een nieuwe gemeenschap aaneen hebben gesloten, zijn vaak groter en tellen soms wel twintig of meer gezinnen. Uitbreiding van dergelijke groepen geschiedt meestal door

samenvoeging van groepen die in matrilineaire lijn met elkaar verwant zijn maar absoluut is deze regel zeker niet. Deze groepen behoeven ook niet langer strict exogaam te zijn.

De Kubu die velden hebben aangelegd bouwen hierbij ook meestal een eigen huis naar Maleis voorbeeld: een huis op lange palen, met dichte wanden, gemaakt van boomschors en met een trap om binnen te komen. Deze huizen staan in tegenstelling tot de hutten niet meer bij elkaar. Ze worden in de directe nabijheid van de velden gebouwd die in de meeste gevallen op enige afstand van elkaar liggen.

Zoals eerder gesteld was het verspreidingsgebied van de Kubu enorm groot. Traditioneel bewoonden ze grote delen van de provincies Zuid-Sumatra en Jambi. Op welke wijze de Kubu in die tijd ook in sociaal opzicht georganiseerd waren is helaas onduidelijk. Van Dongen (1910) en Keereweer (1940) zijn de enige auteurs die aandacht schenken aan de verspreiding van de Kubu en aan de samenhang tussen de verschillende groepen maar allerlei vragen blijven nog onbeantwoord. Van oudsher is het verspreidingsgebied zeker groter geweest dan het gebied dat in de koloniale tijd werd aangeduid als de onderafdeling Koeboestreken tussen Palembang en de stad Jambi. Hoe, waardoor en wanneer die verspreiding heeft plaatsgevonden valt niet met zekerheid te zeggen. Alleen Keereweer geeft voor enkele gebieden aan wanneer en waar vandaan ze bevolkt zijn (1940: 355, 364).

Tijdens het veldwerk bleek me dat de Kubu-groepen indelen naar de stroomgebieden van zijrivieren van de grote rivieren die door Jambi en Zuid-Sumatra stromen zoals de Batang Hari, de Tembesi en de Musi. Ze spreken over de Kubu van de stroomgebieden van de rivieren Rebah, Rupit, Kutur, Air Hitam, Tabir, Merangin, Bulian, Mengkekal, Kejasung Kecil en Kejasung Besar en vele andere. De Kubu-groepen die binnen zo'n stroomgebied of een gedeelte daarvan wonen variëren sterk in omvang, van soms enkele tientallen tot enige honderden. Ze vormen dan ook niet per definitie endogame eenheden op dit niveau al is wel duidelijk dat veel huwelijken binnen deze groepen plaats vinden.

Deze tendens lijkt de laatste jaren eerder sterker dan zwakker te zijn geworden omdat de uitgestrekte bosgebieden meer en meer verkaveld en versnipperd zijn geraakt en ingeklemd zijn tussen uitgestrekte transmigratie-gebieden, plantages en rubbertuinen van de Maleise dorpsbevolking. Als gevolg hiervan zijn deze door Kubu bewoonde stroomgebieden qua natuur meer en meer geïsoleerde 'eilanden' geworden.

De Kubu kennen op dit niveau van riviergebieden een organisatie structuur boven dat van de individuele hordes. Ze onderscheiden een aantal funkties en titels die zowel intern als ook extern van belang zijn.[10] Per stroomgebied zijn er in principe een *temenggung*, een *depati*, een of twee *mangku* en een of meerdere *anak dalam* en *menti*. Deze titels zijn niet per definitie erfelijk al komt het vaak

[10] De titels voor het dorpsbestuur die in dit gebied gehanteerd worden zijn voor een deel afkomstig uit Minangkabau en voor een deel verkregen van de sultans van Jambi in de 17e en 18e eeuw (Locher-Scholten 1994: 40).

voor dat een zoon (of schoonzoon als er geen zoon is) de titel over neemt. Voor alle funkties zijn trouwens ook één of meer plaatsvervangers aangewezen. Hieronder staat tenslotte nog de *tengganai*, het hoofd van een groepje gezinnen dat tijdelijk min of meer als een eenheid optreedt. Intern zijn deze funkties van belang bij het oplossen van geschillen tussen groepen en vooral bij het vaststellen van boetes bij zaken als diefstal en overspel. Ook voor het doen van het veldwerk was het nodig toestemming te verkrijgen van de *temenggung* of één van zijn plaatsvervangers.

Op dit niveau van stroomgebieden ligt trouwens ook de zeggenschap over het bos en alle produkten die daarin aanwezig zijn. Het is leden van groepen uit andere gebieden dus niet toegestaan zonder toestemming hier te jagen of bosprodukten te verzamelen. Het behoort tot de taak van deze funktionarissen overtreders als ze betrapt zijn, te beboeten door hen een bepaald aantal doeken te laten betalen. Deze boetes komen in principe toe aan de eigenaar van hetgeen gestolen is of ze worden zoveel mogelijk verdeeld over de groep als het gemeenschapseigendom betreft waarbij de leiders overigens altijd een deel voor zichzelf mogen houden. Potentieel ligt hier echter een bron van conflicten tussen de leiders en de andere mensen. Als de leiders namelijk teveel doeken voor zich zelf houden hetgeen vooral voorkomt bij de compensatiebetalingen van de houtkap, dan ontstaat hierover mogelijk onenigheid binnen de groep. Als dergelijke conflicten werkelijk hoog oplopen en niet meer binnen de groep kunnen worden opgelost, richten de Kubu zich tot hun *jenang*. Maar belangrijker lijken deze funkties nog voor externe doeleinden. Veel van de contacten tussen de *jenang* en de Kubu lopen via de mensen die deze funkties bekleden. Ook in confrontaties van de Kubu met dorpelingen of met medewerkers van de houtkapmaatschappijen, of rond kwesties als compensatie-betaling bij schade aan fruit- of honingbomen zijn het deze mensen die naar voren treden als de vertegenwoordigers van de Kubu. Dat doen ze trouwens ook bij min of meer officiële gelegenheden met vertegenwoordigers uit de Indonesische bureaucratie. Voorbeelden hiervan zijn bijvoorbeeld de ontmoetingen met transmigratie-officials of die van sociale zaken of natuurbescherming.

Huwelijken worden over het algemeen voltrokken tussen leden van verschillende hordes maar het grootste aantal huwelijken vindt wel plaats tussen mensen die tot eenzelfde stroomgebied behoren, c.q. onder eenzelfde *temenggung* staan. De Kubu hebben bruidsprijzen *(adat pasko)* in de vorm van doeken, goedkope *sarongs* (ongeveer Rp. 2.000 per stuk) die van de dorpelingen worden gekocht of geruild tegen bosprodukten of als compensatie voor verrichte arbeid. De bruidsprijs bedraagt normaal gesproken en bij een nog ongehuwde vrouw ongeveer 60 doeken die verdeeld worden over de familie van de bruid. Voor een weduwe wordt soms minder dan de helft betaald. Betaling behoeft overigens niet altijd plaats te vinden op het moment van het huwelijk zelf. Deze hoeveelheid doeken is echter aanzienlijk kleiner dan die welke betaald moet worden bij gevallen van overspel (*teboi tela*) of als het paar besluit weg te lopen zonder voorafgaande toestemming van de ouders van de bruid. Voor een man worden vooral de kwaliteiten als jager gewaardeerd iets waarvan de familie van de bruid, waartoe hij immers gaat behoren, graag enig bewijs ziet. Deel van de voorbereiding op het huwelijk is

ook nog een soort gevecht tussen de bruidegom en de mannelijke familieleden van de bruid vlak voor het eigenlijke feest. De bruidegom, die overigens niet mag worden bijgestaan door familieleden, kan hierbij rake klappen oplopen.

Voor het feest wordt een speciaal platform opgericht dat *balai* wordt genoemd. De familie van de man dient zorg te dragen voor zaken als rijst, suiker, koffie, tabak en sigaretten terwijl de familie van de vrouw zorgt voor het vlees, meestal wild zwijn of hert. Ook honing (*madu*) moet op het feestmaal aanwezig zijn. Het hoogtepunt van het feest is het herhaald (zeven maal) met de hoofden naar elkaar buigen en daarna met de handen op elkaar slaan door bruid en bruidegom. Dan eten ze samen en kan er gedanst worden, iets dat ikzelf helaas nooit gezien heb. Dit laatste lijkt sterk onder Maleise dorpsinvloeden te staan: het zou hier gaan om een soort *slendang* dans en *pencak silat*-achtige bewegingen. Het in de oudere literatuur dikwijls vertelde verhaal van een soort huwelijksritueel waarbij de man en de vrouw over een gladde boomstam naar elkaar toe moeten lopen, werd door alle informanten als een zaak van het verleden beschouwd die reeds lang in onbruik is geraakt, maar vroeger wel bestaan heeft (vergelijk Jacub & Soedarmanto 1979).

Hoewel monogamie de regel is in de zin dat dat het meeste voorkomt, heeft een aantal mannen meer dan één vrouw. Soms betreft deze tweede vrouw een weduwe geworden zus van de echtgenote van een man, die *begentitika* of *menilapi* wordt genoemd, maar het komt ook voor dat een man een nog ongetrouwde vrouw tot zijn tweede vrouw neemt. Het meest gebeurt dit bij Kubu die één van de eerder genoemde funkties bekleden. In een van de groepen in het gebied rond het Bukit Duabelas gebergte had de *temenggung* zelfs drie vrouwen. Deze vrouwen leven overigens nauw met elkaar samen binnen het gezinsverband.

In geval van echtscheiding (*saro'*) moet, als de man vertrekt, toch nog een soort boete betaald worden (wederom in doeken). Bovendien moet hij ook de spullen uit zijn hut voor de vrouw achterlaten met uitzondering van zijn slaapmat, mes, speer en eventueel zijn geweer. De doeken mag hij in ieder geval ook niet meenemen. Deze boete is echter maar de helft van de boete die de vrouw dient te betalen als zij niet langer met de man wenst samen te leven en hij dus wel gedwongen wordt het kamp te verlaten. De kinderen blijven in geval de man vertrekt bij de vrouw terwijl, als de vrouw wil scheiden, hij de kinderen mee mag nemen.

Aangaande erfeniskwesties is er het uitgangspunt dat de dochters datgene ontvangen dat 'zwaar' is, de zonen datgene dat 'licht' is. Dit kan in de eerste plaats verwijzen naar zaken waarop dit onderscheid letterlijk van toepassing is, dat wil zeggen dochters ontvangen de tuinen en het huis (met andere woorden de immobiele zaken) en de zonen de doeken, het geld, de wapens en de manden (de mobiele zaken). Sandbukt wijst er echter op dat deze verdeling ook kan inhouden dat de dochters de ontvangers en gebruikers zijn van het materiële gedeelte van de erfenis en de zonen de beheerders hiervan. Dit geeft de zonen het recht mee te delen in de opbrengst van vruchtbomen en ook om met de doeken schulden te betalen. De vrouwen zijn in feite de formele eigenaars van hetgeen de mannen produceren (jachtbuit, vruchten uit de tuinen met fruitbomen) en het is ook aan

de vrouwen de opbrengsten hiervan te verdelen (Sandbukt 1988: 115, 116). Deze regel strookt met het vestigingspatroon waarbij de vrouwen in principe in de buurt van hun ouders blijven en de zonen naar de groep van hun vrouw trekken.

Kubu groepen die echter al een meer sedentair bestaan leiden, overwegend van de landbouw leven en sterk onder invloed zijn gekomen van de Maleis/islamitische dorpsbevolking gaan een onderscheid maken tussen de verschillende typen eigendom zoals die door man en vrouw in het huwelijk zijn ingebracht of door gemeenschappelijke arbeid tijdens het huwelijk zijn ontstaan. Naar model van de dorpelingen die een onderscheid maken tussen respectievelijk *harta bawaan* en *harta pencarian* brengen deze Kubu groepen ook dit verschil aan tussen deze twee soorten goederen. Bij echtscheiding behouden man en vrouw het recht op de individueel ingebrachte goederen dus ook de tuinen, bomen en eventueel zelfs een huis, terwijl de goederen die ze samen verworven hebben verdeeld worden. In geval van overlijden vindt een verdeling plaats waarbij de dochters over het algemeen de tuinen, de bomen en het huis erven en de zonen de mobiele goederen (vergelijk Dahlan 1980, Mujilian 1984).

### *4.1.7 Jagen en verzamelen*

Traditioneel waren de Kubu jagers en verzamelaars. Ze deden dit zowel voor zelfvoorziening als ten behoeve van de ruilhandel met de Maleise dorpelingen. Als gevolg van de aantasting van het bos en de veranderde verhouding tot de dorpsbevolking zijn de aard en de intensiteit van het jagen en verzamelen van zowel voedsel- als handelsprodukten gewijzigd. Bovendien doen veel Kubu nu ook aan zwerflandbouw voor de verbouw van rijst, knolgewassen en fruitbomen. Toch vormen jagen en verzamelen in vrijwel alle Kubu-gemeenschappen nog steeds een belangrijke aanvullende bron ter verkrijging van voedsel en ruilobjecten.

De bewapening van de Kubu bestaat uit een mes (*parong*) en een speer (*kujur*). Zowel de blaaspijp als de pijl en boog zijn volledig onbekend. Mes en speer verwerven de Kubu via ruilhandel met de dorpelingen. De speer zelf is een volledig onbewerkte dunne stok, bij voorkeur van manggistan-hout, vanwege de duurzaamheid en taaiheid van het materiaal. Deze speren hebben een lengte van ongeveer 2 tot 2,5 meter. Hagen vond het hierdoor een onhandig apparaat voor in het bos en vermoedde daarom dat het een relikwie was uit vervlogen tijden, overigens zonder verder aan te geven wat er anders was in die verleden tijd (1908: 84).

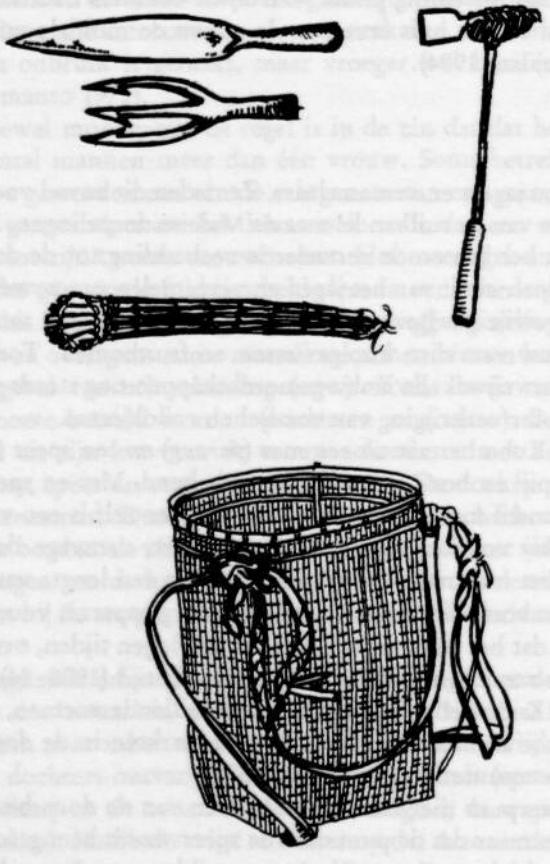
De speerpunten die de Kubu gebruiken hebben verschillende vormen, al naar gelang het gebruik waarvoor ze moeten dienen. Op de markten in de dorpen in Jambi kosten dergelijke speerpunten ongeveer Rp. 2.500.[11]

Opvallend is dat de speerpunt niet zoals bij de speren van de dorpsbevolking in het hout wordt gestoken maar dat de punt over de speer wordt heengeschoven. Met behulp van hars wordt de punt vervolgens onwrikbaar vastgemaakt. Een enkele keer heb ik gezien dat de stok aan beide kanten was voorzien van een

[11] Ten tijde van het veldwerk in 1985/1986 was Rp 1000 ongeveer gelijk aan *f* 3,25.

verschillende speerpunt. Om de duurzaamheid en taaiheid van het hout te bevorderen houden de Kubu een nieuwe speer enige tijd in het vuur waardoor de speer ook zwart geblakerd wordt.

Het gebruik van de speer geschiedt niet door het wapen langs het hoofd te trekken en het vervolgens weg te werpen. Kubu duwen met de ene hand de speer langs hun heup weg terwijl ze met hun andere hand de punt in de goede richting leiden. Hoewel ze zeer wel bekend zijn met de werptechniek beweren ze met hun methode een grote trefzekerheid te bereiken. Bovendien is het in het dichte bos altijd noodzakelijk op relatief korte afstand van het wild te komen om de vlucht van de speer in de richting van het prooidier niet onderbroken te zien worden door een boom of struik.



Speerpunten, bijl, fuik en mand van de Kubu

Bij het jagen is de hond van enorm groot belang. ledere volwassen man beschikt over minstens één of meer honden, die als voornaamste taak hebben het jachtwild

op te sporen of op te jagen en tot stilstand te dwingen, waarna de jager het dier kan doden. Deze honden, alle voorzien van een naam die een aspect van hun karakter of uiterlijk beschrijft, zijn klein maar buitengewoon fel. Vooral bij de jacht op herten, beren, zwijnen en tapirs verrichten ze nuttig werk. Trouwens: ook hun eigen voortbestaan hangt af van het succes van de jacht.

Zonder hulp van de honden maken de Kubu jacht op apen en enkele andere dieren die juist niet of moeilijk gevangen kunnen worden als er honden op luidruchtige wijze in de buurt zijn. Kubu maken ook wel vallen, strikken en netten voor verschillende dieren zowel in als op de grond als in bomen en struiken. Veel apen worden gevangen met behulp van strikken uitgezet in velden van de dorpsbevolking.

Nieuw bij de jacht is het geweer waarvan veel Kubu inmiddels gebruik maken. Zij verkrijgen deze geweren, *kecepek* genaamd, van de dorpsbevolking in ruil voor verrichte arbeid of bosprodukten. Hoewel dit lokaal geproduceerde geweer onzuiver schiet, is het toch in trek bij vele Kubu. Het behoort inmiddels tot de vaste uitrusting van vele groepen Kubu. Als een Kubu onder normale omstandigheden op pad gaat zal hij eerder zijn speer dan zijn geweer meenemen. Gebrek aan bruikbare kogels leidt er dikwijls toe dat er geen gebruik van te maken valt. Opvallend genoeg maken de Kubu in het gebied rond het Bukit Duabelas gebergte nog steeds geen gebruik van geweren hoewel deze zeker via de dorpsbevolking te krijgen zouden zijn. Zelf keuren zij het gebruik ervan af met verwijzing naar de wens vast te houden aan de traditionele levensstijl.

De jacht wordt zowel groepsgewijs als individueel bedreven. In groepjes van hooguit drie of vier mensen trekken de Kubu er bij voorkeur tegen de avond op uit om op zoek te gaan naar verse sporen van wild. Ze volgen deze sporen dan zover mogelijk. Hun voorkeur gaat ook uit naar regenachtig weer als verschillende dieren zich schuil houden en minder actief zijn. Bovendien worden de jagers door de vallende regen minder snel opgemerkt. Het gebruik van zaklampen heeft het de Kubu mogelijk gemaakt ook 's nachts te jagen en de diersporen te blijven volgen.

Trekroutes, voortplantingspatronen en gedeeltelijk ook seizoensinvloeden (m.n. het rijpen van bosvruchten) zijn factoren die de aanwezigheid van sommige soorten jachtwild en daarmee ook het jachtsucces kunnen beïnvloeden.

De belangrijkste jachtdieren zijn het gewone wilde zwijn en het baardzwijn, verschillende soorten herten (inclusief het dwerghert, de *kancil*), varanen, civetkatten, apen en landschildpadden. Incidenteel slagen ze er in een tapir of honingbeer te bemachtigen. Kleiner jachtwild dat vooral met vallen en strikken verkregen wordt, zijn vleermuizen (inclusief de vliegende honden), ratten, muizen, eekhoorns, vogels en slangen.

In de moerassen, beekjes en rivieren vissen de Kubu-vrouwen met behulp van fuiken en ander vistuig. Ook vergiftigen ze delen van een afgezette stroom wel om zo de vissen en garnalen te kunnen pakken. Hier vinden ze ook de zoetwatermosselen, appelslakken, kikkers en zoetwaterschildpadden.

De dieren waarop de Kubu jagen zijn in feite alle dieren die in het oerwoud voorkomen met uitzondering van de olifant en de tijger. Diverse oudere auteurs

geven nog wel aan dat er ook op deze dieren (en op de neushoorn) gejaagd zou zijn (olifantstanden zouden een gewild ruilobject zijn geweest), maar in latere bronnen en ook tijdens het veldwerk heb ik hiervan nergens meer een bevestiging kunnen krijgen (vergelijk Marsden 1783, Schebesta 1928, Winter 1901). De neushoorn is in Zuidelijk Sumatra volledig uitgestorven, hoewel oudere Kubu het dier nog wel gekend hebben.[12] Olifanten en tijgers daarentegen zijn nog wel in sommige streken, waar Kubu rondtrekken of wonen, aanwezig, al is de bedreiging van met name de olifant sterk toegenomen.

De jacht op de tijger is expliciet taboe onder de Kubu. Ze beweren met dit dier een speciale band van wederzijds respect en bescherming te hebben. Dit is onder meer ook gebaseerd op het geloof in de tijger als een soort godheid binnen hun religieuze voorstellingswereld. Als 'bewijs' van deze speciale band wezen de Kubu me op het gebruik om dit dier onder het uitspreken van een of meerdere *pantun* de eerste honing toe te werpen na het beklimmen van een boom voor het uithalen van de nesten.

De jachtbuit is nooit eigendom van de jager zelf, ook niet indien hij er alleen op uit getrokken is. De plicht tot delen met de overige gezinnen in het kamp en eventueel ook met andere kampen is altijd aanwezig. Alleen kleine vangsten als een schildpad, een dwerghert, een slang of een rat kunnen in kleine kring geconsumeerd worden, eventueel zelfs buiten de gezamenlijke maaltijden om. Als regel hanteert men in de praktijk dat men nooit meer vlees voor de eigen groep mag behouden dan in twee of drie dagen geconsumeerd kan worden. Alles wat meer is moet worden verdeeld. Bij het verdelen van de buit houdt men geen rekening met de samenstelling van de kampen, het aantal gezinnen of het aantal mensen. Het dier wordt eenvoudig in stukken gesneden en vervolgens gaat het in delen naar de andere kampen toe om daar verder verdeeld te worden.[13]

Behalve het koken en roosteren van het vlees zijn de Kubu ook bekend met het roken ervan. Hiervoor bouwen ze kleine stellages waarop het vlees in brokken wordt gelegd en gedurende een dag wordt gerookt. Dikwijls wordt het daarna pas verdeeld, zeker als het om een groot hert of een tapir gaat. Het vlees van deze dieren wordt ook naar verwanten gebracht die op grotere afstand wonen. Een succesvolle jacht vormt aanleiding een bezoek aan hen te brengen. Op deze manier wordt een wijd netwerk van relaties onderhouden. De Kubu bevestigen wat Headland voor de Agta beschreef: 'The best place to store food is in other people's stomachs' (Headland 1990: 2). Aan de andere kant vormt de verdeling van

---

[12] De Sumatraanse neushoorn *(rhinoceros sumatrensis)* komt op Sumatra momenteel alleen nog voor binnen het nationale park Guming Leuser, hoewel het dier ook daar ernstig bedreigd is. In Zuidelijk Sumatra was de populatie voor de Japanse bezetting al tot hooguit enkele tientallen teruggebracht, vooral door intensieve bejaging (Coomans de Ruiter 1948-1949: 153-156).

[13] De kampen binnen het stroomgebied van een kleine rivier liggen nooit op erg grote afstand van elkaar. De meeste zijn binnen een dag of twee te bereiken. De bevolkingsdichtheden van de Kubu liggen boven de 1 persoon per km$^2$ in het beste bosgebied in Centraal Jambi. Gemiddeld behoren er nooit meer dan 20 tot 40 mensen tot de sociale eenheden in dergelijke stroomgebieden. In sterker aangetaste gebieden zijn de bevolkingsdichtheden echter groter en speelt de voedsel uitwisseling met dorpelingen ook een grotere rol (zie 4.2.5).

vlees altijd een potentiële bron van conflicten en vandaar dat de Kubu er zo zorgvuldig mogelijk mee om trachten te gaan.

Het wild is eigendom van de vrouwen die het vlees ontvangen zodra de jager in het kamp terugkeert. Zij maken het klaar en verdelen het. Jachtbuit die gevangen maar niet gedood is of behoeft te worden zoals schildpadden, miereneters of vogels, houden de Kubu, zeker als er tijdelijk geen tekort is aan vlees, nog enige tijd in leven alvorens deze te consumeren. Men stopt ze in manden of bindt ze vast aan een boom. Deze mogelijkheid tot uitgestelde consumptie zou in sommige opzichten opgevat kunnen worden als een ontduiking van de plicht tot het delen van de jachtbuit. In gesprekken hierover kreeg ik echter steeds meer de indruk dat deze plicht slechts betrekking heeft op gedode dieren en dat levende dieren zelfs nog aan de dorpelingen doorverkocht kunnen worden.

De restanten van jachtbuit, zoals botten, klauwen, snavels, poten of schedels, krijgen geen speciale behandeling. Ze worden eenvoudig op de grond gegooid waarna de honden er een luidruchtige en felle strijd om mogen beginnen. Op deze wijze biedt het afval rondom de hutten een aardige indicatie van de voedselconsumptie van voorgaande weken: een mooi voorbeeld van de archeologie van het dagelijkse bestaan.

In het gebied waar nu nog traditioneel levende Kubu wonen, in Centraal Jambi, bezetten de groepen mın of meer afgrensbare gebieden maar de toegang tot deze gebieden is niet gekoppeld aan een absoluut verbod voor anderen om hier te jagen. Wel wordt verwacht dat men toestemming vraagt en een deel van de buit afdraagt indien men op het territorium van een andere groep gejaagd heeft.

Dikwijls is al betoogd dat het aandeel van vrouwen in de voedselvoorziening (het verzamelen dus) in samenlevingen als die van de Kubu onderschat wordt. De titel van 'Woman the Gatherer' (Dahlberg 1981) als reactie op de eenzijdige benadrukking van 'Man the Hunter' (Lee & De Vore 1968) is terecht geuit. Het verzamelen van zowel voedsel- als ruilprodukten blijkt bij veel jagers- en verzamelaarssamenlevingen van groot belang te zijn, al is het minder spectaculair, minder in het oog lopend en biedt het resultaat minder aanleiding tot feesten en bijzondere gebeurtenissen. Maar juist de verzekerde inbreng van de vrouwen in de dagelijkse produktie tekent hun belang, waarmee overigens niet gezegd wil zijn dat mannen nıet zouden verzamelen.

Hoewel de jacht met speren, geweren en honden een typisch mannelijke bezigheid is waarmee de vrouwen zich niet bemoeien, is het geenszins zo dat de vrouwen geen aandeel zouden leveren in de proteïnevoorziening. Het vangen en verzamelen van schildpadden, waterslakken, vissen (zowel met behulp van hengels als fuiken, gestoken in afgedamde beekjes of met het vergiftigen van een bepaald gedeelte van een stroom) zijn werkzaamheden die vooral door vrouwen worden verricht. Ook het vangen van kikkers, padden en slangen is met name vrouwenwerk.

Afgaande op hetgeen onder en rond de hutten wordt aangetroffen vormen schelpdieren (slakken en mosselen) het hoofdbestanddeel van de dagelijkse proteïnevoorziening. Wilde zwijnen en herten zijn de meest gevangen jachtdieren

maar ze worden afgewisseld met talrijke andere dieren waarvan de vangst minder frequent is.

Ook bij de Kubu zijn de mededelingen over de jacht meestal uitgebreider dan die over het verzamelen. De meeste auteurs volstaan met vermelding van het zoeken naar knollen en wilde vruchten en besteden geen aandacht aan de identiteit van de zoekers, de produktiviteit van hun inspanningen en aan het aandeel dat zij leveren in het totale voedselpakket.

Het hoofdvoedsel voor de Kubu op de dagen dat er geen vlees aanwezig is bestaat uit verschillende soorten knollen, die tot de *diascorea*-soorten behoren. Dit zijn diepwortelende planten waarvan de wortels sterk vertakt in de grond zitten. Boven de grond slingert de plant zich als een liaan omhoog langs bomen en struiken. Het uitgraven van deze wortels die allemaal maar klein van stuk zijn geschiedt met een mes waarmee eerst de grond losgewoeld wordt. Soms zijn er gaten nodig van enkele meters diep om alle knollen uit de grond te halen. Een goede plant geeft wel enkele kilo's, genoeg om met een gezin twee dagen van te eten.

De knollen worden, nadat ze met een mes van het zand en de haarwortels zijn ontdaan (deze knollen groeien bij voorkeur op droge grond), gekookt dan wel geroosterd. Voor kleine kinderen en oudere mensen worden ze ook wel fijn gestampt tot moes.



Het traditionele hoofdvoedsel van de Kubu zijn de verschillende soorten van de diepwortelende *diascorea*

Het zoeken van deze knollen is een activiteit die door zowel mannen, vrouwen als kinderen gedaan kan worden, al zijn het overwegend de vrouwen die zich met deze taak belasten. Onder de andere knollen die de Kubu eten zitten ook giftige knollen die blauwzuur bevatten dat eerst na een weekproces van enkele dagen

voldoende in het water is opgelost. Daarna kunnen de knollen zonder gevaar gekookt en geconsumeerd worden.

Omdat het vinden van deze knollen op zich geen spectaculaire bezigheid is - de meeste Kubu weten ongeveer wel waar ze deze knollen kunnen verwachten; er zijn geen seizoensinvloeden - hebben ze hiervan nooit een grote voorraad. Het zoeken, vinden en uitgraven van zo'n plant kost in verhouding tot de opbrengst een aanzienlijke hoeveelheid arbeid en is daarom ook een activiteit die bewust wordt afgewogen ten opzichte van andere. Zeker in bos dat sterk aangetast is en waar de dichtheid van de planten afneemt, komt deze verhouding nog ongunstiger te liggen. In recente literatuur over de onafhankelijke positie van jagers en verzamelaars in het tropisch regenwoud is er ook al op gewezen dat deze wilde knollen maar in uitzonderingsgevallen een voldoende voedselbron vormen en dat aanvulling (met koolhydraat-rijk voedsel) vanuit andere bronnen noodzakelijk is. Het regenwoud mag dan een enorme diversiteit aan planten en dieren herbergen, de dichtheden waarin deze voorkomen zijn gering en in sommige delen en perioden lijkt het wel een 'green desert' (Headland 1987, Dentan 1991).

Naast deze knollen beschikken de Kubu in het bos ook nog over enkele zetmeelrijke bomen die bij wijze van noodvoedsel wel gebruikt worden. In dit opzicht zijn vooral van belang enkele palmsoorten waaruit het meel op relatief eenvoudige wijze gewonnen kan worden.

Vruchtbomen die in het oerwoud aanwezig zijn, hebben wel seizoenen. Naast een langdurige periode waarin zij geen rijpe vruchten dragen, is er een korte periode van plotselinge overvloed waarin deze vruchten enige tijd het hoofdvoedsel worden. De overdaad aan voedsel kan in deze periode zo groot zijn dat dit ook het meest geschikte moment is voor het houden van bijeenkomsten en feesten. Tot de meest bekende vruchten die in het voedselpakket van de Kubu een onregelmatige rol spelen behoren, naast de durian, vooral de verschillende manggasoorten, rambutan, duku, latsat, manggis en enkele andere. Ook eten ze soms wel de vruchten van wilde bananenplanten, hoewel deze vol pitten zitten.

Om verschillende vruchten moeten de Kubu strijd leveren met apen, eekhoorns en vogels. Dit leidt ertoe dat de Kubu soms de boom in klimmen, vruchtdragende takken afkappen en de nog onrijpe vruchten bij de hutten bewaren omdat ze anders slechts weinig vruchten zelf kunnen eten of omdat de vruchten voor het grootste deel al beschadigd zijn voor ze rijp zijn voor consumptie. Slechts de durians zijn vanwege hun scherpe stekels veilig voor niet-menselijke consumenten, althans zolang ze aan de boom hangen.[14]

Wat opvalt in het voedselpakket van de Kubu is dat ze geen enkel gebruik maken van vijgen, die immers uitstekend geschikt zouden kunnen zijn voor menselijke consumptie. Ze realiseren zich dat apen en vogels zich wel met deze vruch-

[14] Alleen de orang utan is in staat met deze vruchten om te gaan. In dit deel van Sumatra is de orang utan echter allang uitgestorven door te intensieve bejaging door de oorspronkelijke jagers in dit gebied (Rijksen 1988: 27).

ten voeden maar beweren zelf hiervan in verband met de smaak geen gebruik te maken.

Honing is een zeer gezocht produkt in het bos. Bomen waar bijen-raten in bouwen horen tot de meest waardevolle bezittingen van de Kubu. De grote bomen waaraan de bijen hun raten bevestigen zijn over het algemeen de bomen met een dikke, kaarsrechte stam die zich tot in de bovenlaag van de canopie verheft. Aan de onderkant van de zijtakken van deze *sialang*-bomen, die op grote hoogte pas beginnen hangen de honingraten dicht opeen. Om de honing te kunnen verzamelen slaan de Kubu in één rechte lijn houten pennen in de stam en klimmen tegen het vallen van de avond naar boven met in de hand een rokende fakkel van hars om hiermee de bijen te verdrijven. In een kleine bak die aan een touw is bevestigd laat men vervolgens de losgemaakte honingraten naar beneden zakken. De strijd tegen de bijen is soms zo hevig dat iemand voor de raten verzameld zijn naar beneden moet om te worden afgelost door een andere jongeman. Een goede boom kan wel 15 tot 20 van zulke raten tellen. Behalve dat de Kubu de honing zelf graag consumeren vermengd met ander voedsel, is het een waardevol verkoopprodukt voor de dorpsbevolking. Ook kan de honing zonodig bewaard worden. Met de honing komen tevens de bijenlarven naar beneden die eveneens als voedsel geconsumeerd worden. De honingbomen waarvan de *gedondong*bomen wel de beste zijn, behoren net als bepaalde vruchtbomen toe aan individuele Kubu. Ervan oogsten is slechts toegestaan na toestemming van de eigenaar.

Door de vrij willekeurige verspreiding van de wilde vruchtbomen door het bos zijn de mensen wel gedwongen zich naar deze bomen te begeven en soms tijdelijk hun bivak in de nabijheid ervan op te slaan. Ook omdat de vruchten over een aantal groepen verdeeld worden dragen de mensen op die manier het nodige bij aan de verdere verspreiding van pitten en zaden van de geconsumeerde vruchten: rondom verlaten hutten treft men dikwijls een enorme hoeveelheid ontspruitende pitten en zaden aan, waarvan de meeste echter niet tot volle wasdom zullen komen. Wel is dit een voorbeeld van de wijze waarop mensen zelfs in het zogenaamde primaire oerwoud toch hun invloed kunnen hebben en onder andere bijdragen bij de verspreiding van zaden van voor de mens nuttige bomen in het bos.

Bovengenoemde produkten zijn allemaal uitsluitend of overwegend voor eigen consumptie. Niets of slechts een klein deel kan verkocht of geruild worden vanwege de geringe hoeveelheden, de geringe waarde of de overvloedige hoeveelheid tijdens bepaalde perioden waardoor de prijs laag is. Verschillende andere bosprodukten echter hebben overwegend ruilwaarde en geen directe betekenis voor de Kubu. Veruit de meest waardevolle is ongetwijfeld *jernang* ofwel drakenbloed, een donkerrode kleurstof die verkregen wordt van de hars op de schubben van vruchten van bepaalde rotansoorten (*Daemonorops Praco Spp.*). Deze stof gaat als exportprodukt voor de fabricage van hoogwaardige kleurstoffen naar Singapore via talrijke tussenhandelaren. Verschillende soorten rotan zijn vanouds al een belangrijk handelsprodukt met de buitenwereld.

Latex kan getapt worden van verschillende soorten bomen door het maken van taps toelopende insnijdingen in de zachte bast. Met name van de *jelutung*-bomen (*Alstonia Spp.*) wordt dit produkt gewonnen. Hars van enkele families van de

*Dipterocarp*-bomen (*Shorea* en *Hopea Spp.)* is vooral van belang als lijm en breeuwstof. De Kubu zelf gebruiken de damar als brandstof in hun fakkels die ze omwikkelen met boomschors.



De *jelutung*-boom levert waardevolle latex als ruilhandel

Naast deze bosprodukten die regelmatig verzameld kunnen worden zijn er nog andere produkten die de Kubu met de buitenwereld kunnen ruilen. Hieronder vallen als medicinale planten aangeduide bladeren, bloemen en knollen, naast orchideeën en dieren die enige ruilwaarde hebben zoals sommige vogelsoorten (m.n. beo's). Ook heb ik een keer een jonge honingbeer verhandeld zien worden die waarschijnlijk ergens in een dierentuin zou eindigen.

### *4.1.8 Demografische achteruitgang*

Een element dat in vrijwel alle vooroorlogse werken over de Kubu is terug te vinden betreft hun numerieke achteruitgang, zowel als gevolg van de assimilatie

in de Maleise gemeenschap alsook vanwege de fysieke bedreigingen, de slechte gezondheidssituatie en het ontbreken van culturele middelen om de ontberingen van het oerwoud te kunnen weerstaan.

In de eerste decennia van deze eeuw kwamen voornamelijk vanuit Melanesië vele alarmerende berichten over het uitsterven van inheemse bevolkingsgroepen als gevolg van contacten met het westen. Nieuwe ziekten, nieuwe gewoonten en tal van andere factoren leidden dikwijls tot een numerieke vermindering en in sommige gevallen zelfs tot het vrijwel uitsterven van een bepaalde bevolkingsgroepen (zie b.v. Pitt-Rivers 1927).

Ook in Indonesië werd er in die tijd voor dergelijke gevaren gewaarschuwd, waarbij het onder andere Tillerna was die de overheid wees op haar verantwoordelijkheid in deze. Hij refereerde in het bijzonder ook naar de Kubu, een bevolkingsgroep die in de ogen van vrijwel alle auteurs een zeer sombere toekomst tegemoet ging. Een solide demografische basis voor deze verwachtingen was er uiteraard niet. De schattingen van hun aantal waren uitermate grof, meestal op zeer korte ontmoetingen gebaseerd, terwijl alle auteurs ook nog een zekere reserve inbouwden voor een 'onbekend aantal zwervende Kubu stammen'. Nergens roept een schrijver een beeld op van een groep jagers en verzamelaars, die in harmonie met de omgeving in een evenwichtssituatie leeft. Slechts een enkeling spreekt over hen als de 'ongerepte kinderen die zich volledig thuisvoelen in het oerwoud' maar ook hieraan wordt niet gekoppeld enige mate van stabiliteit in zowel ecologisch als demografisch opzicht (zie b.v. Van Waterschoot van der Gracht 1915, Adam 1928). Gebaseerd op de opvatting dat een gezonde bevolking een groeiende was, waren de Kubu vrijwel per definitie niet gezond.

Voor een groot gedeelte was het vooral de aanblik van de Kubu die bij auteurs de suggestie van ongezondheid wekte. De tengere lichamen, het veelvuldig voorkomen van huidziekten en de, naar de opvatting van velen, ongezonde omstandigheden in het tropisch oerwoud, riep een beeld van zwakte en ontbering op. Bekend is ook dat men name pokken onder de Kubu veel slachtoffers maakte (Van Dongen 1906: 238). Andere ziekten werden vrijwel nooit genoemd. Wel vermeldden de meeste auteurs de hoge kindersterfte in relatie tot de sombere toekomstverwachtingen maar bij gebrek aan gegevens over langere perioden over een aantal groepen bieden dergelijke observaties m.i. niet voldoende houvast voor een gefundeerde conclusie op dit gebied.

Ten aanzien van het vóórkomen van besmettelijke ziekten als pokken is bekend dat dergelijke ziekten telkens opnieuw in een bevolking moeten worden ingebracht. In feite is herhaald contact met de buitenwereld noodzakelijk om opnieuw door pokken getroffen te kunnen worden. Een andere ziekte die dikwijls vóórkomt onder de Kubu is malaria.

Er is op grond van wat er over de Kubu bekend is plus wat er over vergelijkbare groepen geschreven is, echter geen enkele reden om aan te nemen dat traditionele of inheemse ziekten als zodanig de Kubu zouden bedreigen. Zo er al sprake zou zijn van demografische bedreigingen zouden die toch voornamelijk afkomstig moeten zijn van ziekten die eventueel herhaald van buitenaf worden ingevoerd (vergelijk Wirsing 1985, Hugh Jones 1977).

Naast de demografische oorzaak van de achteruitgang was er echter de assimilatietendens als gevolg waarvan steeds meer Kubu hun identiteit zouden verliezen en gedoemd zouden zijn op te gaan in de Maleise boerengemeenschap. Zowel door het oprukken van de boerensamenleving binnen het territorium van de Kubu als door de aantrekkingskracht van het dorpsleven zouden de Kubu er in een niet ver verwijderde toekomst allemaal in zijn opgegaan. Als tendens verwijst men in dit verband ook op de afkeer van vele mensen om zich nog Kubu te noemen. Men verkiest *Orang Jambi*te zijn of laat zich als Maleier registreren.



Twee Kubu-jongens

Voor zover de verschillende auteurs echter kennis hadden genomen van eikaars schattingen en voor zover de huidige schattingen juist zijn, blijkt er weinig van een echte demografische achteruitgang. Hoewel, zoals gezegd, de schattingen slechts vaag waren en een zwakke empirische basis hadden, geven ze toch geen eenduidig beeld van een uitstervende bevolking. Integendeel, de meeste schattingen uit de laatste decennia laten eerder een toename zien van de aantallen. Hierachter kunnen echter allerlei oorzaken liggen. De wijze van berekenen is zeker iets nauwkeuriger geworden. Grote stukken van het oerwoud zijn opengelegd, het hele gebied is administratief ingedeeld in kleinere eenheden en er is dus ook

steeds minder ruimte gekomen voor het 'onbekende aantal zwervende Kubu stammen'. Op grond hiervan zouden de aantallen dus nauwkeuriger moeten zijn. In praktijk echter blijkt dat degenen die als Kubu of Anak Dalam worden geclassificeerd, dat zelf soms al lang niet meer doen. Bovendien blijken aantallen een eigen leven te gaan leiden. Het getal van 7.000 Anak Dalam voor zowel de provincie Jambi als Zuid-Sumatra, een getal dat voor het eerst is opgegeven in de jaren zestig, wordt in grote lijnen nog steeds gebruikt zonder dat hier echt nauwkeurige (her)berekeningen aan ten grondslag liggen. Een ander probleem met de aantallen is bovendien dat ze soms gericht zijn op de groep Anak Dalam als geheel ongeacht het administratieve gebied waarin ze wonen (Jambi of Zuid-Sumatra). Niet m de laatste plaats lijken deze officiële cijfers ook in verband gebracht te moeten worden met de ontwikkelingsactiviteiten voor dit volk en waarvoor hoge aantallen weer een bepaald doel dienen.

In Appendix 2 zijn de verschillende schattingen en berekeningen opgenomen met hierbij de geografische aanduiding waarop het aantal betrekking heeft. Uit het weinige dat met enige zekerheid uit deze grove cijfers geconcludeerd kan worden, blijkt in ieder geval wel dat de Kubu numeriek niet tenonder zijn gegaan, ongeacht hun huidige fysieke conditie en hun sociale status. In praktijk is in Zuidelijk Sumatra nog steeds een aanzienlijke tribale bevolking van Kubu-oorsprong.

Samenvattend kan men stellen dat de demografische gegevens met betrekking tot de Kubu zeer gebrekkig zijn en maar dat in ieder geval duidelijk uit de beperkte en niet volledig betrouwbare gegevens spreekt dat de voorspelde snelle fysieke ondergang of de snelle assimilatie niet bewaarheid is. De Kubu zijn erin geslaagd zich via aanpassing aan de veranderde omstandigheden en door een grotere vitaliteit dan verwacht, staande te houden. Althans dat was de situatie tot in het recente verleden. Op de laatste ontwikkelingen zal in het tweede deel van dit hoofdstuk worden ingegaan.

## 4.2 De Kubu: processen van verandering en ontwikkeling

Bij de keuze van Jambi als gebied voor het verrichten van veldwerk hebben enkele factoren een rol gespeeld. In de eerste plaats woont hier de grootste concentratie traditioneel levende Kubu, namelijk in het centrale gedeelte van de provincie rond het Bukit Duabelas gebergte. In vergelijking met de provincie Zuid-Sumatra zijn in Jambi ook meer projecten onder de Kubu uitgevoerd en bovendien had ik in een eerdere fase al contacten gelegd met mensen en instellingen die voor het verrichten van voortgezet veldwerk van belang waren. De situatie die in dit deel van het hoofdstuk beschreven zal worden heeft dus vooral betrekking op Jambi maar tevens zal verwezen worden naar secundaire informatie over de andere provincie. Op grond hiervan heb ik geen redenen om aan te nemen dat de omstandigheden van de Kubu in die provincie wezenlijk anders zijn.

De provincie Jambi is met ruim 1,5 miljoen mensen en een oppervlakte van ruim 50.000 $km^2$ dun bevolkt. Dominant zijn de als *Orang Malayu* aangeduide mensen

die zijn voortgekomen uit een vermenging van allerlei bevolkingsgroepen waarin met name het Minangkabause element duidelijk aanwezig is. Als gevolg van de recente openlegging van het gebied via de aanleg van een wegennet dwars door het laagland bos, is de bevolkingsgroei door vooral de binnenstromende migranten erg groot. Tienduizenden Javanen zijn in Jambi geplaatst in de transmigratie-projecten terwijl *de* provincie ook veel 'landhongerigen' aantrekt zowel vanuit Java als vanuit andere delen van Sumatra. In de moerasgebieden langs de kust vestigen zich bovendien veel Buginezen en Banjarezen uit Sulawesi. Het uitgestrekte oerwoud is voor veel mensen slechts een 'leeg gebied', *tanah kosong*, waar zij zonder veel belemmeringen grond kunnen bezetten en nieuwe velden aanleggen.

De bevolkingsconcentraties zijn vanouds te vinden aan de oevers van de grote rivieren die traag door het laagland stromen in oostelijke richting. Alle dorpen lagen aan de Batang Hari, de Tembesi of hun talrijke zijrivieren. Met het uitbreiden van het wegennet, dat als een web om de Transsumatra Highway wordt gesponnen, raken nu ook de andere delen van de provincie snel bevolkt. Extensieve vormen van landbouw gebaseerd op principes van zwerflandbouw overheersen nog steeds maar vanouds speelt in dit gebied ook de bevolkingsrubber een grote rol. Hierbij wordt een gebied, nadat het enkele jaren voor droge rijst gebruikt is, op extensieve wijze gebruikt voor rubberbomen.

De zogenaamde tribale groepen maken slechts een klein gedeelte uit van de totale bevolking van de provincie Jambi. Hoewel officiële cijfers nogal eens varieren gaat men er vanuit dat er ongeveer 25.000 mensen tot deze groepen gerekend worden. Het zijn overigens niet alleen de Kubu die onder deze categorie vallen.

In de diverse provinciale beleidsnota's onderscheidt men binnen de groep van de *masyarakat terasing* in Jambi naast de Kubu of Anak Dalam ook de Talang Mamak, en Orang Mamak, die soms samen worden gevoegd en de Orang Laut, de zeenomaden.

Tabel 4.1 *Schatting van de tribale groepen in Jambi per kabupaten in 1985*

| Kabupaten | Kubu | Talang Mamak | Orang Mamak | Orang Laut |
|---|---|---|---|---|
| 1. Tanjung Jabung | 328 | 2.085 | - | 2.943 |
| 2. Batang Hari | 3.652 | 2.245 | - | - |
| 3. Bungo Tebo | 924 | 4.806 | 575 | - |
| 4. Sarko | 2.275 | 4.205 | - | - |
| Totaal | 7.179 | 13.341 | 575 | 2.943 |

Bron: Departemen Sosial Jambi 1985.

Bij de navolgende beschrijving van de processen van verandering en ontwikkeling, richt ik me echter uitsluitend op de Kubu. Allereerst wil ik ingaan op de problematiek van de algemene assimilatie, het proces dat vanaf de vroegste berichten over de Kubu de toekomst van dit volk zou beheersen en dat ook een vrij autonoom karakter lijkt te hebben, los van de planning van overheden. Hierbij wil ik ook in het kort het beleid in de koloniale tijd ten aanzien van de Kubu bespreken

zoals dat in de spaarzame mededelingen uit die tijd naar voren komt en dat vooral gericht was op assimilatie onder bepaalde voorwaarden.

Veel meer toegespitst is uiteraard het huidige Indonesische ontwikkelingsbeleid. Uitgangspunten van dit beleid en de uitvoering ervan zullen worden gekoppeld aan hetgeen in het veld werd aangetroffen.

Een ander element in de leefwereld van de Kubu is het gecombineerde bekerings- en ontwikkelingswerk zoals dat door verschillende religieuze organisaties wordt uitgevoerd. Het resultaat van dit werk, dat overigens ook al in de koloniale tijd is gestart, is meestal het scheppen van christelijke enclaves in een overwegend islamitische omgeving.

Gedeeltelijk als reactie op deze veranderingskrachten hebben sommige groepen Kubu zelf een afwijkende weg gekozen voor hun toekomst, namelijk die van een toegenomen interactie met de dorpsbevolking maar zonder een volledige assimilatie. Niet voorzien, gepland of gewenst door overheidsinstanties blijkt de ontwikkeling van een soort symbiose met deze dorpelingen het antwoord te zijn van vele Kubu op de toegenomen druk van buitenaf.

Tenslotte is er nog een geheel nieuw element in het beleid van de overheid dat pas recent is opgekomen als gevolg van de berichten over de slechte situatie waarin veel Kubu zijn terecht gekomen en dat is bescherming van het bosgebied waarin de Kubu leven. Dit initiatief dat in 1985 gestart is en maar traag verliep zou door recente ontwikkelingen een nieuwe impuls moeten krijgen. Eind 1990 verschenen er plotseling ernstige berichten in de Indonesische pers over grote aantallen sterfgevallen onder de Kubu. Onder de kop 'Dood in het bos' beschreef het gezaghebbende tijdschrift *Tempo* de snelle demografische achteruitgang onder dit volk. Hoewel er veel verwarring was over de feitelijke doodsoorzaak en over de exacte aantallen sterfgevallen, maakten de berichten duidelijk dat de slechte situatie van de Kubu in direct verband moest worden gebracht met de aantasting van het oerwoud in het gebied. Van het oorspronkelijke oerwoud in het gebied van 1,2 miljoen hectare (provincies Jambi en Zuid-Sumatra), was ruim 600.000 ha al gekapt, 40.000 ha bezet door transmigranten, 120.000 ha was beplant met rubberplantages terwijl ook de lokale boeren nog een stuk hadden ingenomen voor de verbouw van rijst. Mogelijkheden voor voedselverzameling en jacht waren hierdoor snel afgenomen terwijl de zgn. kleine bosprodukten ook vrijwel uitgeput waren. Gebieden om naar te vluchten waren niet meer aanwezig terwijl de speciaal voor de Kubu gebouwde *resettlement*-dorpen vrijwel geheel ontvolkt waren geraakt (Tempo 1990, 1992 en Suara Pembaruan 1990).

In de nu volgende paragrafen wil ik nader ingaan op de verschillende veranderingsprocessen waarbij zowel verwezen zal worden naar veldwerkervaringen als naar secundaire bronnen en publicaties van de diverse overheden.

### *4.2.1 Assimilatie: de onvermijdelijke toekomst?*

Al vanaf de eerste berichten beheerst het probleem van de assimilatie de discussie rond de toekomst van de Kubu naast het gevaar van de fysieke ondergang. Of, in

de woorden van Van Royen: 'Waar de sterkere Palembanger den Koeboe terugdringt sterft deze uit òf wordt vermaleist' (Van Royen 1927: 120).

Opgaan in de Maleise gemeenschap zou het enige alternatief zijn voor de Kubu bevolking in hun confrontatie met de buitenwereld. Het vrije en zelfstandige bestaan in de uitgestrekte oerwouden zagen de meeste auteurs nog slechts als van tijdelijk aard vooral door het steeds verder verdwijnen van hun natuurlijke leefwereld. Op den duur zouden alle Kubu aan dit aanpassingsproces ten prooi moeten vallen. De 'wilde Kubu' zou verdwijnen en ook de 'tamme Kubu' zou naamloos en onherkenbaar in de Maleise gemeenschap opgaan. Bestuurders in de koloniale tijd boden geen alternatief voor dit vrijwel autonome proces dat zich voltrok tussen groepen die in een ongelijke positie tegenover elkaar stonden. De meeste bestuurders bepaalden hun houding ten opzichte van dit proces door het in meerdere of mindere mate te stimuleren. Overwegingen om een ander beleid te formuleren werden slechts aarzelend naar voren gebracht en hebben nooit voldoende steun gekregen om een werkelijk alternatief voor dit assimilatieproces te kunnen zijn. De argumenten om een dergelijk beleid te steunen waren bovendien meestal slechts van strikt wetenschappelijke aard (al dan niet vermengd met een dosis romantiek) waarvoor in de koloniale bestuurskringen niet voldoende steun te vinden was. De basis voor het assimilatie-proces is altijd geweest de culturele ongelijkheid tussen de Maleise boeren enerzijds *en* de Kubu anderzijds.

De Maleise boeren stellen zich superieur op ten opzichte van de Kubu en slechts op hun voorwaarden komt er toenadering tot stand. Het beeld dat de boeren van de Kubu hebben is er één van bijzonder lage status. Voor hen zijn de Kubu een wild of verwilderd soort mensen, die allerlei onreine produkten eten (varkens, slangen, reptielen, ratten), zich niet of nauwelijks wassen, geen landbouw bedrijven, niet in huizen willen wonen en vrijwel gelijk de dieren in het bos leven. Hoewel er geen authentieke bronnen zijn waaruit dit Maleise beeld duidelijk naar voren komt, zijn er zowel in de oudere literatuur alsook in de hedendaagse opvattingen onder de Maleise boeren nog voldoende bevestigingen van te krijgen: de minachting voor de Kubu en hun levenswijze blijkt diepgeworteld en tal van vertelsels en verzinsels ondersteunen dat beeld. Slechts indien de Kubu bereid zijn zich volledig aan te passen aan de Maleise leefwereld, valt er voor hen een plaats te verwerven in die dorpsgemeenschap. De overgang naar de islam is het belangrijkste element uit dit proces. *Masuk Islam* staat vrijwel gelijk aan *masuk Malayu*. 'Kubu' blijft een krachtig scheldwoord voor hen die zich in onvoldoende mate hebben of kunnen aanpassen. Dit gevoel voor minachting heeft ongetwijfeld ook de basis gevormd om de Kubu gedurende een lange periode in de geschiedenis te molesteren, als slaaf of slavin mee te voeren of te trachten hen economisch uit te buiten. Dit is althans het beeld zoals het uit de oudere literatuur naar voren komt.

Voor de Maleise bevolking was het feitelijk onbegrijpelijk dat de Kubu hun onafhankelijke bestaan niet onmiddellijk opgaven voor een beter leven in de dorpen. De koloniale auteurs hadden een beeld over de Kubu met een mengeling van gevoelens en waarde-oordelen. In de eerste plaats wilden zij, toen eenmaal een periode van onverschilligheid en onwetendheid ten aanzien van het lot van de Kubu voorbij was, het bestaan van hen ten opzichte van de Maleise bevolking

verbeteren en een einde maken aan de slavernij, de vrouwenroof en de uitbuiting. Op verschillende plaatsen namen de bestuurders maatregelen hiertegen, en zij trachtten herhaling in de toekomst te voorkomen. Eindelijk werden, in de woorden van Van Dongen, de bestuurders meer dan 'slechts levende vlaggestokken van de Nederlandsch-Indische regering' (Van Dongen 1910).

Maar naast deze noodzaak tot bescherming had het bestuur geen eenduidig beeld voor ogen van hoe te handelen om het toekomstbeeld van de Kubu om te vormen. Verschillende onderzoekers, waarvan sommigen in dienst waren van de koloniale overheid, meenden dat er geen andere toekomst denkbaar of zelfs wenselijk was, dan een volledige assimilatie in de Maleise gemeenschap. Voortbestaan op de traditionele wijze werd niet mogelijk geacht en werd ook als onmenselijk beschouwd. Andere onderzoekers drongen in de eerste plaats aan op onderzoek en zouden liever een ander toekomstperspectief voor de Kubu zien. Maar gekoppeld aan de onafwendbaarheid van assimilatie dan toch eerst onderzoek:

> 'Nicht aber um diesen glücklichen friedfertigen und gutmütigen Waldbewohnern die "Kultur" zu bringen, die sie gewiss nur unglücklich machen würde. Bald genug wird ja die Zeit kommen dass dieses kleine Volk ausgestorben sein wird, das einzige Volk der Erde, das in wahrem Frieden lebt, das weder Lug noch Betrug weder Hass noch Feindschaft kennt' (Adam 1928: 299).

Of in de woorden van Kol:

> 'Onderzoekers op het gebied van godsdienst en psychologen moesten, met steun der Nederlandsche Regering, aan deze vraagstukken van zoo groot en algemeen belang een krachtig onderzoek, een diepgaande studie wijden, vóór het te laat is, en de oorspronkelijke Koeboes hun voet zullen hebben gezet op de onderste sport van de ladder der beschaving. Dit natuurvolk is een der weinig overgebleven "Schlocken" uit het groote ontwikkelingsproces der menschheid, uit den vuurgloed der beschaving, die steeds verder om zich heen grijpt' (Kol 1912: 873).

Vele bestuurders en onderzoekers meenden bovendien dat de Kubu uiteindelijk deze assimilatie wel als wenselijk zagen. Zij leidden dit onder meer af uit de gretigheid waarmee Kubu produkten uit de buitenwereld accepteerden. Auteurs verbonden hieraan mijns inziens ten onrechte de bereidheid van Kubu tot assimilatie. Dit verschijnsel valt echter veeleer te verklaren uit de praktisch-rationeel ingestelde houding van opportunistische jagers en verzamelaars die produkten uit de buitenwereld niet schuwen indien deze voor eigen behoefte van nut kunnen zijn.

Vele bestuurders hebben ook daadwerkelijk getracht dit assimilatieproces te bevorderen door Kubu te bewegen zich in dorpen te vestigen en daar over te gaan tot sedentaire landbouw. Al in 1910 meldde van Dongen dat alle Kubu in dorpen verenigd waren, onder lokale hoofden waren geplaatst en dat ze in de zielenregisters waren ingeschreven. Ze betaalden belasting (de helft van het bedrag dat de Maleise bevolking per hoofd moest opbrengen) en verrichtten hun aandeel in de

'heerendiensten'. Bevolkingspatrouilles hielden de mensen in de bossen aan ('ze vingen de Kubu') waarna ze in dorpen werden gehuisvest. Daar moesten ze onder toezicht huizen bouwen en velden aanleggen. Pas na enige maanden was het hen weer toegestaan buiten deze nederzettingen te treden (Valette 1888: 364, Van Dongen 1910: 194-195). De rijstbouw bleek echter een mislukking: de Kubu waren niet bereid uit vrije wil de velden te bewerken. Soms ontvluchtten ze het geregelde dorpsbestaan weer en hernamen ze hun oude levensstijl (Van Dongen 1912: 86, Van Waterschoot van der Gracht 1915: 221). Andere groepen zijn nooit betrokken geraakt bij dergelijke nederzettingen zoals blijkt uit de latere berichten over de 'wilde, nomadische Kubu'.

Waarschijnlijk op grond van dergelijke ervaringen, meende Keereweer, die één van de laatste koloniale bestuurders was in het gebied van de Kubu, dat de overheid zich maar afzijdig moest opstellen ten aanzien van hen. Naar aanleiding van een incident meldde hij dat het hier ging om:

> '... beklagenswaardige desperado's die hun vrijheid en luiheid niet willen opgeven; het is waarschijnlijk een steeds kleiner wordende groep, aan de eene kant bedreigd door de door hen zo gevreesde assimilatie met de Maleise bevolking en aan de andere kant door het dagelijks voedselgebrek. Kan of moet hier hulp verleend worden van Bestuurszijde? Ik geloof van niet: de honger zal op den duur hen ertoe drijven hun vrijheid (die overigens zeer betrekkelijk is) op te geven'. Hij meent: '... dat assimileering, onder zekere voorwaarden, slechts toejuiching verdient; de natuurstaat der Koeboes is niet zoo heel erg ideaal' (Keereweer 1940: 394-395).

Vrijwel geen enkele onderzoeker heeft getracht enigszins systematisch aan te geven hoe dit proces van assimilatie precies verloopt. De meeste beschrijven het slechts in algemene termen als een automatische overgang van de Kubu naar de Maleise gemeenschap. Deze overgang zou in de verwachtingen van vrijwel iedere schrijver zeer spoedig zijn voltooid.

In het licht van al deze vooroorlogse verwachtingen is het eigenlijk verrassend te zien dat dit proces zich tot op heden nog steeds niet volledig heeft voltrokken. En dit terwijl de schaal waarop de buitenwereld druk is gaan uitoefenen op de Kubu stellig veel groter is geweest dan vermoed had kunnen worden ten tijde van de voorspellingen. De Kubu blijken hun identiteit minder snel en vooral minder vrijwillig op te geven dan deze auteurs vermoedden. Geen van hen heeft ooit echt getracht van de andere kant van de frontierlijn, met de ogen der Kubu zelf naar deze dreigingen te kijken.

Ik meen dat het goed is een onderscheid te maken tussen het verschijnsel van assimilatie van Kubu-groepen en assimilatie van individuele leden van dit volk. Lang niet altijd gaat het immers om een groot aantal mensen die in de Maleise dorpsgemeenschap wordt opgenomen.

Uit de beschrijvingen van Hagen en Van Dongen ontstaat de indruk dat de Kubu wel diverse attributen en cultuurtrekken van de Maleise boeren kunnen overnemen maar niet echt integreren in de dorpsgemeenschappen. Deze Kubu

verenigen zich in dorpen op enige afstand van de Maleise dorpen en zetten daar een leven voort waarin naast overgenomen elementen, vooral aanpassingen op het gebied van huisvesting en landbouw, nog talrijke Kubu-kenmerken aanwezig blijven. De door Hagen bezochte Kubu-nederzettingen verschillen nog aanzienlijk van de Maleise dorpen. Het is met name door de degeneratie van het milieu dat de Kubu wel gedwongen worden tot verandering van levensstijl maar dit impliceert niet automatisch een volledige assimilatie via aansluiting bij een Maleis dorp. Zeker als het om groepen Kubu gaat, blijken vele de voorkeur te geven aan een gedeeltelijke aanpassing aan de omstandigheden in de richting van de Maleise dorpscultuur maar indien mogelijk toch nog steeds met behoud van een, van de Maleise cultuur afwijkende levensstijl. De talrijke berichten over verlaten Kubu nederzettingen in de literatuur geven m.i. ook de tijdelijkheid van dergelijke aanpassingen aan: zodra er ontwikkelingen binnen de groep zijn (*melangun*) of mogelijkheden om elders een meer vertrouwde of bevredigende levensstijl aan te kunnen nemen, verlaat men de nog maar beperkt ontwikkelde dorpen. Ook deze half-geassimileerde Kubu behouden hun afkeer tegen de georganiseerde dorpssamenleving. In gesprekken hierover benadrukken ze de grote fysieke inspanning die de boeren moeten leveren om in leven te kunnen blijven, de hitte, de beperkte vrijheid in de dorpen en de beperkingen ten aanzien van het voedsel die opgelegd worden door de islam.

Tabel 4.2 *Assimilatie onder de Kubu: MasukMalayu*

| | Individuele leden | Groepsgewijs |
|---|---|---|
| Fasering | Abrupt | Geleidelijk |
| Resultaat | Volledige assimilatie/ breuk met Kubu-cultuur | Beperkte integratie/ vermengd met Kubu-elementen |
| Identiteit | Overwegend jonge mannen of kinderen (adoptie) | Hele groepen |
| Godsdienst | Overgang naar Islam | Hooguit nominale overgang |

Geheel anders gesteld is het met de assimilatie van individuele leden van de Kubu die uit het groepsverband stappen en overgaan naar de Maleise gemeenschap om welke reden dan ook. Het kan hier bijvoorbeeld gaan om kinderen die wees zijn geworden of jongens die langs een bepaalde weg aansluiting hebben gekregen bij de dorpelingen en uiteindelijk voor een dergelijk bestaan kiezen. Zo zijn er onder de Kubu jonge mannen te vinden die na enige tijd bij de houtkap gewerkt te hebben niet meer wensen terug te keren naar hun traditionele leven. Soms ook worden zieke of zwakke kinderen of wezen door Maleise gezinnen opgenomen, al dan niet via tussenkomst van een *jenang*. Dergelijke individuen zijn dan verloren voor de Kubu-gemeenschap. Ze integreren volledig en keren niet meer terug naar hun groepsgenoten. In veel dorpen die langs het gebied liggen waarbinnen zich Kubu ophouden, wonen wel enkele van zulke mensen. Het betreft echter altijd individuele gevallen meestal van mensen die op jonge leeftijd in de Maleise gemeenschap zijn opgenomen. Bij hen verdwijnt ieder spoor van hun herkomst.

Zowel het proces van assimilatie als het uiteindelijke resultaat verschilt echter aanzienlijk in beide gevallen (zie tabel 4.2).

Het feit dat het meer jongens dan meisjes zijn die via deze weg van individuele assimilatie overgaan naar de Maleise gemeenschap laat zich vooral verklaren door de grotere vrijheid waarmee jongens contacten kunnen aangaan met dorpelingen. Ze hebben soms al voor dorpelingen gewerkt en vanuit zo'n relatie kan zich een hechtere relatie ontwikkelen. Zij voelen zich aangetrokken tot het dorpsleven en de kansen die ze daarin denken te hebben. Op geen enkele manier willen deze mensen nog aan hun achtergrond herinnerd worden. Ze hebben zich na verloop van een aantal jaren het beeld van de Maleise bevolking over Kubu volledig eigen gemaakt, en pogingen om met enkele van hen van gedachten te wisselen over dit assimilatie-proces leverden slechts weinig resultaat op.

Ik heb, zowel op grond van het nogmaals kritisch doorlezen van de oudere literatuur alsook op grond van mijn eigen ervaringen in Jambi, sterk de indruk dat het volledige assimilatie-proces als groepsverschijnsel altijd is overdreven in betekenis. Het is zeker juist dat grote aantallen Kubu in sterke mate elementen hebben overgenomen uit de Maleise dorpssamenleving maar het idee dat ze ook in grote mate volledig in die wereld zouden zijn opgenomen lijkt mij onjuist. In de eerste plaats blijken de Kubu vastberadener te zijn in het handhaven van de traditionele cultuur en bovendien creatiever in het zoeken van tussenoplossingen tussen enerzijds het niet meer volledig traditioneel kunnen blijven en anderzijds het niet 'vermaleist' willen worden. Met de oprichting van kleine (tijdelijke) nederzettingen op enige afstand van de Maleise dorpen en het zoeken naar een levensstijl waarin zowel Maleise elementen, qua huisvesting, landbouw en cash crop-activiteiten, als Kubu-elementen - *melangun*, groepsendogamie, het belang van de jacht - worden verenigd, zoeken zij een uitweg. Voor zover assimilatie als groepsverschijnsel werkelijk volledig heeft plaatsgevonden, is dit geschied in dorpen die oorspronkelijk wel door Kubu als afzonderlijke nederzetting zijn opgezet maar door verdergaande aantasting van het leefmilieu en door het verder oprukken van de Maleise boerensamenleving, in toenemende mate ontdaan zijn van de Kubu-elementen.

Een voorbeeld van een dorp dat deze assimilatie-weg heeft afgelegd is Sinkawang aan een zijtak van de Bulian rivier. Het dorp ligt in een gebied dat reeds in het begin van deze eeuw grote veranderingen onderging door de aanleg van wegen ten behoeve van de oliewinning. Aanvankelijk trokken groepen Kubu nog langs de velden van de *Orang Dusun*, hierbij steeds nog profiterend van een bosrijk achterland. Met het verdwijnen van het oerwoud nam de noodzaak de landbouw te intensiveren toe, enerzijds ten behoeve van de Kubu zelf maar anderzijds ook ter verkrijging van een zeker ruilmiddel om die produkten te kunnen krijgen die vroeger met bosprodukten geruild konden worden. Naar Maleis voorbeeld werd dit voor vrijwel alle Kubu hier rubber. Ook gingen ze er wel toe over in loondienst rubber te tappen in de tuinen van de dorpelingen die hun velden steeds verder uitbreidden. In deze toenemende handel zag ongeveer 30 jaar geleden een Batak meer mogelijkheden. Hij vestig-

de zich als *tokeh* temidden van de Kubu: hij kocht hun rubber op of ruilde dit voor zaken als tabak, kleding en ijzerwaren. De verstrengeling is inmiddels zo sterk geworden dat hij een groot gedeelte van de velden in eigendom heeft, verworven via niet afbetaalde schulden. Op deze velden werken nu de Kubu, soms in loondienst. Andere mogelijkheden ter verkrijging van een geldinkomen zijn hier niet aanwezig. Het grote complex van Pertamina, de Indonesische oliemaatschappij, dat op geringe afstand ligt vormt een werkelijke enclave zowel wat betreft het personeel dat er werkt en de goederen die er omgaan, als landschappelijk. Het oerwoud, zwaar gehavend door te intensieve zwerflandbouw, wordt plotseling onderbroken door een landschap vol technische installaties, woning-complexen en een golfbaan. De Kubu, die zich hier liever Anak Jambi noemen om de relatie met het vroegere leven in het bos nog minder duidelijk aan te geven, hebben part noch deel in deze vreemde wereld.

Door administratieve herindelingen is het dorp inmiddels opgenomen in een groter verband. Het dorpshoofd moest in verband met voorwaarden van opleiding en bestuurservaring van buiten komen. Het werd een voormalige werknemer vanuit het Pertamina complex. Hoewel het dorp in veel opzichten dus al sterk geassimileerd is, al gedurende decennia aan rubberteelt doet en voor 100% islamitisch is, staat het in de buurt nog steeds bekend als een Kubu dorp. Uiterlijk lijkt het volledig geassimileerd. De betrokken Kubu voelen dit ook zelf zo aan maar de buitenwereld stigmatiseert hen sterk.

Het lijkt op grond van dergelijke ervaringen dan ook gerechtvaardigd zeer voorzichtig te zijn met te snelle conclusies over het zich snel voltrekkende proces van assimilatie: tussen het afleggen van enkele uiterlijke kenmerken en het werkelijk volledig deel uitmaken van de Maleise boerensamenleving, ligt een aanzienlijk grotere afstand dan menig auteur heeft doen vermoeden.

Zoals gesteld is het proces van assimilatie waarbij Maleise elementen worden opgenomen binnen de Kubu samenleving, niet of nauwelijks beheersbaar voor de overheid. Het is een vrijwel autonoom proces tussen twee groepen die zich ongelijk tegenover elkaar (moeten) opstellen: de Maleise boeren, zich cultureel superieur voelend en ook numeriek, economisch en politiek dominant tegenover de Kubu, gering in aantal, onderling sterk verdeeld en slechts in het oerwoud op hun gemak. Gezien de algemene en diepgewortelde houding van de bevolking van Jambi lijken de processen die leiden tot discriminatie nauwelijks te sturen.

Met de druk van buiten als de belangrijkste factor in dit assimilatieproces, lijken er voor de Kubu ook weinig andere mogelijkheden aanwezig dan zich maar te schikken waar wat onvermijdelijk lijkt. Het uiteindelijke resultaat ervan, ook al is de duur van dit proces aanzienlijk groter dan men vroeger vermoedde, sluit nauw aan bij de expliciet geformuleerde ontwikkelingsdoelstellingen, namelijk integratie in de Indonesische samenleving op zo kort mogelijke termijn. Men kan dit assimilatieproces in zekere zin beschouwen als de niet-geplande variant ervan. Of, omgekeerd, de processen die hierna besproken zullen worden zien als verbijzonderingen - qua methoden en middelen van uitvoering - van dit algemene assimilatieproces.

Het gaat in feite om het proces van 'Indonesianisatie': de verspreiding van *all-Indonesia* levenspatronen en -aspecten en waarbij in toenemende mate de economische rijkdom in plaats van de etnische herkomst de uiterlijke verschijningsvorm van zo'n element (kleding, huisvesting, voedsel en consumptiepatronen) bepaalt.

In vergelijking met de processen die in de volgende twee paragrafen aan de orde worden gesteld, is duidelijk dat zich met dit algemene proces van assimilatie niemand beroepshalve bezig houdt. Er worden ook van overheidswege geen extra middelen voor ter beschikking gesteld en het proces verloopt dus grotendeels ongepland en ook buiten het gezichtveld van de meeste overheidsinstellingen. Eventuele uitwassen die in deze ongelijke confrontatie voorkomen blijven dan ook onopgemerkt. De frontierlijn kenmerkt zich immers nooit en nergens door een grote mate van rechtszekerheid en rechtsgelijkheid. Het is een autonoom proces dat zowel in de geest van de Maleise bevolking als bij de Kubu zelf, gegeven de heersende druk en verhoudingen, slechts voort kan gaan in de richting waarin het zich al gedurende decennia voort beweegt.

### 4.2.2 *Het overheidsbeleid: resettlement-dorpen*

Vrijwel direct na de Indonesische onafhankelijkheid bleek dat de Kubu één van de meest armzalige groepen in de nieuwe natie was. Ze hadden als eerste extra aandacht en hulp nodig van de verschillende overheden. Toen al werd er een onderscheid gemaakt tussen drie categorieën Kubu: de zgn. 'wilde' nomaden, die slechts zeer beperkte contacten met de buitenwereld onderhielden, de half-nomaden, die een zwervend bestaan afwisselden met eenvoudige landbouw, en tenslotte de groep die zich reeds blijvend gevestigd had (de 'tamme' Kubu) maar zich in veel opzichten nog negatief onderscheidde van de dorpsbevolking (Departemen Sosial 1983b: 3-5). Hoewel er in die fase nog geen sprake was van een uitgebreid ontwikkelingsprogramma werden er wel enkele pogingen ondernomen het lot van deze groepen te verbeteren. In een publicatie van het Ministerie van Voorlichting wordt gesteld dat de Kubu door toedoen van de koloniale overheid verder zijn vervreemd van andere Indonesiërs 'alsof een het aparte etnische groep was'. Bovendien zouden de Kubu alleen al vanwege hun steun in de strijd tegen Nederland hulp verdienen. Daarom ging de regering er toe over de Kubu opnieuw te beschaven (*mempersopankankembali*) en hen terug te leiden naar de (drukke) maatschappij, als de plaats waaruit ze zijn voortgekomen. De activiteiten die werden ontplooid bestonden uit het beschikbaar stellen van huizen, huisraad, landbouwwerktuigen en voedsel, en landbouwonderricht voor de verbouw van rijst. Tegelijk echter werd ook de 'luie aard' van de Kubu duidelijk toen deze na voedseldistributies weinig arbeidslust vertoonden (Kementerian Penerangan 1954: 784-787).

De eerste activiteiten in Jambi werden ondernomen in de beginjaren '50, toen er enkele dorpen werden gebouwd in een poging een aantal Kubu tot een sedentair leven te bewegen. De twee dorpen waarmee dit ontwikkelingsproces een aanvang zou nemen, Nagasari (*kecamatan* Jambi Luar Kota) en Bungo Antoi

(*kecamatan* Pauh) verloren echter weer snel hun nieuwe bewoners. Andere mensen namen de plaats in van de Kubu die terugkeerden naar het oerwoud.

Ruim tien jaar later herhaalde de overheid dit model voor ontwikkeling van de Kubu: in nieuwe dorpen, op geringe afstand van de gevestigde bevolking, zouden de Kubu aan een nieuwe fase in hun bestaan moeten beginnen. De politieke onrust in het gebied na 1965 leidde er echter toe dat deze plannen niet voldoende aandacht kregen. Een behoorlijke uitvoering kwam dan ook niet tot stand (Departemen Sosial 1985). Tot die tijd was men overigens voortdurend bezig geweest om, met betrekkelijk minimale middelen en zonder uitgewerkte plannen, op verspreide punten te werken aan de ontwikkeling van deze Kubu. Successen werden dan ook niet behaald.

In het begin van de jaren '70, als men vanuit Jakarta het programma ter ontwikkeling van de tribale groepen op grotere schaal en met meer middelen wenst aan te pakken, zijn het opnieuw de Kubu die snel de aandacht krijgen. Voordat men met activiteiten gaat beginnen, worden er door verschillende teams onderzoeken gedaan in diverse gebieden. Uitgangspunt van deze studies is echter bij voorbaat al de sendentarisatie en de omschakeling van een zwervend bestaan naar een leven als landbouwer, nauw verbonden met een dorpsgemeenschap. Identificatie van een geschikte lokatie voor zo'n nieuw te bouwen dorp maakt deel uit van alle studie-opdrachten (Departemen Sosial 1973b, 1975, 1976a).

In de analyse van het gevonden veldwerkmateriaal staat het onderkennen van de factoren die positief dan wel negatief zouden werken op de mogelijkheden tot verandering en ontwikkeling, voorop. De samenhang tussen deze factoren blijft meestal onbesproken. Eveneens zoekt men in deze rapporten vergeefs wat de lokale bevolking zelf voor ogen staat met haar toekomst. De 'ontwikkeling' en 'vooruitgang' worden als intrinsiek goed beschouwd en het is vooral een kwestie van 'social engineering' hoe het doel - integratie van de Kubu in de Indonesische samenleving - bereikt moet worden. Vanuit het oogpunt van de antropologie bevatten deze rapporten soms waardevolle etnografische gegevens, al is er nergens gebruik gemaakt van de oudere literatuur over de Kubu.[15] Ze vormen in feite weer de eerste bronnen over de Kubu sinds de jaren '30.

In de analyse van de huidige situatie is het voortdurend de *melangun*-traditie die als één van de grootste problemen wordt gezien voor alle toekomstige ontwikkelingsactiviteiten. Het is ook dé verklaringsfactor die wordt aangevoerd voor het mislukken of het geheel of gedeeltelijk leegstromen van de eerdere projecten en waarvoor maar geen bevredigende oplossing gevonden kan worden.

De hoop op acceptatie van nieuwe cultuurelementen, een factor van wezenlijk belang voor alle ontwikkelingsplanning, is gebaseerd op de snelle acceptatie door de Kubu van medicijnen en voedsel van buiten. Een grote mate van onderlinge solidariteit is enerzijds een positieve factor maar leidt ook tot een afkeer van de

---

[15] Het taalprobleem - de literatuur is vrijwel uitsluitend in het Nederlands en Duits - en de toegankelijkheid van deze literatuur - de meeste artikelen staan in oude wetenschappelijke tijdschriften - liggen hieraan waarschijnlijk ten grondslag.

buitenwereld en tot handhaving van het isolement dat juist doorbroken zou moeten worden. Zodra dit isolement namelijk doorbroken is en de mensen zich gemakkelijker onder de dorpelingen zullen begeven, zal ook het proces van culturele diffusie hen snel vertrouwd maken met de verworvenheden van de omringende dorpscultuur.

Als belemmerende factoren vermeldden deze rapporten naast de *melangun*-traditie, de duidelijke afwijzing van permanente landbouw en veeteelt en de gewoonte om te verhuizen zodra ergens de voedselbronnen uitgeput raken. Bovendien hechtten de Kubu weinig waarde aan gezond eten en aan hygiëne, hetgeen zich bijvoorbeeld uit in hun afkeer van wassen en water.

Ook de rol van de *jenang* wordt in dit verband gezien als een negatieve factor. Hij zou immers parasiteren op de Kubu gemeenschap en gebaat zijn bij het voortduren van het isolement waardoor hij kan profiteren van zijn monopolie positie om produkten op te kopen en produkten uit de buitenwereld aan hen te verkopen.

De mentale houding van de Kubu vormt een belemmering voor het proces van ontwikkeling: als *orang hutan*, mensen van het oerwoud, stellen zij zich ten opzichte van de natuur op in een ondergeschikte positie. Het ontbreekt hen verder aan een oriëntatie op de toekomst: men leeft slechts van de ene dag in de andere en treft geen voorzieningen voor de toekomst. Dit leidt er bij de meeste opstellers van dergelijke rapporten toe dat ze de Kubu een grote mate van luiheid toeschrijven (*tebalnya sikap pemalas*). Door dergelijke factoren is het proces van hun ontwikkeling een moeizaam proces dat slechts met veel inspanning tot resultaat kan leiden.

Na enkele uitgebreide studies in het begin en het midden van de jaren '70 (Departemen Sosial 1973b, 1975, 1976a) worden de voorbereiding en de uitvoering van de projecten in de periode erna steeds meer een routinekwestie. De hoofdlijnen en de problemen van de Kubu cultuur zijn bekend en het beleid dat is uitgezet voor hun ontwikkeling ondergaat nauwelijks verandering.

In de loop der jaren worden op grond van dergelijke studies 21 projecten in de provincie Jambi opgezet volgens het patroon zoals besproken in hoofdstuk 3. Meestal in de nabijheid van een dorp of een grote weg verrijst een dorp dat in omvang kan variëren van 50 tot 100 huizen. Ieder huis heeft een grondoppervlakte van rond de 30 $m^2$ en staat op een perceel erf dat tezamen met toegewezen ontgonnen stuk bos ongeveer 2 ha omvat. Gedurende ongeveer een jaar krijgen de bewoners van de huizen - dat zijn altijd slechts voor een deel Kubu - voedsel, kleding en huishoudelijke spullen maar ook zaaigoed en enkele landbouwwerktuigen. Het is de bedoeling dat zij in deze dorpen leren in snel toenemende mate in hun eigen behoeften te voorzien met behulp van de nieuwe technieken en hulpmiddelen. Bovendien moet zich in deze dorpen een gemeenschapszin ontwikkelen en moet zich een levendige dorpssamenleving ontwikkelen die volledig breekt met het verleden.

Op deze manier zouden 5.794 mensen betrokken zijn geraakt bij de PKMT-programma maar het is moeilijk een algemeen beeld te geven de resultaten die door deze projecten zijn bereikt. In verschillende rapporten is geen sprake van een

inhoudelijke evaluatie: het gaat meestal slechts om de fysieke elementen van de ontwikkelingsplanning (aantallen huizen, gemeenschapsgebouwen, aantal hectaren ontgonnen land, e.d.). Een aspect dat uit deze rapporten wel naar voren komt is dat de meeste projecten na enige tijd kampen met het probleem van de leegloop. Het blijkt uitermate moeilijk de mensen voor langere tijd aan de dorpen te binden. Net als bij de eerste projecten uit de jaren '50 is het de *melangun*-traditie die verantwoordelijk gesteld wordt voor het vertrek van de Kubu uit de dorpen. Hun huizen worden overgenomen door mensen uit nabijgelegen dorpen, door mensen die uit de transmigratie-projecten zijn weggetrokken of door spontane migranten van elders.

Andere argumenten die aangevoerd worden om de beperkte resultaten van de geplande activiteiten mede te verklaren zijn vooral de vermeende karaktereigenschappen van de Kubu. Door hun luiheid zouden ze niet willen wennen aan de regelmatige arbeid op de velden en ook niet aan het schoonhouden van de erven en de huizen. De Kubu voelen zich bedreigd door de dorpelingen die voor een gedeelte ook in hun projectdorpen zijn komen wonen, alsmede door de houtkap en de transmigratie. En als gevolg daarvan wantrouwen ze ook de opzet van de *resettlement*-dorpen. Een enkele keer is er in de rapporten een verwijzing te vinden naar een verkeerde lokatie voor het dorp, of naar een ontoereikende projectbegeleiding.

Ondanks deze problemen blijft dit beleid van rond *resettlement* geconcentreerde ontwikkelingsactiviteiten ongewijzigd. Bezien vanaf het begin van de jaren '70 hebben er geen wezenlijke veranderingen in plaats gevonden.

Diverse bestuurders in de provincie en met name op de lagere niveaus geven momenteel wel te kennen dat het hoog tijd wordt voor veranderingen in dit programma. Ze omschrijven de opzet van de activiteiten als ontoereikend om daarmee de ontwikkeling van de Kubu op gang te brengen. In hun ogen kan het uniforme programma niet voor alle tribale groepen in Indonesië worden toegepast: zeker voor een problematische groep als de Kubu zou er een ander beleid moeten komen, al erkennen de meeste onder hen nauwelijks concrete alternatieven te hebben. Voortzetting van de huidige activiteiten werkt frustraties in de hand, zowel aan de kant van de uitvoerenden als aan de kant van de Kubu zelf.

Hoewel het officieel de taak van de overheid zou zijn om in het kader van de ontwikkelingsactiviteiten te streven naar handhaving van de waardevolle cultuurelementen bij de tribale groepen, als een bijdrage aan de culturele rijkdom van Indonesië, heb ik nergens enige aanduiding gevonden over de vraag in hoeverre de traditionele cultuur verenigbaar zou zijn met het gepropageerde en ten uitvoer gebrachte ontwikkelingsbeleid. In tegendeel: uit diverse rapporten blijkt dat er in feite gestreefd wordt naar een volledige kopie van de bestaande dorpssamenleving in Jambi. Het Kubu-element daarin is in het kader van nieuwe nederzettingen gedoemd volledig te verdwijnen (Departemen Sosial 1983b, Mujilan 1984).

Tijdens het veldonderzoek heb, telkens na overleg met ambtenaren van de Departement van Sociale Zaken in Jambi, bezoeken gebracht aan een drietal *resettlement-dorpen*, om daar de aanpassingen en veranderingen van de Kubu te onderzoeken. Het beeld was echter overal hetzelfde. Zowel in Pulau Kidak, Tanjung als

Sungai Kutur bleken de Kubu inmiddels uit de dorpen te zijn verdwenen. Hun huizen waren bezet door andere bewoners, voor zover ze althans nog niet vervallen waren. De Kubu waren uit onvrede met het leven in deze nieuwe dorpen weer gevlucht naar hun oude lokatie of hadden elders hun toevlucht gezocht. Gezien deze ervaringen, die bevestigd werden door alle ambtenaren die in het veld gewerkt hadden, heb ik niet getracht PKMT-dorpen te bezoeken waar mogelijk nog wel een gedeelte van de Kubu-bevolking woonachtig zou zijn. Ik besloot me te richten op de gevluchte Kubu en te achterhalen wat nu de oorzaken waren geweest van dit verloop.



Binnen een jaar waren alle huizen in het *resettlement*-dorp Pulau Kidak weer verlaten door de Kubu

Omdat het weglopen van Kubu een algemeen probleem is voor vrijwel alle dorpen, bleek mijn ervaring op zich niet uitzonderlijk te zijn. Omgekeerd werd me echter verzekerd dat er zeker wel successvolle projecten waren waar inmiddels de voortgang en de ontwikkeling van de Kubu een eind gevorderd zouden zijn. Achteraf kreeg ik een ongepubliceerde studie in handen, verricht in opdracht van het Ministerie van Onderwijs en Cultuur, naar een tweetal PKMT-dorpen, te weten Lubuk Regis en Nyogan, beide gelegen in de *kabupaten* Batang Hari. De studie is gericht op de sociale veranderingen in leefomstandigheden en sociale organisatie die in deze projecten hebben plaatsgevonden (Mujilan 1984). De auteur constateert dat de Kubu geen andere keuze meer hadden dan overgaan tot verandering van levensstijl omdat hun gebied zwaar was aangetast door zowel de houtkap als

de steeds verder oprukkende boeren: hun traditionele levensstijl was bedreigd. Hoewel het blijvende succes van de dorpen op het moment van de studie nog moeilijk was vast te stellen, meent hij toch dat er enkele belangrijke verschuivingen zijn opgetreden. Van jagers en verzamelaars zijn ze nu voor het grootste gedeelte loonarbeiders geworden in dienst van andere boeren. Nominaal hebben alle Kubu de islam als godsdienst aangenomen, al laat de strikte naleving van de regels nog veel te wensen over. In dit opzicht is het van groot belang dat ruim een derde deel van bewoners van het dorp geen Kubu is maar Javaan, Minangkabau of Jambier.

Uit de hele beschrijving ontstaat de indruk dat de Kubu een volledige integratie en volledige assimilatie tegemoet gaan. Het landbouwsysteem dat ze trouwens ook al voor de inschakeling kenden, raakt in deze nieuwe context geïntensiveerd. De rubbercultuur is voor hen de grote toekomstverwachting, zoals dat ook voor de omringende boeren het geval is.

Diverse culturele uitingen worden in de dorpen niet meer geaccepteerd, zoals de traditionele genezingsceremoniën, terwijl ook het dragen van kleding een verplichting is geworden. Het traditionele systeem van leiders is volledig veranderd in een hiërarchie met ambtenaren en geschoolde etnische vreemdelingen aan de top.

Het is jammer dat de auteur niet echt ingaat op de traditionele situatie van de huidige dorpsbewoners. Hij schetst slechts in stereotype beelden het leven van de 'wilde' Kubu, zoals de bewoners van de dorpen dat gekend zouden hebben in de periode voorafgaand aan hun vestiging.

Op grond van eerdere berichten van andere onderzoekers in het gebied is het echter nauwelijks aan te nemen dat er nog werkelijk traditionele Kubu voorkwamen. De mededelingen van Hagen en Schebesta die door hetzelfde gebied getrokken hebben, meldden al de grootschalige activiteiten van de oliewinning, waarbij later de houtkap en de uitbreiding van de landbouw is gekomen. De Kubu moeten, met andere woorden, al heel lang intensieve contacten met de buitenwereld hebben gehad. Ook de concessie- en landgebruikskaarten van de afdeling bosbouw in Jambi geven aan dat in dit gebied allang geen sprake meer is van oerwoud of redelijk onbeschadigd bos, hetgeen absoluut noodzakelijk zou zijn voor een traditionele levenswijze. Volgens deze kaarten is het gebied reeds lang in gebruik voor industriële activiteiten, nederzettingen en landbouw. In dit opzicht kunnen deze dorpen en dus ook het 'succes' dat ze hebben met de ontwikkeling van de Kubu niet vergelijken met verschillende andere dorpen waar de Kubu vanuit een werkelijk traditionele situatie bijeen gebracht worden.

Gelijk de opstellers van de Depsos-rapporten maakt ook Mujilan geen gebruik van literatuur over de Kubu en schetst hij een tijdloos en a-historisch beeld van het traditionele leven van Kubu van voor het nieuwe project.[16]

---

[16] Toch zijn er ook enkele mensen die ondanks vele jaren frustrerend projectwerk onder de Kubu werkelijke interesse in dit volk hebben ontwikkeld en trachten de achtergrond van hun levenswijze te achterhalen, hoewel dat met echt tot hun taak behoort. Tenminste twee van dergelijke veldwerkers waren op eigen initiatief bezig hun ervaringen op te schrijven (Munawir z.d. & Syafei 1985).

### *4.2.3 Religieuze enclaves: missie en zending*

> 'Dit (zendings-)werk is niet eenvoudig, maar met rijst, tabak en goede woorden zal men zijn doel wel bereiken. Moeilijker zal het zijn *deze* menschen aan een geregelde levenswijze te wennen. Wij gaan a priori uit van ons standpunt dat er geen beter is dan een geregeld leven, en hier is de Koeboe het stellig niet mee eens' (Visser 1939: 37).

Hoewel de meeste koloniale bestuurders de geleidelijke assimilatie van de Kubu in de Maleise dorpssamenleving als wenselijk zagen, hadden vele onder hen moeite te accepteren dat hiermee ook de islam volgelingen zou winnen. Diverse auteurs maken met enige hoon melding van tot de islam bekeerde Kubu die echter wel varkensvlees blijven eten en zich niet willen houden aan de reinigingsvoorschriften, terwijl ze van de dagelijks gebedsoefeningen helemaal niets willen weten. Bekering tot het christendom is voor vele bestuurders een gemakkelijker te accepteren verandering in het Kubu-leven en dat verklaart ook de positieve houding van verschillende bestuurders tegenover het werk van missie en zending.

Zoals bij vele elementen in de Kubu-geschiedenis valt ook het verloop van het missie- en zendingswerk in de loop der tijden maar met moeite te destilleren uit de beschikbare rapporten en verslagen. Nergens is er enige indicatie te vinden van het aantal bekeerlingen en het verdere verloop van de activiteiten van deze organisaties. Kenmerkend is en blijft de angst voor de islam. Een boekje van J. Jak over de Kubu uit 1946 is voorzien van het onderschrift 'uitgave ten bate van de geteisterde missie in Zuid-Sumatra'. Als het grootste probleem voor de missie en zending werd in die tijd gezien de geleidelijke overgang van de bevolking naar de islam als onderdeel van de algehele culturele overgang van de Kubu naar de Maleise bevolking.

Zonder actieve missie bestond de kans dat deze hele bevolkingsgroep over zou gaan naar ('ten prooi zou vallen aan') deze godsdienst, hoewel de overname ervan zeer onvolledig was. Wat nu exact de mate van bekering tot zowel de islam als het christendom is geweest in die tijd, en in hoeverre deze godsdienstige overgang al dan niet duurzaam was, valt uit de spaarzame mededelingen niet vast te stellen. Ook de activiteiten van de verschillende genootschappen en missie-organisaties in de jaren van de revolutie en de jaren '50 en '60 zijn uit de literatuur niet bekend.

De situatie wordt weer duidelijker nadat, als gevolg van beperkingen die aan missie en zending worden opgelegd, de Kubu samen met andere tribale groepen weer met nieuwe kracht worden geconfronteerd met de vertegenwoordigers van de christelijke kerken. De door het buitenland gesteunde christelijke Batakse kerken uit Noord-Sumatra richten zich vanaf het begin van de jaren zeventig op de als 'godsdienstloos' omschreven tribale groepen in Sumatra, nu het actieve bekeringswerk onder de groepen die reeds een erkende godsdienst aanhangen, officieel niet langer is toegestaan.

In de loop der jaren heeft een toenemend aantal kerken zich op de Kubu gericht waarbij de katholieke kerk[17] zich in tegenstelling tot vroeger in veel mindere mate met deze groep bemoeide.

Door het gebrek aan samenwerking tussen deze kerken onderling, streven zij afzonderlijk naar zoveel mogelijk bekeerlingen waarbij zij soms in een rechtstreekse concurrentie-verhouding staan ten opzichte van elkaar.[18] De inzet, de religieuze overtuiging van de Kubu, kan slechts gewonnen worden met dezelfde middelen als die van een halve eeuw geleden: rijst, tabak en goede woorden, waarbij ook deze volgorde dient te worden aangehouden om mensen te kunnen bekeren.

De werkwijze van de kerken is uiteraard een moeizame. De Kubu hebben in eerste instantie weinig behoefte aan een nieuwe religieuze boodschap. Hun behoeften zijn zeker niet m de eerste plaats gericht op verandering van hun godsdienstig denken. De enige aantrekkelijkheid die een eventuele bekering voor de Kubu heeft, is zeker in eerste instantie de materiële hulp waarmee de godsdienstige overgang wordt ondersteund.

De afzonderlijke kerken werken in het algemeen met goed opgeleide mensen, die zich hetzij als evangelist, hetzij als dominee gedurende enige tijd onder een groep Kubu begeven en hen langzaamaan trachten voor te bereiden op een overgang naar het christendom. Het beeld dat de meeste kerken hebben van het leven van de Kubu is sterk vergelijkbaar met dat van de overheid: armzalige, vervuilde mensen die feitelijk overal behoefte aan hebben en die, naast hun materiële armoede, ook nog uit hun geestelijke achterstand bevrijd moeten worden. Dit beeld wordt ook naar voren gebracht in de gebieden waar deze kerken actief zijn. In Noord-Sumatra preken dominees over het zendingswerk onder de Kubu en er worden collectes en inzamelingen van kleding voor hen gehouden. De Kubu zijn de ongelukkige en vergeten kinderen van God.

*De Kubu van Sungai Rebah*

De geschiedenis van het GKPI-project Sungai Rebah gaat terug tot 1978, wanneer er vanuit Noord-Sumatra een evangelist gestuurd wordt naar een groep traditionele Kubu van ongeveer tachtig mensen. Deze groep bewoont in die tijd nog een gebied bedekt met tropisch oerwoud op de grens van Zuid-Sumatra en Jambi. Het was de taak van deze evangelist een begin te maken met de ontwikkeling van deze groep via de introductie van onderwijs en landbouw. Voedsel, tabak, kleding, zaaigoed en wat gereedschap worden in de maanden die volgen aangevoerd via Pangkalan, een dorp aan de Rawas-rivier op ongeveer twee uur lopen van Sungai Rebah. Het pad erheen voert langs verwilder-

---

[17] De katholieke kerk drijft in dit deel van Indonesië overigens nog grotendeels op buitenlandse krachten, die met name onder de Chinezen en de Javaanse transmigranten werkzaam zijn.

[18] De protestantse kerken die in dit gebied erg actief zijn, zijn in ieder geval de volgende: HKBP - Huria Knsten Batak Protestan; GKPI - Gereja Kristen Protestan Indonesia; GKII - Gereja Kristen Injili Indonesia; GGP - Gereja Gerakan Pentakosta; GMI - Gereja Methodist Indonesia; GAI - Gereja Advent Indonesia; GKI - Gereja Knsten Indonesia.

de rubbertuinen, dè bestaansbron voor de dorpelingen, en door primair oerwoud. Tijdens één van de bezoeken van de dominee uit Noord-Sumatra aan Sungai Rebah worden in 1981 66 Kubu gedoopt, een resultaat dat omschreven wordt als het succes van het ontwikkelingsproject.

Rond dezelfde tijd vangt echter ook een PKMT-project aan van de overheid op geringe afstand van Pangkalan. Uit een mengeling van het zich aangetrokken voelen door de nieuwe stroom hulpgoederen en de drang die het Departement van Sociale Zaken uitoefent, volgt dat de hele groep zich in dit nieuwe dorp Pulau Kidah vestigt. Tezamen met nog enkele gezinnen van elders bezetten de Kubu uiteindelijk 27 van de 115 gebouwde huizen. Alle overige huizen worden opgevuld met mensen uit Pangkalan zelf of zij ontvangen dat huis als een tweede woning op kortere afstand van hun tuinen. De huizen hebben een grondoppervlakte van ongeveer 30 $m^2$ en staan op een perceel van 20 bij 50 meter, waarop nog de half verkoolde bomen liggen die zijn achtergebleven na het proces van 'land-clearing'. Het huiselijke verkeer in de woningen speelt zich af op de aangestampte aarde.

In 1983, als ik deze groep Kubu voor de eerste maal bezoek, blijken ze het dorp allemaal verlaten te hebben: zij zijn teruggekeerd naar hun plaats herkomst of hebben zich elders gevestigd. *Melangun* zou de oorzaak van hun vertrek zijn geweest maar dit blijkt slechts de aanleiding te zijn. Het gedeelte dat naar Sungai Rebah is teruggekeerd komt hiermee opnieuw onder leiding van de evangelist en zijn superieuren te staan; zij wilden of konden zich destijds niet verzetten tegen de overheidsplannen tot vestiging in het projectdorp. De ambtenaren uit Pulau Kidah verliezen hun greep op deze Kubu volledig en ondernemen niets meer om hen nog naar het dorp terug te halen. Pulau Kidah wordt in de fase hierna een normale wijk van Pangkalan en verliest volledig zijn aparte status als project voor de ontwikkeling van de Kubu.

Door de kerk, die zeker niet ongelukkig is met deze ontwikkeling, wordt opnieuw een steunprogramma opgezet. Zij verschaft in de fase die volgt opnieuw kleren, tabak, geneesmiddelen, zaaigoed, gereedschap en nu ook zink voor op de hutten. Het ontvangen van deze hulp wordt overigens wel gekoppeld aan de aanleg van velden en de bewerking ervan. Bij de regelmatige bezoeken van de dominee worden telkens nieuwe dopelingen in de kerk opgenomen.

In 1985 staan er 17 huisjes op de oever van de Rebah rivier met daarnaast een kerkje dat duidelijk het meest solide bouwwerk in het dorp is. De hutten van de bewoners zelf maken ondanks de glimmende golfplaten niet echt de indruk permanente woningen te zijn.

Veel blijkt er overigens niet te zijn veranderd. Het onderwijsprogramma ligt stil, de contacten met de dorpsbevolking zijn weer net zo beperkt als vroeger en de economie van de Kubu is nog steeds gebaseerd op zelfvoorziening, zij het, dat er onder druk van de kerk nu meer voedsel verkregen wordt van de aangelegde velden dan vroeger het geval was. Er wordt daarentegen minder gejaagd en minder verzameld.

De fysieke afstand tot de dorpen is, in vergelijking met vroeger, precies hetzelfde gebleven, maar de sociale afstand tot de dorpelingen er na de mislukte PKMT-ervaring zeker niet kleiner op is geworden. De Kubu, zo redeneren de dorpelingen, hebben immers de kans tot versnelde integratie niet aangegrepen. Ze willen niet worden als zijzelf,ze willen niet aan landbouw doen, niet hun huizen en velden verzorgen of rubbertuinen aanleggen, hun kinderen niet naar school sturen, hun kleren noch zichzelf wassen, kortom: ze willen niet *maju*, modern worden.

De Kubu op hun beurt doen hun beklag over de voortdurende minachting die ze ondervinden in hun confrontaties met de dorpelingen: hun kinderen worden op straat en op school uitgescholden en geslagen en de dorpelingen blijken op geen enkele manier nadere omgang met de Kubu te willen accepteren. 'Wat hebben wij dan te zoeken in deze dorpen? Er is bovendien geen voedsel, het is er heet en het is niet onze grond'. Ze beperken daarom de omgang maar weer tot een minimum aan ruilrelaties zoals dat ook vroeger het geval was.

In de loop der jaren is een aantal van dergelijke christelijke enclaves, wijd verspreid over Jambi en Zuid-Sumatra, ontstaan. Het oudste mij bekende voorbeeld is het dorpje Belah Batu aan de Rupit-rivier, waar met voortdurende hulp van een zendingsgenootschap, eerst uit Amerika en nu uit Nieuw-Zeeland, nu al ruim 40 jaar een protestantse Kubu-enclave van de GKII-kerk stand houdt, onder leiding van een Javaanse dominee. De meeste andere christelijke enclaves zijn van veel recenter datum.

De vraag naar het duurzame effect van een dergelijk bekerings- en ontwikkelingsbeleid is in feite de vraag naar de levensvatbaarheid van een kunstmatig geschapen enclave. Ten opzichte van de dorpelingen leidden de Kubu altijd al in sterke mate een afgezonderd leven. Slechts de beperkte ruilhandel bracht de beide groepen tot elkaar. In wezen verandert daarin niets door de bemoeienissen van de kerkgenootschappen. Wel gaan deze enclaves in materieel opzicht steeds sterker op de dorpscultuur lijken: golfplaat, radio's, karbouwen en huisvormen worden van buitenaf geïntroduceerd. Ook het karakteristieke Kubu-uiterlijk verdwijnt: tweedehands kleding, geschonken door kerken in Noord-Sumatra, vervangt de lendedoek. De mannen ontdoen zich van hun dunne baard, ooit de trots van iedere traditionele Kubu op latere leeftijd, en de vrouwen blijken vatbaar voor de dorpse beschavingsidealen wat betreft kleding, haardracht, versiering en verzorging. Sociaal gezien is er echter geen toenadering tot de dorpsgemeenschap: behalve fysiek blijven de Kubu ook sociaal op afstand. Vooral de afwijkende voedingsgewoonten maken dat de Kubu in de ogen van de dorpelingen nog niet echt veranderd zijn. In zekere zin werpt de van de islam afwijkende godsdienst dus een blijvend obstakel op voor volledige integratie. Deze religieuze enclave-vorming lijkt de godsdienstige variant van het politieke verdeel-en-heersprincipe onder het motto: isoleer en bekeer tot een afwijkende godsdienst.

Behalve dat de bewoners van deze enclaves ten opzichte van de dorpelingen geïsoleerd blijven, wordt er door de concurrentie-strijd tussen de verschillende

kerkgenootschappen ook een extra verschil gecreëerd tussen zij die volgeling zijn geworden van een bepaalde kerk en zij die tot andere kerken behoren of nog 'heidens' zijn. Overigens heb ik nergens echt de indruk gekregen dat dit verschil voor Kubu onderling een belemmering vormt bijvoorbeeld bij het zoeken van huwelijkspartners maar dat komt waarschijnlijk door de relatieve oppervlakkigheid van de godsdienstige overtuiging. Het is zeker niet conform de wensen van de kerkelijke leiding.

Een belangrijke vraag is in hoeverre de Kubu de nieuwe levensstijl die zij met hulp van buitenaf hebben opgebouwd, op eigen kracht kunnen voortzetten. Hieraan is natuurlijk ook de vraag gekoppeld in hoeverre ze zullen vasthouden aan de nieuw verworven religieuze overtuiging. Zelf ben ik geen volledig zelfvoorzienende christelijke enclaves tegengekomen, groepen dus die zonder hulp en geestelijke leiding van buitenaf hun materiële en religieuze positie kunnen handhaven. Zodra de geestelijke leiding verdwijnt, en daarmee meestal ook de materiële ondersteuning van het kerkelijke genootschap, vervalt men praktisch gezien weer tot 'heidendom' of verkiest men nominaal de islam om daarmee gemakkelijker aansluiting te vinden bij de Maleise gemeenschap.

*Kuali Pecah*

Hoewel de Kubu in de buurt van het oliewingebied tussen Jambi en Palembang al decennia lang sedentair leven zijn ze pas aan het begin van de jaren '70 onder invloed gekomen van een dominee uit het kamp van de petroleummaatschappij. Tot die tijd zouden ze niet of nauwelijks door mensen met andere godsdiensten benaderd zijn geweest.

Op initiatief van de dominee en met hulp van zijn kerkelijke organisatie GKPI vestigen de Kubu zich in het dorpje Kuali Pecah. Ze worden allemaal gedoopt en ontvangen regelmatig hulp van de kerk uit Pematang Siantar waarvan de leiding ook zo nu en dan op bezoek komt.

Als gevolg van onderlinge problemen tussen de plaatselijke dominee en de leiding van de kerk, wordt de dominee overgeplaatst zonder dat er vervanging komt. De gemeenschap, die in 1983 nog een christelijke dorp was, blijkt in 1985 vrijwel volledig islamitisch te zijn geworden. Onder de Kubu hebben zich inmiddels ook enkele Minangkabau en Javanen gevestigd. De kerk heeft haar greep op de gemeenschap verloren.

Momenteel is er onder de bezielende leiding van een Batakse dominee het initiatief genomen tot de oprichting van een overkoepelende christelijke Kubu-kerk. Deze kerk heeft erkenning gekregen van *Dewan GerejaIndonesia,* de Indonesische Raad van Kerken.[19] Doel van deze kerk is om naar bekend Indonesisch voorbeeld een christelijke kerk te zijn die zich expliciet op één etnische groep richt, zoals er ook speciale kerken zijn voor Batak, Toraja, Molukkers en Javanen.

---

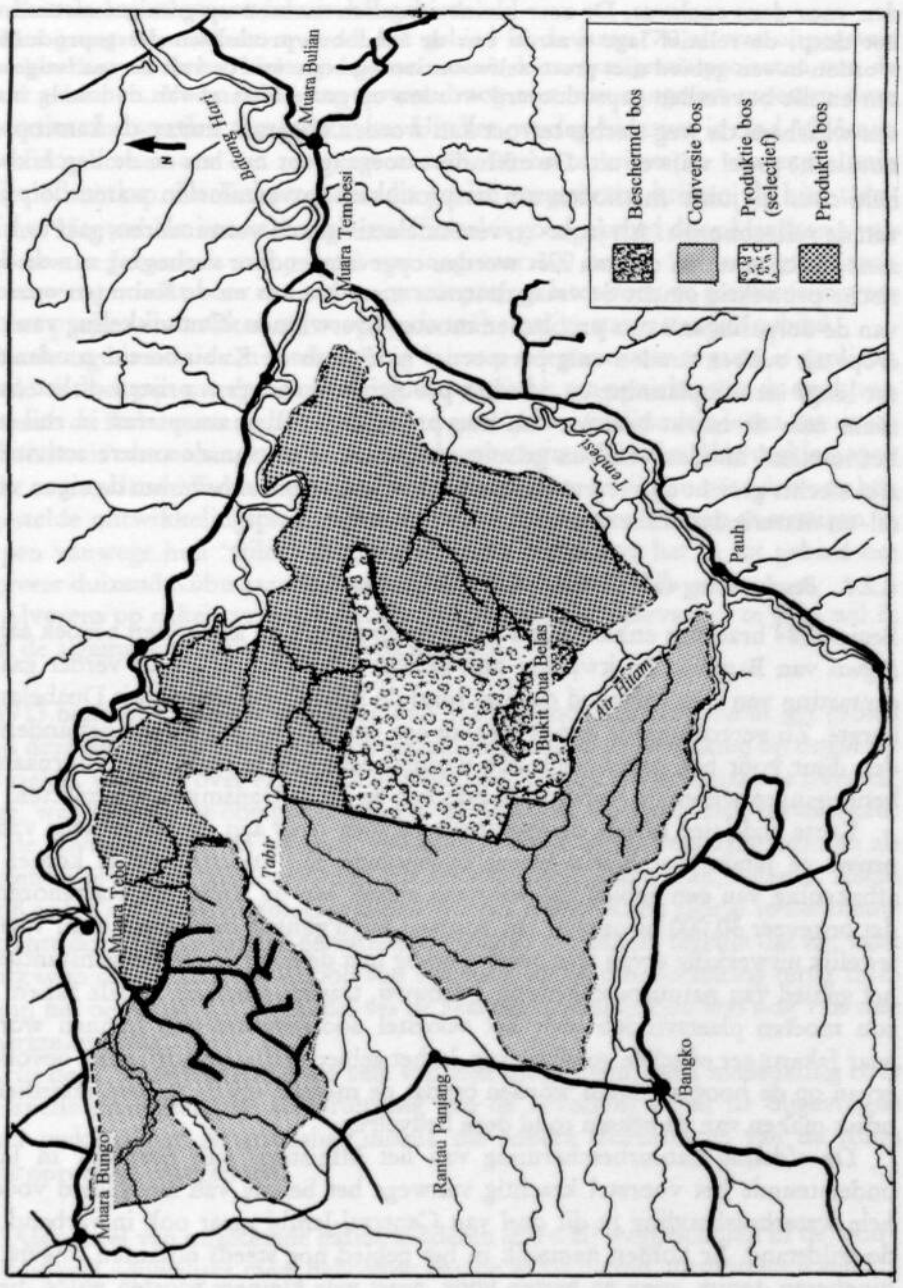
[19] Deze raad is inmiddels van naam veranderd en heet nu *Persekutuan Gereja-GerejaIndonesia* (Federatie van Indonesische Kerken) en omvat 68 kerkelijke organisaties.

Voorlopig echter treedt deze organisatie slechts op als nog weer een nieuwe organisatie die strijd levert om de godsdienstige overtuiging van de Kubu. Van een werkelijke bereidheid van andere kerken om zich ten gunste van deze nieuwe kerk van de Kubu terug te trekken, is in het veld en ook op centraal niveau nog niets te merken. Het probleem van deze Kubu-kerk is dat het niet het volwassen geworden kind is dat is ontstaan vanuit één moederkerk maar dat deze zich als zoveelste moederkerk opwerpt en niet kan rekenen op werkelijke steun van één of meer andere kerken. Gezien de grote verspreiding van de Kubu zal ook deze kerk weinig kunnen bijdragen tot vermindering van de enclave vorming.

In economisch opzicht lijken deze enclaves weinig toekomstmogelijkheden te hebben. De toegenomen materiële welvaart is behalve uit externe hulp voortgekomen uit de toegenomen arbeidsinspanning. Verandering van de arbeidsethiek staat hoog aangeschreven bij alle kerken. De Kubu in de enclaves gaan steeds meer over op permanente landbouw die in afnemende mate wordt aangevuld met het resultaat van de jacht en het verzamelen van bosprodukten. De aard van de ruilrelatie met de dorpelingen is echter niet veranderd. Nog steeds produceren de Kubu hun eigen voedselgewassen en ruilen ze bosprodukten voor artikelen die ze zelf niet kunnen voortbrengen. Opvallend is dat ze niet in alle opzichten de dorpelingen gaan imiteren: de Kubu doen bijvoorbeeld niet mee aan het zoeken van goud in de rivieren.



Kubu vestigen zich in de tuinen van de Maleise dorpelingen omwille van *garden hunting.* Beide groepen profiteren hiervan




Kaart 4.2
Centraal Jambi met hierin aangegeven het beoogde landgebruikstype (naar: Departemen Kehutanan Jambi 1988).

Op den duur lijken er daarom maar weinig economische ontplooiingsmogelijkheden voor deze enclaves. De zeer kleine aantallen mensen op geruime afstand van het dorp, de relatief lage waarde van de landbouwprodukten die geproduceerd worden in een gebied met grote zelfvoorziening voor wat betreft de voedselgewassen en die bovendien geproduceerd worden op grote afstand van de lokale markten waarheen de weg slechts te voet kan worden afgelegd, sluiten de kans op economische groei vrijwel uit. De exclusieve toegang tot het bos en de beschikbaarheid over de juiste methoden om bosprodukten te verzamelen waren de pijlers van de ruileconomie. Als jacht- en verzamelactiviteiten verminderen, gaat ook het aanbod achteruit en dit kan niet worden opgevangen door verhoging van de agrarische produktie omdat de vraag daarnaar maar klein is en de Kubu ten opzichte van de dorpelingen extra problemen moeten overwinnen. Ontwikkeling van cash crops als rubber zouden enig perspectief bieden als de Kubu bereid zouden zijn tot lange termijnplanning en de extra problemen van lagere prijzen of het moeizaam naar de markt brengen van hun produkten willen accepteren in ruil voor het in stand houden van hun geïsoleerde positie. Veel van de andere activiteiten zijn slechts gericht op vergroting van de produktie ten behoeve van de eigen voedsel- en materiaalvoorziening.

### *4.2.4 Bescherming van buitenaf: Kubu in een reservaat*

Begin 1984 brachten enkele Kubu in gezelschap van hun *jenang* een bezoek aan de *bupati* van Bangko. Zij kwamen hun beklag doen over de steeds verder gaande aantasting van hun oerwoud dat ligt rond de heuvels van het Bukit Duabelas gebergte. Zij verzochten de *bupati* hieraan een einde te maken omdat het anders op den duur voor hen onmogelijk zou worden daar nog te leven. Als voornaamste bedreigingen wezen de Kubu op de houtkap en op de transmigratie-projecten.

Korte tijd later bracht de *bupati* dit verzoek over aan de gouverneur van de provincie Jambi met hierin tevens opgenomen een voorstel om te komen tot afbakening van een gebied dat voortaan geheel aan de Kubu zou toebehoren en dat ongeveer 30.000 ha omvat. Dit voorstel werd gunstig ontvangen maar voor de feitelijk uitwerking ervan was overleg nodig met de diverse overheidsinstanties op het gebied van natuurbescherming, bosbouw, transmigratie en sociale zaken. Dit zou moeten plaatsvinden vóór het voorstel doorgestuurd zou kunnen worden naar Jakarta ter officiële goedkeuring. In het gebied zelf moest de lokale bevolking ervan op de hoogte gesteld worden omdat de mensen uit de dorpen intensief gebruik maken van de bossen rond deze heuvelrug.

De afdeling natuurbescherming van het Ministerie van Bosbouw in Jambi ondersteunde het voorstel krachtig vanwege het belang van het gebied voor de hele waterhuishouding in dit deel van Centraal-Jambi maar ook in verband met de wildstand. Er komen namelijk in het gebied nog steeds olifanten, tijgers, honingberen, tapirs, apen en herten voor, naast vele kleinere soorten wilde dieren. Het belang van de Kubu en dat van de natuurbescherming zou in dit reservaat uitstekend samen kunnen gaan: van de Kubu gaat immers, dankzij een geringe

bevolkingsdichtheid en een eenvoudige techniek van jagen, geen bedreiging uit voor het ecologisch evenwicht in het gebied.

Het grootste probleem was dat het gebied in de jaren '70 al was uitgegeven voor houtkap en in het kielzog daarvan waren de transmigratie-projecten van de grond gekomen. Voor zover het oerwoud nog niet was aangetast moesten deze concessies dus worden teruggenomen. Uit het overleg hierover is eind 1985 een voorstel gekomen om een reservaat van 28.900 ha te vrijwaren van exploitatie door de houtkap. De Kubu zouden dit gebied toegewezen krijgen als hùn territorium. Hoewel het voorstel nog niet officieel is goedgekeurd door Ministerie van Bosbouw in Jakarta, is een perceel van ongeveer 300 ha dat 'bij vergissing' toch gereed was gemaakt voor een transmigratie-project later door de gouverneur weer aan het project onttrokken met oog op de toekomstige status van het gebied.

In de argumentatie om tot instelling van een reservaat over te gaan, is expliciet gesteld dat het gaat om de bescherming van de Kubu ten opzichte van de druk van buitenaf: de Kubu moeten in staat worden gesteld hun traditionele leven dat nauw verbonden is met onaangetast oerwoud, voort te zetten. Uit dezelfde verklaringen blijkt tevens dat de Kubu (nog) niet bereid zijn zich te schikken naar de voor hen opgestelde ontwikkelingsplannen en dat zij zich nog niet wensen te vestigen in dorpen vanwege hun 'wilde' *(liar)* karakter. In totaal zou het in dit gebied om ongeveer duizend Kubu gaan (Kompas 1985a/b, Mulijan 1984).

Alvorens op enkele vragen rondom dit toekomstige reservaat in te gaan wil ik eerst de algemene situatie in dit gebied schetsen.

In 1913 bezocht mijnbouwingenieur Van Waterschoot van der Gracht het gebied rond deze heuvels op zoek naar petroleum. Hij schatte de bevolking op ongeveer 400 zielen, verdeeld over een aantal groepen die vernoemd waren naar de rivieren. Deze, wat hij noemde oorspronkelijke of wilde Kubu, vestigden zich bij voorkeur aan de bovenloop van de rivieren. Specifiek noemde hij de volgende stromen als concentratie-gebied van deze Kubu: Air Hitam, Tabir, Paku Haji, Sinapui, Kejasung Kecil, Trap en Serantem. Opvallend was dat enkele Kubu zich al in het nieuw gestichte dorp Jernih hadden gevestigd. Overigens meldde hij tegelijk dat het vaak voorkwam dat zij zich na verloop van tijd weer uit zo'n nederzetting terug trokken in het oerwoud. De ruihandel via de Maleise tussenpersoon was nog van zeer beperkte omvang.

Hij deed, in tegenstelling tot vele van zijn tijdgenoten, geen mededeling over een snelle demografische achteruitgang van de bevolking. Ook de bijgevoegde foto's wekken niet de armzalige indruk die andere afbeeldingen van de Kubu soms oproepen. Integendeel:

> 'Als geheel van ongetemde natuurkinderen leven zij weggescholen in de wouden, met nauwelijks meer behoeften dan de wilde dieren, uitsluitend levend van het weinige dat deze wouden opleveren, waar een niet-inboorling niets eetbaar vinden kan en onherroepelijk zoude verhongeren' (Van Waterschoot van der Gracht 1915: 220).

Wel liet hij in een bespiegeling over de toekomst van dit volk weinig hoop doorschemeren voor de Kubu die op traditionele wijze hun leven leidden:

> **'Dit interessante volkje verdwijnt snel en wordt zienderogen opgeslokt in de alles effendende "beschaving"' (1915: 225).**

Indien zijn geografische aanduidingen op een kaart van het gebied bekeken worden, lijkt het redelijk te veronderstellen dat deze groepen Kubu een territorium ter beschikking hadden van ongeveer 120.000 ha. De niet-Kubu bevolking hield zich uitsluitend op langs de grote rivieren of de benedenstromen van de kleinere rivieren (Batang Hari, Tembesi, Tabir). Langs de oevers hadden ze uitgebreide velden aangelegd waarop droge rijst en rubber werden verbouwd. De uitgebreide moerasgebieden en de bovenlopen van de riveren werden door deze dorpelingen niet gebruikt.

Gedurende lange tijd zijn er geen verdere mededelingen over de Kubu in dit gebied. Op beperkte schaal werd er aan houtkap gedaan en hier en daar naar olie geboord. De belangrijkste invloed van buitenaf is waarschijnlijk geweest het steeds verder oprukken van de dorpelingen met hun rijstvelden en rubbertuinen. Tijdens het veldwerk is me gebleken dat de trek van deze dorpelingen langs de Air Hitam rivier ook voor de Japanse bezetting reeds een eind gevorderd was. Op een kaart[20] uit de jaren '30 staan reeds dorpen genoemd die er in de tijd van Van Waterschoot Van der Gracht nog zeker niet waren. Volgens diverse informanten is met name tijdens de Japanse bezetting de trek in de richting van de heuvels van het Bukit Duabelas gebergte snel toegenomen. Vele mensen leefden in dit gebied een bestaan vrijwel los van de dorpsgemeenschap. Op die manier ontkwamen ze ook vrij makkelijk aan de verplichte voedselleveranties.

Na de onafhankelijkheid hebben deze nederzettingen hun bestendiging gekregen. In de loop van de jaren zijn ze steeds verder uitgegroeid. Door het ontbreken van wegen in die tijd en door de uitgestrekte moerassen bleef de Air Hitam de voornaamste verbindingsrivier en vervulde het dorp Pauh een centrumfunctie voor de dorpen in de wijde omgeving. De keten van dorpen ten zuiden van het Bukit Duabelas gebergte zou zich niet verder dan Lubukjening uitbreiden. Rondom deze dorpen ging de bevolking wel steeds verder met het platbranden van het oerwoud om vervolgens gedurende één of twee jaar droge rijst te verbouwen op deze velden. Onmiddellijk hierna plantte men rubber aan, in afwisseling met wat fruitbomen. Van echte zwerflandbouw is dus geen sprake: eenmaal in gebruik genomen stukken bos laat men niet meer braak liggen maar krijgen een andere agrarische bestemming. Van een rijk gevarieerde secundaire vegetatie is dan ook geen sprake. In tegenstelling tot de rubberplantages zijn de rubbertuinen in dit deel van Jambi zeer slecht bijgehouden: ze maken een sterk verwilderde indruk. De rubberteelt heeft een extensief karakter. De cyclus waarbij de grond weer opnieuw voor de rijstproduktie in gebruik wordt genomen, wordt bepaald door

---

[20] HIND 1059: XXIV/XXV.

de produktieve tijd van de rubberbomen die op ongeveer 25 jaar ligt. Men behandelt zo'n verwilderde rubbertuin dan als een normaal stuk bos dat gekapt en verbrand wordt nadat de zaailingen verwijderd zijn om elders weer uit te poten. Het is onjuist te denken dat de landbouwcyclus dan op 25 of 30 jaar zou kunnen worden vastgesteld en dat er dus een beperking zou zijn aan de grondbehoefte. Juist omdat de trek van de andere gebieden naar dit deel van Jambi nog zo groot is, breidt het landbouwareaal zich voortdurend uit.

Tot 1970 hebben zich hier geen grote veranderingen voorgedaan naar het lijkt. Het was een relatief geïsoleerd gebied; de boeren waren grotendeels zelfvoorzienend en voor de produkten van buiten die ze in Pauh konden krijgen, beschikten ze over rubber als ruilobject. Andere cash crops spelen ook nu nog een zeer ondergeschikte rol. Op het gebied van gemeenschapsvoorzieningen als scholen en gezondheidscentra is pas de laatste jaren enige vooruitgang geboekt.

De Kubu in het oerwoud rondom deze dorpen beschikten over een *jenang* die voor hen de contacten met de buitenwerld regelde en ook de bosprodukten van hen afnam, in ruil voor kookpotten, messen, speren, zout, textiel en tabak. Tot op heden heeft deze *jenang* zijn positie weten te handhaven.

Vanaf het begin van de jaren '70 raakte het gebied steeds verder in de greep van de houtkap en de transmigratie-projecten. Het hele areaal werd uitgegeven voor deze doeleinden waarbij overigens voor sommige delen wel de beperking gold dat slechts selectieve houtkap mocht plaatsvinden. Voor de Kubu leek geen plaats meer weggelegd voor zover het onaangetast oerwoud betrof. Ook de dorpelingen vreesden dat toekomstige uitbreiding van hun velden in de knel zou komen en hebben daarop vooruitlopend alvast op zeer extensieve wijze nieuwe stukken in gebruik genomen om hiermee later claims op de grond te behouden.

In diezelfde jaren verrichtte het Departement van Sociale Zaken enkele studies naar de Kubu in het kader van toekomstige ontwikkelingsactiviteiten. De Kubu golden immers allang als de meest primitieve bevolkingsgroep in het land en hierin diende op korte termijn verandering te komen. Het resultaat van deze studies was dat er voor hen nieuwe dorpen werden gepland. ledere poging echter om de medewerking van de Kubu te verkrijgen, liep uit op een hardnekkige weigering om aan deze plannen mee te doen. Ze zouden zich blijven verzetten tegen iedere poging om hen in dorpen bijeen te brengen. Hoewel er enkele posten in het gebied gebouwd zijn om vandaar uit de toenadering en verzoening tot stand te brengen bleven de Kubu onverzettelijk in hun afwijzing. Van het daadwerkelijk neerzetten van huizen in het gebied is het dan ook nooit gekomen, hoewel de plannen en middelen hiervoor reeds aanwezig waren. In één van de rapporten werd gemeld dat er rond het Bukit Duabelas gebergte in 1973 794 Kubu woonden, verdeeld over ruim 200 gezinnen (Departemen Sosial 1973b: 125/129). Op het gebied van ontwikkelingsactiviteiten bleef het dus rustig in deze streek.

Door de activiteiten van zowel de houtkap en de transmigratie als de dorpelingen met hun rubbertuinen is het aanzicht van dit deel van Centraal-Jambi sterk veranderd. 'Geen ondoordringbare oerwouden meer die zich in alle richtingen tientallen kilometers uitstrekken' (in de termen van Van Waterschoot van der Gracht 1915) maar een lappendeken van allerlei vormen van grondgebruik waar-

bij het onaangetaste bos nog slechts een klein gedeelte beslaat van het oorspronkelijke gebied.



Houtkap in het tropische laaglandbos heeft ernstige verstoringen voor de natuur

De omgeving van het Bukit Duabelas-gebergte kan in grote trekken als volgt worden geschetst (zie kaart 4.2):

1. Het gebied ten noorden van de heuvels is door selectieve houtkap aangetast tot aan de bovenlopen van de rivieren. In het kielzog van de houtkap trekken momenteel mensen uit de dorpen langs de rivier (Batang Hari) het gebied in om eerst rijst en daarna rubber te planten. Nu het zwaarste werk gedaan is en de wegen zijn aangelegd, is het relatief eenvoudig hier nieuwe velden aan te leggen.
2. De strook tussen de Air Hitam rivier en de zuidzijde van de heuvels is voor een groot gedeelte landbouwareaal geworden van de dorpelingen. Rijstvelden worden afgewisseld met rubbertuinen. De uitbreiding van deze landbouwgronden is reeds tot aan de voet van de heuvels gevorderd.
3. Het gebied ten zuiden van de Air Hitam rivier is een moeras en wordt nu, waar mogelijk, gekapt en voor transmigratie gereed gemaakt.
4. In zuidwestelijke richting is al het bos verdwenen in verband met gigantische transmigratie-projecten, hier en daar onderbroken door rubbertuinen.

5. In westelijk richting een mengeling van transmigratie, secundair bos en landbouwgronden.
6. De heuvels van het Bukit Duabelas gebergte, steil en erosiegevoelig, zijn nog bedekt met primair oerwoud. Dit gedeelte beslaat echter maar een deel van het voorgestelde reservaat.

Momenteel trekken de Kubu nog door een gebied dat een veel grotere oppervlakte beslaat dan het geplande reservaat. Ze bezetten voor een gedeelte de verwilderde rubbertuinen van de dorpsbevolking en zijn een soort symbiose aangegaan met hen. Aan de noordkant van de heuvels trekken ze nog een heel eind in de richting van de Batang Hari rivier. Ook in dit uitgekapte bos zijn ze nog op zoek naar voedsel en slagen ze er in het algemeen nog steeds in om voldoende bijeen te jagen en te verzamelen.

De Kubu hebben zich in de loop der geschiedenis voortdurend moeten aanpassen aan de wensen en activiteiten van de opdringende buitenwereld. Steeds dieper het bos in om daar het traditionele leven voort te zetten of naamloos en onherkenbaar opgaan in de dorpssamenleving, dat was de keuze waarvoor de Kubu zich steeds gesteld zagen. Zij zijn nooit erg succesvol geweest in het ontwikkelen van een ander afweer-mechanisme hoewel vele Kubu nu in een soort symbiose leven met de dorpelingen.

Nu de ontsnappingsmogelijkheden vrijwel zijn uitgeput en het bos aan alle kanten is omsingeld, bevinden de Kubu zich rond het Bukit Duabelas-gebergte als op een eiland dat aan alle kanten dreigt af te kalven. Alleen met steun van buiten kan voor hen het tij nog keren. Het voorstel om een stuk oerwoud voor de Kubu te reserveren is in hun geschiedenis een unieke stap. Het is echter slechts een eerste stap die door andere gevolgd moet worden om het verlangde resultaat te bereiken. Talrijke vragen moeten nog beantwoord worden en problemen opgelost.

Het eerste vraagstuk betreft de omvang van het voorgestelde gebied: is het reservaat voldoende van omvang en kwaliteit om de Kubu-populatie hier op traditionele wijze te laten voortleven? Wat zullen de gevolgen zijn voor de andere bevolkingsgroepen die in de buurt van dit gebied wonen en werken. Welke beheersproblemen zullen zich bij zo'n reservaat voordoen en wat zijn de beleidsimplicaties als men tot deze stap besluit?

Het hoofddoel van het gebied is geformuleerd in termen van voortzetting van het traditionele leven van de Kubu. In feite verwijst dit dus naar een bestaan van nomadische jagers en verzamelaars. De huidige populatie Kubu rond de heuvels omvat, voor zover ik dat in het veld hebben kunnen nagaan, ongeveer 900 mensen. Een zeer belangrijk punt hierbij is overigens dat het niet om één populatie gaat maar om drie deelgroepen, die weliswaar nauwe contacten met elkaar hebben, maar die toch ieder een aparte groep vormen. Deze groepen, die vernoemd worden naar het stroomgebied, te weten Air Hitam (220 mensen), Mengkekal (360) en die rond de bovenloop van de twee Kejasungstromen (320), vormen wel een endogame eenheid maar zijn in verband met hun woon- en leefgebied niet als

één populatie te beschouwen. Met andere woorden: het gaat ook niet om één gebied voor de hele Kubu groep maar om drie deelgebieden.

Momenteel verkeert de Air Hitam groep in de grootste problemen. Zij hebben hun gebied grotendeels verloren aan de houtkap en de transmigratie en beschikken dus nauwelijks meer over primair bos. Het was ook binnen hun territorium dat 'bij vergissing' 300 ha onnodig verloren ging als gevolg van onjuiste planning. Ze leven op de rand van wat men nog het traditionele Kubu leven zou kunnen noemen. De andere twee groepen verkeren in betere omstandigheden omdat zij in noordelijke en noordoostelijke richting nog voldoende uitloopmogelijkheden hebben zolang het selectief gekapte bos niet nog verder wordt aangetast.

Bij een exacte berekening van het gebied spelen de heuvels zelf geen belangrijke rol. De Kubu beschouwen deze heuvels als de zielen-wereld (*halom dewa*) waar ze wel doorheen trekken maar waar ze nooit voor langere tijd op zoek gaan naar voedsel. De dichtheid van de verschillende dieren is hier ook zeer gering door de ontoegankelijkheid van het gebied. De Kubu prefereren de bovenlopen van de rivieren waar zich voldoende zoetwatermosselen bevinden en waar het nog droog genoeg is voor verschillende diepwortelende knolgewassen, die het hoofdvoedsel vormen. Voor de jacht trekken de Kubu ook nog steeds door het aangetaste oerwoud.

Over de betekenis van gedeeltelijk uitgekapt bos voor jagers en verzamelaars in het algemeen verschillen de meningen sterk. Diverse dieren, waaronder ook potentieel jachtwild, nemen gedurende korte tijd in aantal toe nadat er selectieve houtkap heeft plaatsgevonden in een gebied. Hieronder vallen bijvoorbeeld tapirs, henen en wilde zwijnen. Andere soorten verdwijnen geheel of gedeeltelijk nadat het bos zijn oorspronkelijk staat verloren heeft. In ieder geval is men het erover eens dat er een sterke reductie optreedt in de diversiteit aan planten en dieren (Rambo 1979, 1982, Gomes 1982, Johns 1983).

Hoewel de Kubu bevestigen dat er met name meer wilde zwijnen en herten in het oerwoud aanwezig zijn, beweren ze toch hiervan geen voordeel te hebben. In de eerste plaats zijn de dieren door de onrust in het bos schuwer geworden en bovendien is de jacht op deze dieren moeizamer doordat er meer lage begroeiing is tijdens de eerste jaren na de houtkap. Om die redenen geven ze ook de voorkeur aan niet-aangetast bos. Houtkap, hoe selectief ook, bemoeilijkt de jacht en leven daarnaast schade op aan nuttigheidsbomen zoals fruitbomen, *jelutung* en rotan. De produktie van honing en damar loopt tevens snel achteruit door de beschadiging aan de bomen en zeker door het kappen ervan.

De vraag hoeveel grond en oerwoud (primair dan wel aangetast) de Kubu nodig zouden hebben is niet eenvoudig te beantwoorden. De antropologische literatuur over de dichtheden die mogelijk zijn onder jagers- en verzamelaarssamenlevingen laat grote onderlinge verschillen zien. Deze worden veroorzaakt door de kwaliteit van het bos, de aanwezige fauna, culturele voedselpreferenties en dergelijke. Een veilig gemiddelde ligt ergens rond de 1 $km^2$ per persoon (zie appendix 3).

De ruimte die de Kubu nodig zouden hebben om volledig traditioneel in het gebied te kunnen leven, rekening houdend met hun voedselpreferenties, hun

exploitatie van het bos omwille van ruilhandel, hun Jachtmethoden en sociale organisatie zou bij wijze van voorlopige schatting op minimaal 100.000 tot 120.000 ha moeten worden vastgesteld.

Door de aantasting van het gebied in de loop der jaren leven vele Kubu rond dit gebergte echter allang niet meer als zuivere jagers en verzamelaars. Overal in het bos hebben ze kleine velden aangelegd voor de verbouw van knolgewassen en bananen. Zeer recent hebben sommige Kubu ook de stap gemaakt naar de verbouw van droge rijst. Het verbouwen van knolgewassen is reeds langer in het gebied bekend en laat zich ook goed combineren met een mobiel bestaan dat nodig is voor de jacht. Eenmaal beplant behoeft een dergelijk veld nog maar weinig onderhoud terwijl er over een langere periode geoogst kan worden.

De ontwikkeling van zuivere jagers en verzamelaars tot een combinatie van dit bestaan met eenvoudige landbouw is geen definitieve stap. Het zijn twee alternerende levensstijlen die in afwisseling van elkaar voorkomen. Soms besluiten groepen die enkele jaren knollen hebben verbouwd, een veld te verlaten en pas enige jaren later weer opnieuw een veld aan te leggen. In die tussenliggende jaren leven ze weer zoals hun voorouders, zoals ze zelf beweren. Dit sluit trouwens nauw aan bij hun *melangun*-traditie.

Bij een reductie van het gebied dat de Kubu op grond van hun proteïnevoorziening nodig zouden hebben gaan zij, ondanks hun eenvoudige technologie (ze jagen nog uitsluitend met speer maar leggen soms ook wel vallen aan), toch een bedreiging vormen voor de wildstand in het gebied.

Het samengaan van de belangen van de Kubu met die van de natuurbescherming is praktisch gezien alleen maar mogelijk indien de bevolkingsdruk beneden een bepaald niveau blijft en indien de exploitatie van het bos door de Kubu gericht blijft op bevrediging van het relatief lage behoefte-niveau. Indien in de toekomst de bevolking zou toenemen, of indien de Kubu op een kleiner gebied zouden worden samengebracht (bijvoorbeeld binnen het nu voorgestelde reservaat) zou dit evenwicht verstoord worden. Dit zou ook gebeuren als zij in sterkere mate dan voorheen het oerwoud gaan exploiteren voor het verkrijgen van ruilprodukten. Behalve dat het gebied op die wijze zijn betekenis als natuurgebied zou verliezen, zouden de Kubu op die manier ook hun eigen bestaansmogelijkheden binnen het gebied op lange termijn ondermijnen. Men lijkt bij het vaststellen van de bepalingen rond het reservaat voor de keuze te staan om de Kubu te beperken in hun culturele vrijheid - ze zouden consequent moeten kiezen voor de traditionele levensstijl binnen een gebied dat groot genoeg is hen op die wijze op lange termijn een bestaanmogelijkheid te geven -, of de bevolking volledig vrij te laten en hiermee in feite de hoop opgeven dat het een waardevol natuurgebied kan blijven. Vrijwel zeker zouden vele bosprodukten als rotan, *jelutung*, *jernang*, *damar*, maar ook vele diersoorten op den duur sterk bedreigd worden en dat zou tevens de traditionele levensstijl van de Kubu zelf onmogelijk maken.

Het scheppen van een reservaat rond het Bukit Duabelas-gebergte omwille van de natuur en/of de Kubu impliceert in ieder geval dat de exploitatie door de dorpsbevolking van het oerwoud moet worden stopgezet. Tot nu toe hebben zij onbelemmerde toegang tot het bos. Ze erkennen de traditionele rechten van de

Kubu niet en hebben een *peasant*-houding ten opzichte van het bos: het zijn produkten die vrij ter beschikking zijn. De Kubu hebben de bomen niet geplant, de dieren niet gefokt of verzorgd en dus zijn de vruchten van het bos voor de 'eerlijke vinder'. Ze kunnen straffeloos nieuwe velden aanleggen (controle in het veld is nog niet aanwezig) en in de regentijd, als het rubbertappen vrijwel stil ligt, concurreren de dorpelingen in het oerwoud met de Kubu in hun pogingen rotan te zoeken en diverse andere bosprodukten. Voor hun eigen houtbehoefte kappen ze bomen terwijl zij soms ook jacht maken op dieren die zij als islamiet wel mogen eten, met name herten. Diverse andere dieren zoals jonge vogels en apen, hebben levend een handelswaarde terwijl een slangehuid ook geld kan opleveren. Kortom, de dorpelingen maken vrij intensief gebruik van het bos en vormen in verschillende opzichten concurrenten van de Kubu. Het Kubu-belang noch het belang van de natuurbescherming in het toekomstige reservaat, laat zich echter met voortzetting van deze exploitatie verenigen.

Uiteraard geldt dit in nog veel sterkere mate voor alle activiteiten op het gebied van de houtkap en de transmigratie. Gezien de praktische problemen bij het reservaatsbeheer verdient het in ieder geval aanbeveling rondom het beschermde gebied een brede bufferzone in te stellen om daarmee de kans op behoud van het reservaat te vergroten. Op vele punten is het huidige voorstel slechts een voorlopig plan. Talrijke fundamentele problemen zijn nog niet opgelost naast de vele praktische moeilijkheden die overwonnen moeten worden. De omvang die nodig is voor het gestelde doel ligt nog niet vast (aan de huidige 28.900 ligt geen berekening ten grondslag maar wel staat vast dat dit gebied niet voldoende is gezien de staat en ligging). Over mogelijke toekomstige conflicten tussen het Kubu-belang en dat van de natuurbescherming zijn nog geen principiële uitspraken gedaan.

De situatie eind 1991 was voor wat betreft de officiële status nog maar nauwelijks gewijzigd.[21] Nog steeds was er vanuit het Ministerie van Bosbouw geen officiële bevestiging van de status van het beschermde gebied. Wel zijn er op initiatief van de provinciale afdeling natuurbescherming palen neergezet ter afbakening van het beoogde reservaat met een onderlinge afstand van ongeveer honderd meter. Deze situatie van overlappende bestemmingen (de een feitelijk, de ander slechts gepland) heeft in de afgelopen jaren geleid tot een verdere aantasting van het gebied. Volgens de meest recente gegevens, afgeleid van vegetatiekaarten op basis van satellietfoto's, is het primaire bos op en rond het Bukit Duabelasgebergte verder aangetast. Bovendien kampt de provinciale afdeling natuurbescherming, behalve met personeelswijzigingen - het hoofd dat zich destijds inzette voor dit reservaat is overgeplaatst naar elders -, met het probleem dat het alle middelen moet inzetten voor bescherming van het veel grotere Berbak-reservaat aan de kust, dat eveneens onder druk staat van houtkap, transmigratie en vestiging van spontane migranten (Buginezen en Banjarezen) die in de moerasgebieden land ontginnen. Een situatie die ook niet bevordelijk is voor effectief beheer is

[21] Ik dank deze informatie aan dhr T. van Son, die een bezoek heeft gebracht aan dit gebied en heeft getracht informatie in te winnen over de situatie en status van het beoogde reservaat.

trouwens de verdeling van het beoogde reservaat over drie verschillende *kabupaten*, te weten Sarolangun Bangko, Batanghari en Bungo Tebo. Deze situatie blijkt in praktijk weinig gunstig voor het effectief bestrijden van verdere aantasting van het gebied omdat er snel verwarring ontstaat over de vraag onder wiens verantwoordelijkheid deze weinig populaire activiteit van effectieve natuurbescherming eigenlijk valt (zie ook Departemen Kehutanan 1989).

### *4.2.5 Conclusie: actie, reactie en interactie*

Het resultaat van de verschillende typen ontwikkelingsactiviteiten en van de activiteiten die de Maleise boeren, de houtkapmaatschappijen en de transmigranten in het voormalige Kubu gebied ondernemen, is dat de Kubu niet langer in staat zijn hun zelfstandige jagers- en verzamelaarsbestaan voort te zetten. Er is over het gehele gebied sprake van een sterk toegenomen economische interactie tussen de Kubu en de omringende buitenwereld. Deze gegroeide afhankelijkheidsrelatie is inmiddels zo sterk dat het een absolute voorwaarde is voor hun bestaan. Zonder regelmatige uitwisseling van voedsel en andere produkten maar ook van diensten met de buitenwereld zouden de Kubu niet kunnen voortleven. De Kubu leveren aan de boeren of aan handelaren verschillende soorten bosbijprodukten en dieren of produkten afkomstig van dieren. Ook verrichten ze werk en diensten voor de boeren en voor de houtkapmaatschappijen. In ruil hiervoor ontvangen ze geld of voedselprodukten en andere goederen terwijl deze boeren hen soms ook diensten verlenen (zie Tabel 4.3).

Voor de Maleise boeren zijn de Kubu steeds belangrijker geworden als arbeidskracht. Ze helpen hen bij het kappen van het bos, het tappen van rubber of het oogsten van de rijst. Bovendien is het voor deze boeren zeer nuttig om jagers op in produktie zijnde velden te hebben. De overgangszones tussen het primaire oerwoud (of de restanten ervan), het secundaire bos, de in produktie zijnde velden en de braakliggende terreinen zijn dikwijls aantrekkelijke gebieden voor verschillende soorten wild. Vooral terrestrisch jachtwild als de wilde zwijnen, herten en tapirs maar ook apen houden zich vaak in grotere dichtheden op langs deze sterk gevarieerde ecologische zones dan m het primaire oerwoud juist vanwege de grotere beschikbaarheid van voedsel (zie b.v. Peterson 1978). Ze kunnen aanzienlijke schade toebrengen aan de oogst maar vormen omgekeerd natuurlijk een gewild object voor de jacht van de Kubu. De Maleise boeren zijn op hun beurt gebaat bij de aanwezigheid van Kubu in de tuinen. Deze vorm van jagen wordt in de literatuur wel aangeduid als 'garden hunting' (Linares 1976).

Omgekeerd leveren de Maleise boeren in ruil voor de ontvangen goederen en diensten geld maar vooral voedselgewassen zoals rijst. Wilde zetmeelprodukten komen in dit aangetaste bos niet meer in voldoende hoeveelheden voor om als basisvoedsel te kunnen dienen en rijst is daarom een van de meest belangrijke ruilprodukten geworden. Daarnaast zijn ook produkten als tabak, zout, koffie, suiker en ingeblikte vis zeer gewild. De niet-voedselprodukten zijn de laatste jaren sterk toegenomen in belang: naast de traditionele ijzerprodukten (messen, speer-

punten en braadpannen) vinden ook zaklampen, radio's, geweren en plastic voor dakbedekking gretig aftrek.

Tabel 4.3 *Goederen- en dienstenuitwisseling tussen de Kubu en de Maleise boeren*

| | | |
|---|---|---|
| **De Kubu bieden de Maleise boeren:** | | |
| A. Bosprodukten | 1. Onbewerkt | - honing<br>- *jelutung*<br>- rotan<br>- diverse soorten harsen<br>- medicinale planten<br>- bosvruchten en -groenten<br>- zaailingen rubberbomen |
| | 2. Bewerkt | - manden en fuiken |
| B. Dieren en dierprodukten | | - huiden van henen, beren, slangen<br>- levende vogels en andere kleine dieren<br>- *halal* dieren (toegestaan aan Moslims) |
| C. Diensten | | - arbeid voor kappen van het bos, hulp bij de oogst, tappen van rubber<br>- bescherming van oogsten tegen wilde dieren |
| *De Maleise boeren leveren aan de Kubu:* | | |
| A. Goederen | 1. Voedselprodukten | - rijst<br>- tabak en sigaretten<br>- bananen<br>- koffie, suiker, snoepgoed<br>- zout<br>- ingeblikte vis<br>- knolgewassen<br>- *haram* dieren (verboden dieren voor Moslims, zoals wilde varkens en slangen) |
| | 2. Niet voedselprodukten | - ijzerwaren<br>- kookgerei<br>- geweren<br>- zaklampen<br>- batterijen<br>- textiel<br>- geld<br>- radio's<br>- plastic als dakbedekking<br>- jerricans<br>- nylon vistuig<br>- medicijnen |
| B. Diensten | | - toestemming om te jagen in tuinen<br>- verkoopmogelijkheden bosprodukten<br>- bemiddeling en hulp bij conflicten |



Plastic dakbedekking, textiel, zaklampen en batterijen behoren tot de materiële cultuur van de hedendaagse Kubu

Deze uitwisseling vindt zowel plaats via handelaren die bijvoorbeeld op afgesproken tijden en plaatsen de *jernang*, rotan of andere produkten komen ophalen als rechtstreeks met de boeren die de hulp van de Kubu hebben ingeroepen. Daarnaast trekken de Kubu in steeds toenemende mate zelf naar de dorpen om daar hun produkten te ruilen en met geld dat ze verdiend hebben in de winkels of op de markt andere produkten te kopen.

De relatie met de houtkapmaatschappijen in het gebied is van een wezenlijk andere aard. Deze maatschappijen zijn plotseling en met zwaar materieel het gebied van de Kubu ingetrokken. Traditionele rechten van de Kubu in het gebied worden niet erkend. De maatschappijen beschikken over concessies die 'Jakarta' heeft uitgegeven om hout te kappen en wegen aan te leggen. De Kubu hadden en hebben geen enkele mogelijkheid zich daar tegen te verzetten. Intern zijn ze nauwelijks georganiseerd en extern kunnen ze ook geen steun verwachten. Alleen rond de schade opgelopen aan de honingbomen of grote fruitbomen (met name durianbomen) zijn ze erin geslaagd tot compensatie-regelingen te komen. Als bij het kappen van bomen of bij de aanleg van een weg honing- of fruitbomen omgaan dan hebben ze recht op betaling. Deze betaling vindt plaats in de vorm van doeken aan de eigenaar van de bomen. Zonodig bemiddelt de *jenang* bij dergelijke regelingen. In de loop der tijden hebben de Kubu echter zoveel van deze doeken

als compensatie ontvangen dat het zo langzamerhand een belemmerende factor is gaan worden in hun mobiele bestaan. De hoeveelheid is namelijk zo groot geworden dat sommige groepen er niet meer in slagen al hun bezit in één keer te verplaatsen. De doeken gaan letterlijk de draagkracht van de Kubu te boven. Daarnaast missen de doeken, goedkope *sarong*, ook een echt praktisch nut. Ze worden in de Kubu samenleving gebruikt bij de betaling van bruidsprijzen of bij boetebetalingen maar als gevolg van de sterk toegenomen hoeveelheid doeken zijn deze prijzen en betalingen aan sterke inflatie onderhevig geweest. Tot op heden echter hebben de Kubu nog niet een alternatief bedacht om dit probleem op te lossen.



De hoeveelheid doeken die de Kubu als compensatie ontvangen voor schade aan het bos door de houtkap gaat hun letterlijke draagkracht te boven

Naast deze compensatie-betalingen voor geleden schade kunnen de Kubu soms ook nog werken bij de houtkapmaatschappijen. Ze treden dan op als gids in het bos en ze passen 's nachts op de bulldozers zodat deze niet onbeheerd in het bos achterblijven. Voor dit soort werkzaamheden ontvangen ze geld, voedsel of sigaretten. Rondom de kampen hangen altijd wat jonge Kubu rond om te kijken of er voor hen nog wat te doen valt of ze vragen om wat voedsel of tabak. Van echte confrontaties met de houtkap is nauwelijks sprake geweest. De Kubu passen hun levensstijl aan aan hetgeen er na vertrek van de houtkap voor hen overblijft. Soms hebben groepen geprofiteerd van het werk van de houtkap door in de gebieden waar de grootste bomen gekapt waren zelf de overige bomen te kappen en te verbranden en velden aan te leggen voor de verbouw van rijst of knolgewassen.



In hun confrontatie met de moderne houtkap hebben de Kubu nooit echte weerstand kunnen bieden

In Centraal-Jambi heeft het meeste bos een bestemming gekregen als produktie- of conversiebos. In geval van produktiebos dient het gebied blijvend een bosvegetatie te behouden. Er mag slechts selectief gekapt worden en het is de bedoeling dat het bos na een eerste oogst van bomen voldoende regeneratiecapaciteit behoudt om er in een latere fasen opnieuw hout te kunnen oogsten. Het grootste probleem in dit produktiebos naast het toezicht op het 'selectieve' karakter van de houtkap, is het toestromen van illegale boeren uit andere gebieden. Deze profiteren van de aangelegde wegen en het feit dat de houtkap de grootste bomen inmiddels heeft weggehaald door het gebied in snel tempo in produktie te nemen. Ze kappen de overige bomen, proberen hiervan zoveel mogelijk te verbranden aan het einde van het droge seizoen en planten vervolgens rijst. Als de strijd tegen het *alang-alang* gras na twee of drie jaar te veel arbeid eist, verlaten ze het gebied weer om elders een nieuw stuk aan te leggen. Vanuit het Ministerie van Bosbouw is er nauwelijks een effectieve controle op deze vorm van kolonisatie. Voor de Kubu betekent het dat steeds meer bos wordt omgezet in landbouwgronden en later in grasland waar de overlevingskansen voor hen sterk afnemen.

In geval van conversiebos kan het gebied na de houtkap verder worden ontdaan van de natuurlijke vegetatie om daarna te worden ingericht als transmigratiegebied of als plantage voor de verbouw van rubberbomen of oliepalmen. Dit pro-

ces gaat gepaard met grootschalige landinrichtingsactiviteiten waarvoor zware machines en veel arbeid worden ingezet. De Kubu staan in dit proces volledig buiten spel. Overlevingsmogelijkheden zijn er voor hen in die gebieden niet. De uitgestrekte plantages zijn zeer arm aan wildleven *en* bieden de Kubu vrijwel niets op het gebied van voedselprodukten (zie tabel 4.4 en figuur 4.1). Het werk op plantages is ook van een aard waartoe de Kubu zich niet aangetrokken voelen als zij er al door lokale opzichters voor gevraagd zouden worden. Pas op het moment dat de transmigratie-gebieden zijn ingericht en de huizen kunnen worden toegewezen aan de nieuwe bewoners, wordt er contact gezocht met de Kubu. Tot die tijd zijn er slechts min of meer toevallige ontmoetingen. De transmigratie-planners en projectuitvoerders ondernemen weinig pogingen met de Kubu in contact te treden en inzicht te krijgen in hun wereld en in de problemen die ontstaan als gevolg van de ingrepen in hun gebied. Planners en uitvoerders (ook de buitenlandse experts onder hen) nemen al snel de visie op de Kubu over van de provinciale bureaucratie en de dorpsbevolking en doen geen moeite dit beeld te corrigeren.

Illustratief zijn in dit opzicht de werkwijze en de resultaten van de feasibility study van de Wereld Bank naar mogelijk nieuwe gebieden voor transmigratie in Centraal-Jambi. Tijdens mijn veldwerk onder de Kubu werd door leden van het internationale onderzoeksteam geen enkele maal een poging ondernomen met hen contact te zoeken. 'Onderzoek' werd gedaan vanaf de weg hoewel Kubu zich soms op zeer geringe afstand van deze wegen ophouden. In één van de rapporten verscheen later de mededeling dat '... there are a small number of nomadic, forest-dwelling people called the Kubu in the more remote areas of Jambi and Riau (Sumatra) who are so invisible that their exact numbers and habitat are not known. In the past these people retreated with the forest as local development progressed'. Vervolgens wordt er melding gemaakt van de plannen tot inrichting van het eerder genoemde reservaat van minder dan 30.000 hectare alsof dat het antwoord zou moeten zijn op de problemen van de Kubu die verspreid wonen over een enorm gebied (World Bank 1988). Opvallend is ook dat er geen enkele mededeling gedaan werd over de onthutsende confrontaties van deze onderzoekers met die Kubu die zich inmiddels als bedelaar ophouden langs de wegen in het gebied of in de buurt van bus- en benzinestations.

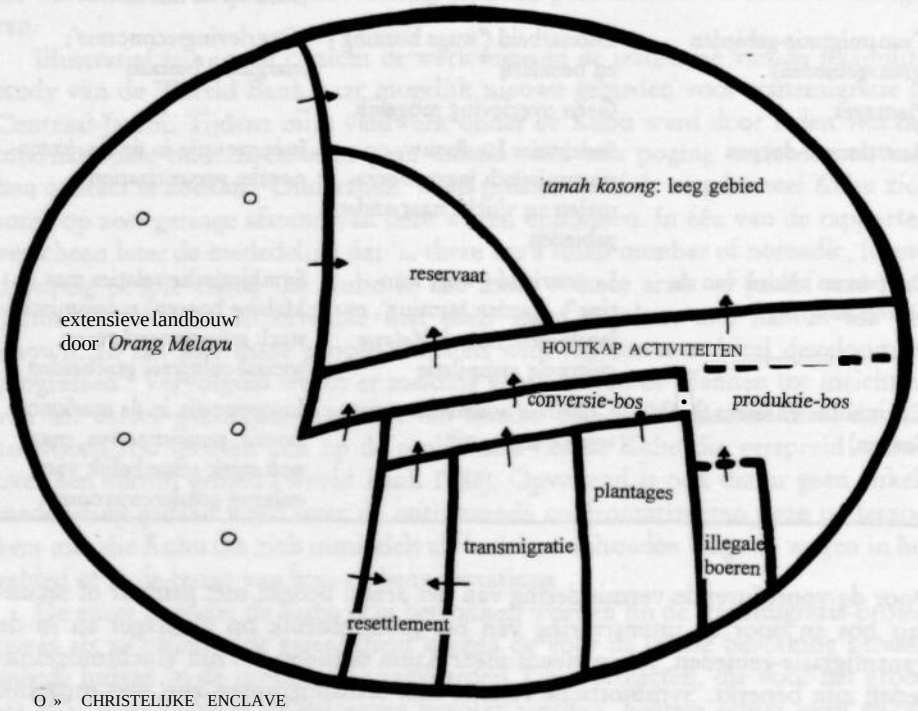
De enige keer dat de Kubu echt betrokken worden bij de transmigratie-projecten is als ze officieel de gelegenheid krijgen de voor de lokale bevolking gereserveerde huizen in de projecten te aanvaarden. Deze projecten, die voor het grootste deel door Javanen en Balinezen bevolkt worden, hebben echter geen enkele aantrekkingskracht voor de Kubu. Keer op keer weigeren ze op dit aanbod in te gaan. Voor zover bekend hebben de Kubu nog in geen enkel transmigratie-project in Jambi huizen, grond en goederen geaccepteerd. Zij verkiezen een leven buiten deze nederzettingen en trekken zich terug in de restanten van het bos of in de tuinen van de Maleise boeren tot verbazing, onbegrip maar misschien ook wel opluchting van de projectmedewerkers en de Javaanse en Balinese transmigranten.

Tabel 4.4 *Ecologische zones, bestaanswijzen en economie in (voormalige) Kubu gebieden*

| Ecologische Zone | Bestaanswijze | Economie |
|---|---|---|
| Bos (Beschermd) | Jagen/verzamelen en landbouw | Zelfvoorziening met beperkte ruilrelaties |
| Bos (*tanah kosong*) | Jagen/verzamelen en landbouw | Zelfvoorziening met beperkte ruilrelaties. Tevens bosexploitatie door andere groepen |
| Gordel van houtkapactiviteiten, bosconversie en *land clearing* | Jagen/verzamelen: oorspronkelijk en in aangepaste vorm ('parasitisme') | Zelfvoorziening maar met omvangrijke aanvulling van buiten (voedsel, tabak) |
| Produktiebos | Jagen/verzamelen en kleinschalige landbouw | Zelfvoorziening maar in toenemende mate geöriënteerd op de markt |
| Transmigratie-gebieden (grensgebieden) | Loonarbeid ('wage hunting') en bedelarij | 'Overlevingseconomie': marginaal bestaan |
| Plantages | Geen overleving mogelijk | – |
| *Resettlement*-dorpen | Sedentaire landbouw, opportunistisch jagen/verzamelen en vlucht naar andere gebieden | Incorporatie in de marktecononomie: *peasantization* |
| Dorpen en velden van de *Orang Malayu* | Loonarbeid ('wage hunting'), 'garden hunting', en landbouw. *Masuk Malayu*: culturele assimilatie | Symbiotische relaties met Maleise boeren: economisch sterk geïntegreerd maar sociaal-cultureel gescheiden |
| Christelijke enclaves (kerkdorpen) | Culturele assimilatie maar sociale segregatie | Incorporatie in de marktecononomie: *peasantization*, maar ook sterk afhankelijk van externe goederenstroom |

Door de voortdurende vermindering van het areaal bedekt met primair of secundair bos en door de intensivering van het grondgebruik op plantages en in de transmigratie-gebieden, raken steeds meer Kubu ontheemd. Hun vluchtmogelijkheden zijn beperkt. Symbiotische relaties met transmigranten zijn niet mogelijk omdat het bosareaal hiervoor ontbreekt en een dergelijk interactiepatroon niet overeenstemt met de houding en landbouwmethoden van deze boeren. Op de plantages zijn ook geen overlevingsmogelijkheden. Daarom hebben nogal wat Kubu hun toevlucht genomen tot de snelweg en tot plaatsen waar regelmatig auto's en bussen stoppen zoals bij benzinestations en de uitgebreide busterminals met talrijke winkeltjes en restaurants. Daar stappen ze over op bedelen. Stilzwijgend proberen ze hun hand door de raampjes te steken. Dit is ook het moment dat de onverbloemde vooroordelen tegenover de Kubu er het sterkst uitkomen

onder de medepassagiers: 'ze zijn te lui om te werken', 'gauw de ramen dicht, ze stinken' en 'pas goed op je spullen'. Desondanks worden sommige handen gevuld met wat munten of met een paar sigaretten. Een enkele keer proberen de Kubu de passagiers ook medicinale planten (bladeren, wortels of knollen) te verkopen. Maar er zijn inmiddels ook groepen Kubu die een meer agressieve wijze hebben aangenomen om de buitenwereld te dwingen niet achteloos aan hun bestaan voorbij te gaan. Soms gaan ze met een groepje mannen, vrouwen en kinderen op de snelweg zitten of liggen en verlenen pas doorgang als hun handen zijn gevuld. Dit is een vorm van interactie met de buitenwereld die weinig sympathie ondervindt, maar die aan de andere kant de ernst van de situatie indringend aan de orde stelt.




Figuur 4.1
Schematische voorstelling van het landgebruik in het (voormalige) gebied van de Kubu



Een delegatie Kubu onder leiding van een *temenggung* ontmoet enkele hoge transmigratie-officials. De Kubu slaan het aanbod van de huizen echter af.

In augustus 1985 zou de minister voor transmigratie een nieuw project openen in Centraal Jambi. Hiervoor zou hij per auto en in gezelschap van provinciale officials van de hoofdstad Jambi naar Bangko rijden. Om onverwachte confrontaties van dit hoge gezelschap met op deze manier bedelende Kubu te voorkomen, kregen lokale ambtenaren van de Ministerie van Sociale Zaken opdracht de groepen die normaal langs deze route opereren van voldoende geld, voedsel en sigaretten te voorzien zodat het was uitgesloten dat ze zich plotseling aan het gezelschap zouden vertonen en de auto's tot stoppen zouden dwingen. Hiermee kon voorkomen worden dat het provinciale bestuur ernstig in verlegenheid gebracht zou worden door dit 'Kubu-probleem'.

In zekere zin valt dit bedelen misschien wel te beschouwen als een aangepaste en 'gemoderniseerde' manier van jagen en verzamelen. Het is in ieder geval een continuering van een bepaalde houding ten opzichte van de buitenwereld namelijk die van een 'giving environment' (Bird-David 1990). Deze buitenwereld, c.q. de Indonesische bureaucratie maar ook de dorpelingen, ziet een enorm verschil tussen enerzijds het (ongevraagd) geven van hulpgoederen in het kader van *resettlement*-projecten, bedoeld als stimulans voor ontwikkeling, en anderzijds het bedelen om geld, voedsel en tabak dat beoordeeld wordt in termen van parasitis-

me. Maar bezien vanuit de Kubu is het verschil aanzienlijk minder groot. Als jagers en verzamelaars beschikken ze over een zekere dosis opportunisme in hun levenshouding. Op basis daarvan hebben ze met plezier de hulpgoederen in ontvangst genomen overigens zonder het doel te onderschrijven, waarvoor deze goederen werden uitgereikt. De goederen maakten het leven tijdelijk eenvoudiger en aangenamer. Maar zodra de hulp afnam verlieten ze de dorpen weer om terug te keren naar hun oude bestaan. Naar mate de buitenwereld via tal van aanslagen op hun oorspronkelijke 'giving environment', namelijk het regenwoud, deze terugkeer moeilijker of zelfs onmogelijk maakt, passen de Kubu hun strategie aan om deze buitenwereld op een aangepaste wijze tot geven te dwingen. Het is hier uiteraard goed bij te bedenken dat dit een manier is die de Kubu zelf niet uit vrije wil verkozen hebben.

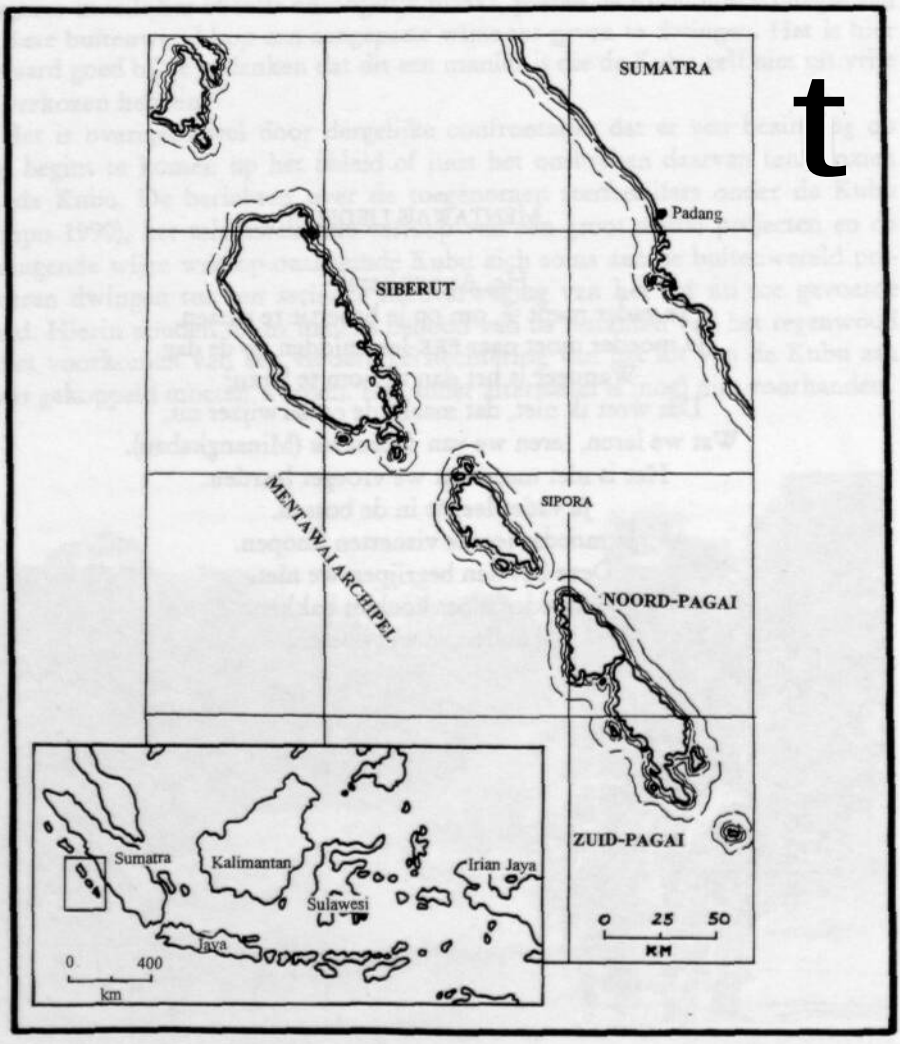
Het is overigens wel door dergelijke confrontaties dat er een bezinning op gang begint te komen op het beleid of juist het ontbreken daarvan ten aanzien van de Kubu. De berichten over de toegenomen sterftecijfers onder de Kubu (Tempo 1990), het teleurstellende verloop van een groot aantal projecten en de indringende wijze waarop ontheemde Kubu zich soms aan de buitenwereld presenteren dwingen tot een serieuze heroverweging van het tot nu toe gevoerde beleid. Hierin zouden mijns inziens behoud van de restanten van het regenwoud en het voorkomen van een verdere verslechtering van het lot van de Kubu aan elkaar gekoppeld moeten worden. Een ander alternatief is (nog) niet voorhanden.



Nomaden van de snelweg

## MENTAWAIS LIEDJE

He, Aporatkerei!
Je vader roept je, om op je broertje te passen.
Je moeder moet naar PKK-les, midden op de dag.
Wanneer is het dan tijd om te leren?
Dat weet ik niet, dat maakt de onderwijzer uit.
Wat we leren, leren we van de *sasareu* (Minangkabau).
Het is niet meer wat we vroeger leerden.
Je vader leerde in de bossen.
Je moeder leerde visnetten knopen.
Deze bevelen begrijpen we niet.
Je moeder moet koekjes bakken.
Wij zullen ze wel opeten!




Kaart 5.1
Overzichtskaart van de Mentawai Archipel (naar: WWF 1980)

# De Mentawaiers

## Inleiding

Als een dunbevolkte eilandengroep op ruime afstand van de westkust van Sumatra heeft de Mentawai Archipel lange tijd incidentele contacten gehad met Sumatra en met de rest van de wereld. Een beperkte ruilhandel met Sumatraanse handelaren vormde de enige verbindingsschakel met het vaste land. Wel kwamen allerlei handelsprodukten zoals ijzeren bijlen en messen met de zeilende handelaren mee. Belangrijke culturele en godsdienstige invloeden, die elders in de Indonesische archipel van zoveel betekenis zouden zijn als hindoeïsme en islam, lieten Mentawai ongemoeid. De reeds lang bevolkte eilanden bleven buiten deze cultuurstromen.

Ook het koloniale verleden van de Mentawai Archipel onderscheidt zich van andere delen van Sumatra. Geen eeuwenlange overheersing of grootschalige agrarische activiteiten. In feite heerste het Nederland of liever de koloniale staat Nederlands-Indië slechts enkele decennia over deze eilanden. Hoewel formeel reeds lang onder Nederlands bestuur, konden de eilandbewoners hun voor de buitenwereld sluimerende bestaan voortzetten.

Eenmaal onderworpen aan het begin van deze eeuw, bleef de bemoeienis van het koloniale bestuur beperkt. Een echte interesse werd niet ontwikkeld in het gebied. Sinds de onafhankelijkheid van Indonesië zijn die interesses duidelijk sterker geworden. Door een belangstelling voor de verbetering van het 'lot van de bevolking', haar levenswijze en bestaansniveau gebaseerd op een religieuze en seculiere beschavingsdrang en door de belangstelling voor de natuurlijke hulpbronnen en met name het hout, heeft de buitenwereld een grote invloed gekregen op het leven van de eilandbewoners.

Onder de Mentawaiers is geen sprake van een uniform antwoord op deze krachten van buitenaf. In een breed spectrum van acties en reacties zochten en zoeken de lokale groepen en individuele mensen naar de mogelijkheden van overleven, van acceptatie, verwerping en verwerking hetzij in min of meer traditionele zin, hetzij in de een of andere aangepaste vorm van alles wat nieuw en vreemd is.

In dit hoofdstuk wil ik eerst in het kort de geschiedenis en de 'traditionele situatie' van de Mentawaiers behandelen voor zover die van belang zijn voor een goed begrip van het tweede deel en derde deel van het hoofdstuk. In het tweede deel zullen de belangrijkste veranderingsprocessen aan de orde worden gesteld. In

het derde deel van het hoofdstuk zal in meer detail gekeken worden naar hoe enkele groepen op die processen gereageerd hebben. **Ze** laten een grote variatie zien in de wijze van omgang met die buitenwereld.

In dit hoofdstuk ligt de nadruk op het eiland Siberut, het grootste eiland van de archipel met ook het grootste aantal inwoners. Momenteel wonen er ongeveer 20.000 Mentawaiers en 2.000 mensen van andere etnische groepen. Daarnaast zijn op dit eiland de meeste ontwikkelingsactiviteiten ontplooid in verband met de vermeende achterstand in het beschavingsniveau van de lokale bevolking. De andere eilanden van de Mentawai Archipel, Sipora en Noord- en Zuid Pagai komen slechts zo nu en dan ter sprake.

## 5.1 'Het land van eeuwige dageraad'

### 5.1.1 *Geschiedenis: de eerste contacten*

De 'geschiedenis' van de Mentawai Archipel is grotendeels het verhaal van de buitenwereld in contact met de bewoners van deze eilanden. Verspreide fragmenten in verslagen geven een vaag beeld van wat zich in vroeger tijden op en om deze eilanden heeft afgespeeld. Aantekeningen van Nederlandse, Duitse, Engelse en Italiaanse reizigers, bestuurders, zendelingen of missionarissen geven vooral weer hoe zij de eilandbewoners zagen. De bronnen bieden geen duidelijk beeld van het leven in het gebied. Op die manier ontstaat, zoals zo dikwijls in de vroege etnografie of antropologie een tijdloos beeld van de samenleving waaraan gewoonlijk gerefereerd werd en wordt als 'de traditionele situatie'. Soms, zoals in het geval van Westenberg, is een auteur hier zeer expliciet over en wordt de geschiedenis ontkend:

> Hier antwoordt geene geschiedenis op de vraag naar het verledene, hier laat volstrekt gemis aan al wat naar beschaving gelijkt niet toe van ook maar in de verte naar de toekomst te gissen. Deze oorden hebben geene geschiedenis, deze menschen geen verleden dan het oogenblik hunner geboorte, geene toekomst dan het tijdstip van hunnen dood. De wind, die door het welig geboomte mischt, herinnen hier den nakomeling niet aan de daden van groote voorvaderen, die eenmaal onder dat geboomte rustten; geene belangrijke uitvinding doet den dankbaren nazaat de nagedachtenis dier vaderen zegenen! (Westenberg 1858: 141).

Dit tijdloze beeld van de 'traditionele situatie' is in later onderzoek enigszins rechtgezet, met name waar het gaat om de verhoudingen tussen de verschillende patrilineaire groepen die zich alle vanuit het dal van de Simatalu-rivier in Noord Siberut verspreid hebben en vervolgens de zuidelijke Mentawai eilanden (Sipora en Pagai) bevolkt hebben.

Hoe de samenleving er in die tijd precies heeft uitgezien, hoe de huisvestingssituatie van de mensen was, hoe de onderlinge relaties tussen de groepen waren en

hoe hun voedingspatronen, laat zich slechts in grove lijnen achterhalen. Alvorens daar verder op in te gaan wil ik eerst in kort bestek iets zeggen over de contacten van de buitenwereld met deze eilanden.

Het eerste bekende bezoek staat op naam van admiraal Van Neck die in 1600 met zijn schip *Groningen* de eilanden aandeed en er de naam Nassau-eilanden aan gaf.[1]

Interessant is de verwijzing naar de eilanden die Beaulieu maakt in zijn boek uit 1621. Hierin vermeldt hij dat enkele Mentawaise mensen zich in Tiku op Sumatra ophouden, waarschijnlijk meegekomen met Minangkabause handelaren. Daarnaast moeten ook zeker Chinese, Buginese en andere handelaren de eilanden zo nu en dan bezocht hebben (in Neumann 1909).

De naam 'Goe Fortuin' wordt aan het eiland Sipora gegeven als de bemanning van de *Nieuwe Zeeland* voor dat eiland het stuurloos ronddrijvende schip *Vlissingen* aantreft met vele doden aan boord. Het blijft echter lange tijd relatief stil rond deze eilanden voor wat betreft de vreemde bemoeienis.

Pas vanaf het midden van de 18e eeuw zijn er weer bekende bronnen, namelijk drie verslagen van Engelse reizen naar de zuidelijke Mentawai-eilanden, de zgn. Poggee Expeditions. Deze zijn bovendien interessant omdat ze de eerste echte poging beschrijven iets op de eilanden te doen. Hoewel deze verhalen geschreven zijn in de vorm van brieven aan het hoofd van Fort Marlborough (het huidige Bengkulu) waar de Engelsen zich sinds 1658 gevestigd hadden en vooral de reis zelf beschrijven geven ze enkele interessante punten (zie Dalrymple 1777, Wagner 1989).

Het eerste etnografische verslag over de eilanden is geschreven door Crisp. Zijn 'An account of the inhabitants of the Poggy or Nassau Islands, lying off Sumatra' (1799) biedt een beknopt en goed verslag over deze eilanden.

Marsden, in een latere editie van zijn 'History of Sumatra' (1811) refereert aan de bezoeken van enkele decennia ervoor, alhoewel hij de eilanden niet zelf bezocht. Hij geeft aan dat de pogingen om de rijst en pepercultuur tot ontwikkeling te brengen mislukt waren.

Cristie, een andere Engelse bestuurder, brengt in opdracht van Raffles een bezoek aan de eilanden. Zijn verslag van dit bezoek is als manuscript bewaard in Londen en biedt ook tal van etnografische details.

Vanaf dat moment worden de gegevens niet alleen talrijker maar ook gevarieerder van aard. Er vinden regelmatiger bezoeken plaats, maar ook zijn vijandige confrontaties talrijker. Er zijn plunderingen van Chinese en Minangkabause handelsschepen die officieel onder bescherming van het koloniale bewind vallen. Er komt meer druk op het bestuur om deze bescherming daadwerkelijk te bieden.

Uitgebreide verslagen hierover ontbreken echter. Wel zijn er hier en daar snippers en fragmenten uit deze periode aan te treffen in de verschillende archieven.

---

[1] Hij vond er: 'eene bequame plaets ommc met de schepen buyten peryckel te wesen, aen 't suijt eijnt (...) vonden aen een cleyn eylantien dear anckergrondt onder is, in het sandt gravende, goet waeter, dear neffens aan 't groodt teycken van volck ...' (in: Neumann 1909: 211).

> Bij toeval vond ik op een klein eiland vlak voor de kust van Padang een grafsteen met de volgende tekst:
> 'Hier rust het stoffelijk overschot van J.P. Uyttenhooven in leven luitenant ter zee 2e klasse aan boord ZM Schroefstoomschip Montrado, inden ouderdom van 24 jaren op de 13 april 1859 bij het opnemen der baai van Saribanoa verraderlijk vermoord door de eilanders van Sipora. Zijn lijk is uit hunne handen gered door de trouw der Javaansche matrozen. Zijn dood werd gewroken. Dit gedenkteken is opgerigt door zijne wapenbroeders en talijke vrienden. PADANG.'
> Blijkens het logboek van het schip[2] is de Montrada na een kort bezoek aan Padang teruggegaan naar Sipora voor een strafexpeditie van enkele dagen. Verdere gegevens ontbreken.

Daarnaast komen er meer en meer berichten van vreedzame ontmoetingen en de eerste uitgebreidere etnografische verslagen van bezoeken uit de laatste decennia van de vorige eeuw. In toenemende mate van detaillering behandelen ze de verschillende elementen van het dagelijks leven op deze eilanden (Mess 1870, Modigliani 1898, Maass 1902).

### *5.1.2 Het Nederlandse bestuur*

In 1658 vestigden de Britten zich op Sumatra en bouwden daar eerst Fort York en later Fort Marlborough (het tegenwoordige Bengkulu). Ook de Mentawai-eilanden rekenden ze tot hun gebied hoewel het uitgeoefende gezag hierover altijd beperkt bleef. Als gevolg van slecht beleid, ongelukkige beslissingen en achterblijvende opbrengsten van de peperverbouw werd overwogen de vestiging op te heffen. Na jaren van problemen werd uiteindelijk in 1824 bij het Londens Tractaat besloten Bengkulu in 1825 aan de Nederlanders over te dragen in ruil voor de straat van Malakka. In de daarop volgende decennia bleven de contacten met de Mentawai Eilanden echter beperkt. Af en toe bracht een patrouilleschip een bezoek aan de eilanden maar van effectief bestuur was geen sprake. Pas in 1864 werd besloten het gebied onder controle te brengen. In 1869 vestigde de eerste beambte zich op Pagai. Later, in 1883 werd een posthouder geïnstalleerd op Sipora tezamen met een kleine politiemacht, maar in 1897 werden zij van het eiland verdreven. Enkele malen heeft in die tijd echter ook de angst een rol gespeeld dat andere mogendheden deze eilanden zouden bezetten; vandaar dat de bemoeienis met het gebied werd opgevoerd.

Gezien het gebrek aan economische exploitatiemogelijkheden en 'de wilde aard van de bevolking', verzocht de koloniale overheid aan diverse zendingsgenootschappen de taak op zich te nemen deze eilanden tot beschaving te brengen. In eerste instantie werd dit verzoek gedaan aan het Luthersch Genootschap in Amsterdam, maar deze organisatie besloot de Batu Eilanden ten noorden van

---

[2] Zoals bewaard in het Algemeen Rijksarchief, Den Haag.

Siberut als werkterrein te nemen. Uiteindelijk besloot de Rijnsche Zending op de uitnodiging in te gaan.

> Dat was een daad van geloofsmoed, omdat er juist toen zware geldelijke zorgen waren, maar het bestuur der Rijnsche Zending had de overtuiging (...) dat het anders spoedig te laat zou kunnen zijn, omdat het Mohammedanisme in onze Oost steeds verder tracht door te dringen (S. 1903: 22).



Zendelingen en koloniale bestuurders zagen de uitgebreide religieuze feesten vooral als een excuus voor extreme luiheid

Lett, de zendeling die eerder op Enggano gewerkt had, maakte enkele reizen en besloot zich op Noord-Pagai te vestigen. In 1909 werd hij door Mentawaiers vermoord tijdens een bemiddelingspoging tussen de lokale bevolking en het Nederlandse militaire gezag. Het zendingswerk werd echter door anderen overgenomen en in 1915 werd een vrouw als eerste Mentawaise bekeerling gedoopt (Schefold

1979: 23).[3] Gelijktijdig werd ook een begin gemaakt met het onderwijs waarvoor Batakse onderwijzers werden aangetrokken. In 1919 verscheen het eerste lesboekje uit Noord-Sumatra in het Mentawais, waarin enkele verhalen waren opgenomen (Melanchton 1919). Ook Nederlandse liederen werden vertaald, waaronder het Wilhelmus, en op school onderricht.

Op Siberut werden in 1905 militairen gestationeerd: eerst op een heuvel in Muara Saibi aan de oostkust van het eiland. Zes jaar later werd echter besloten de post te verplaatsen naar Muara Siberut als gevolg van problemen met de drinkwatervoorziening in Muara Siberut. Dit havenplaatsje werd ook de hoofdplaats van het bestuur over de hele archipel. Commandant Ruinen heeft in die tijd een einde gemaakt aan het koppensnellen op Siberut dat op Pagai en Sipora al veel eerder verdwenen was. Verder bemoeide de koloniale overheid zich nauwelijks met de gang van zaken op het eiland. Van een concreet programma om veranderingen in het leven aan te brengen was nog geen sprake. De zending werd financieel gesteund in haar werk maar een echt cultuurbeleid werd niet ontwikkeld.[4] Wel kunnen uit memories van overdracht en korte artikelen enkele beleidsaspecten gehaald worden die de lokale bestuurders bezighielden. Dit waren bijvoorbeeld:

- het blijven onderdrukken van het koppensnellen;
- het vestigen van lokaal bestuur via installatie van dorpshoofden;
- het inperken van het traditionele rechtssysteem;
- het aanleggen van wegen en paden met behulp van 'heerendiensten';
- het bevorderen van het zendingswerk en het onderwijs;
- het beschermen van de Chinese en Minangkabause handelaren;
- het verwijderen van varkens uit de dorpen;

(zie o.a. Hansen 1915, Whitlau 1926, Van Buuren 1931).

In die periode was Siberut ook ingericht als een open strafinrichting. Voor de eerste keer werd de mogelijkheid hiertoe al geopperd begin 1900, maar het zou nog een hele tijd duren voor dit besluit definitief genomen werd en de eerste gevangenen werden overgebracht. In het algemeen ging het om zware criminelen en vooral om moordenaars. Siberut leek in de ogen van de overheid een ideaal oord voor hen. Er waren nauwelijks ontvluchtingsmoglijkheden noch van het eiland noch naar het binnenland - waar lokale gemeenschappen hen zeker niet zomaar onderdak zouden verlenen. Rond 1930 waren er ± 250 gevangenen die allen woonden m een kampement in Muara Siberut. Ze waren verplicht arbeid te verrichten. Handelaren uit Siberut herinneren zich nog hoe deze *orang strapan* (ge-

---

[3] De kwestie van de eerste dopeling is een interessant punt in de geschiedenis van de Mentawaise kerk. Uit archiefonderzoek is gebleken dat de eerste dopeling een vrouw was (Schefold 1979: 23). In de officiële geschiedschrijving wordt echter Djagomandi naar voren geschoven als eerste Mentawaier die zich bereid toonde de 'nieuwe *adat*' te gaan volgen (GKPM 1982: 60). Deze man zou later nog een grote rol spelen m de verbreiding van het christendom onder de Mentawaiers en daarom is hij waarschijnlijk achteraf tot eerste bekeerling verklaard.

[4] Persoonlijke mededeling van mw Ruinen die als dochter van de eerste militaire commandant enige tijd op Siberut verbleef rond 1910-1913.

straften, veroordeelden) de kades in Muara Siberut hebben aangelegd en werden ingezet voor de aanleg van wegen en paden.

De Nederlandse gemeenschap is in die jaren altijd maar klein geweest. Een civiel en tevens militair gezaghebber, een arts en een administrateur voor de gevangenen. Daarnaast was er een klein aantal KNIL-militairen. De verbindingen met Padang werden door enkele schepen onderhouden: Kapal Banggai, een schip van de KPM dat af en toe het eiland aandeed en een motorzeilschip - de Antoinette - dat rechtstreeks diende voor de aanvoer van goederen en personeel. De Bestuurskolonne werd verder nog aangevuld door enkele ambtenaren van Javaanse of Sumatraanse herkomst. Uiteraard was er ook nog de zendeling die regelmatig het eiland aandeed. Pas vanaf het begin van de jaren '30 begint effectief het zendingswerk dat maar heel langzaam van start gaat. Wel trekt het schooltje in de omgeving van Siberut de nodige leerlingen gesteund door het koloniale bestuur dat het christendom ziet als de methode om het volk op te heffen uit de natuurstaat.

Er is verder niet veel bekend over het koloniale bestuur. Kenmerkend voorbij het punt van rust en orde (dus onderdrukking van het koppensnellen en wraakacties in geval boetes niet betaald werden of Chinese of Minangkabause handelaren gemolesteerd werden of hun schepen geplunderd), was er vooral een politiek van onthouding, van niet-inmenging in religieuze en culturele zaken. Dit riep soms wel de ergernis van de zendelingen op die juist wel graag wat meer ondersteuning zouden hebben gezien op deze terreinen.

Met de oorlogsdreiging van een Japanse bezetting voor de deur werd in 1942 besloten het centrum van bestuur, met gevangenen en alles wat erbij hoorde, te verplaatsen naar Sikakap op Pagai. Heel Muara Siberut als bestuurscentrum werd ontruimd. De gezaghebber koos voor Sikakap om betere uitvlucht-mogelijkheden te hebben omdat Muara Siberut bij laag water niet te bereiken is en grotere schepen zouden wel afgemeerd kunnen worden in Sikakap, vanwaar ze ook op ieder gewenst moment konden vertrekken.

De Japanners stelden zich na hun aankomst op Siberut tevreden met een kleine troepenmacht. Het eiland was alleen maar van belang als vlucht- en uitvalsmogelijkheid voor de marine en natuurlijk wilden ze voorkomen dat Nederland of een andere mogendheid zich hier opnieuw zou vestigen.

Op de eilanden zelf is de Japanse invloed maar klein geweest. In het binnenland kwamen de soldaten nauwelijks. De interne bestuurszaken werden overgelaten aan een *demang muda*, een tussenpersoon. Deze positie werd vervuld door iemand die ook in de Nederlandse tijd al aan het bestuur verbonden was geweest. Wel werd in die tijd nog iets gedaan aan de opleiding van jonge Mentawaise mannen tot lokale ordebewakers, een soort dorpspolitie waarvoor ze ook betaald kregen, hoewel de nabetaling van de laatste schulden nog steeds een slepende kwestie is. In het algemeen echter bleek de Japanse invloed gering en een groot deel van de bevolking heeft maar weinig van de aanwezigheid van de Japanners gemerkt. In een publicatie van het Ministerie van Voorlichting wordt nog vermeld dat de Japanners de Batakse onderwijzers zouden hebben teruggestuurd naar Tapanuli (Kementerian Penerangan 1954b: 1088).

In 1943 verscheen in Medan een korte publicatie van H.N. Arifin getiteld: 'Bloedeiland: de woestheid van de Nederlanders doodt de Mentawaiers' (*Poelau darah: keboeasan bangsa Belanda memboenoeh bangsa Mentawai*). De publicatie was voorzien van twee korte voorwoorden, waarvan één door de Minangkabause auteur Hamka en één door Hurato. Deze laatste, wiens positie onduidelijk is, spreekt over de eeuwenlange wreedheid en woestheid van de Nederlanders ten opzichte van de Mentawaiers, waaraan een einde is gemaakt door vestiging van onze 'Groot Oost Azië strijd'.
In het stuk is naast opmerkingen van etnografische aard sprake van de angst van de Mentawaiers voor de Nederlanders, het willekeurig neerschieten van Mentawaiers door Nederlandse soldaten en zelfs van pogingen tot uitroeiing van het Mentawaise volk (Arifin 1943).
Het is onduidelijk waarop deze publicatie precies berust. Het beeld dat er door wordt opgeroepen van de Nederlandse bezetting van de Mentawai eilanden wordt althans niet bevestigd door de in Nederland beschikbare literatuur, door archiefstukken of door herinneringen van Mentawaiers of Minangkabauers in Siberut aan die tijd. Het lijkt er sterk op dat de 'geest van de tijd' van grote invloed is geweest op de titel en de visie op het eerdere koloniale bestuur.

Het vertrek van de Japanners verliep volgens de Minangkabau en Mentawaise mensen die zich dat nog kunnen herinneren al even eigenaardig als hun aankomst. Zonder geweld en zonder duidelijk teken scheepten ze in. Wel vertrokken ze met de mededeling dat ze binnen korte tijd zouden terugkeren hoewel alle roerende goederen werden meegenomen. Maar daarna bleef het stil.

Het uitroepen van de onafhankelijkheid op 17 augustus 1945 bleef voor Mentawai lang onopgemerkt. De verbindingen waren verbroken. Vanuit Padang kon geen schip vertrekken en het nieuwe bestuur van de republiek raakte verwikkeld in de vrijheidsstrijd met de Nederlanders. De voormalige koloniale machthebbers hebben, voorzover bekend, geen poging gedaan om Mentawai opnieuw onder controle te krijgen. De strijd concentreerde zich op het vasteland van Sumatra en andere delen van Indonesië. Minangkabause migranten wisten zich te herinneren dat pas in 1946 een klein detachement van de Indonesische marine naar Siberut kwam om zich daar te vestigen.

Pas na de officiële erkenning van Indonesië als eenheidsstaat in 1949 werd duidelijk hoe het bestuur in de provincie en op de Mentawai Eilanden er uit zou gaan zien.

Alvorens daar op in te gaan wil ik eerst in het kort iets zeggen over de 'traditionele' situatie op Siberut zoals die rond de Indonesische onafhankelijkheid geweest moet zijn.



Ondiepe rivieren slingeren zich langs de beboste heuvels in het binnenland

### 5.1.3 *De 'traditionele' situatie*

Aan de hand van de beschrijvingen van koloniale bestuurders en reizigers en op basis van antropologisch veldwerk gedaan in een latere periode onder groepen die een traditionele levensstijl hebben trachten te handhaven, laat zich vrij goed een beeld vormen van het leven op Siberut aan het einde van de koloniale periode. Aan deze periode zal in het verdere verloop van dit hoofdstuk gerefereerd worden als de 'traditionele' situatie. Het is hier niet nodig uitgebreid in te gaan op deze situatie omdat die elders uitvoerig is beschreven (Schefold 1979, 1988a). Bovendien bestaan er in de etnografie over Siberut aanzienlijk minder onopgeloste of

controversiële kwesties dan bijvoorbeeld bij de Kubu. Voor een goed begrip van de veranderingsprocessen is echter wel een korte samenvatting hiervan nodig.[5]

Siberut, met een oppervlakte van 4.480 $km^2$, is oorspronkelijk bedekt met een dicht tropisch oerwoud. Een groot aantal rivieren slingert zich vanaf verschillende heuvelruggen naar de kust. Vooral aan de oostkust van het eiland komen uitgestrekte mangrovebossen en koraalvelden voor. Aan de oost- en aan de zuidzijde van Siberut liggen ook nog tal van kleine eilanden, ontstaan uit opgestuwde koraalriffen.

De bevolking woont langs de rivieren in grote gemeenschapshuizen, die *uma* worden genoemd. Dezelfde term wordt ook gebruikt voor de patrilineaire verwanten (clan) die tot zo'n gemeenschap behoren. In een *uma* wonen enkele gezinnen maar rondom de *uma* ligt nog een aantal kleinere huizen van gezinnen die ook tot de clan behoren. De omvang van een *uma*-gemeenschap kan tot 25 of 30 gezinnen oplopen. Meestal volgt er dan, als gevolg van interne conflicten een afsplitsing waarbij een of meer gezinnen uit de *uma* wegtrekken en elders een nieuwe *uma* stichten of (tijdelijk) aansluiting zoeken bij een andere.

In politiek opzicht zijn deze gemeenschappen autonoom. Boven dit niveau is er geen traditionele gezagsstructuur. Wel kunnen er tussen de verschillende gemeenschappen binnen een rivierdal relaties van vriendschap en verwantschap bestaan bijvoorbeeld op basis van huwelijksrelaties. In principe kunnen dergelijke relaties natuurlijk ook bestaan met gemeenschappen uit andere rivierdalen maar dat komt minder veelvuldig voor. Deze relaties zijn over het algemeen minder intensief en vriendschappelijk. Het maatschappelijke verkeer speelt zich voor het grootste gedeelte af binnen het stroomgebied van een bepaalde rivier.

Een belangrijk element in de relatie tussen groepen uit verschillende stroomgebieden was de angst voor het koppensnellen, een traditie die tot de vestiging van het Nederlandse gezag aan het begin van deze eeuw heeft voortgeduurd. Hoewel dit koppensnellen daarna vrij snel onderdrukt was, behoorden daarmee niet automatisch ook alle vijandschappen tot het verleden. Tot vele decennia later beheersten ongewraakte moorden en vroegere conflicten de vrijheid van mensen om zich in het gebied van vroegere vijanden te begeven.[6]

De bevolkingsdichtheden op het eiland en zelfs tussen verschillende rivierdalen, variëren zeer sterk. De kaarten gemaakt aan het einde van de koloniale tijd laten een grote onregelmatigheid zien in de verspreiding van de *uma* over het eiland. De oevers van de Rereiket-, de Siberut-, de Saibi- en de Simatalu-rivier zijn

---

[5] Dit gedeelte van de tekst is geschreven in de tegenwoordige tijd omdat dit 'traditionele' nog geen verleden tijd is. De huidige situatie laat een grote variatie zien in levensomstandigheden en -patronen. Om onnodig ingewikkelde constructies te voorkomen handhaaf ik hier de tegenwoordige tijd. In het verdere verloop van dit hoofdstuk zal duidelijk worden op welke punten de situatie nu veranderd is.

[6] Zelfs tijdens het veldwerk in 1985 en 1991 speelden er in sommige dorpen nog kwesties aangaande moordpartijen uit de vroege koloniale tijd die nog niet als afgedaan werden beschouwd. Tot dat een dergelijk conflict met een boete-betaling en een vredesfeest is bijgelegd kunnen leden van de betreffende *uma* met ongestraft in eikaars gebied komen, met elkaar trouwen of andere relaties aangaan (zie ook Persoon 1991b).

relatief dicht bevolkt terwijl andere dalen vrijwel leeg zijn.[7] Deze verschillen in dichtheden bestaan overigens ook nu nog steeds. De redenen voor deze verschillen zijn moeilijk te achterhalen. Natuurlijke oorzaken lijken niet aanwezig te zijn. Ook op basis van de oorspronkelijke verspreiding laat zich deze variatie niet verklaren. Men neemt algemeen aan dat de verspreiding van de bevolking over Siberut en ook over de zuidelijke Mentawai Eilanden heeft plaatsgevonden vanuit het Simatalu gebied.

Hoewel de nederzettingen zich uitsluitend langs de grotere rivieren bevinden claimen de groepen ook het achterland (het primaire bos op de heuvels) als hun territorium. In dat opzicht bestaat er dus geen 'niemandsland' op Siberut. Deze claims zijn onder andere van belang voor het recht om te jagen, velden aan te leggen of bosprodukten te verzamelen bestemd voor de handel.



Een veldhuis aan de bovenloop van de rivier. De varkens worden 's avonds binnen de omheining gevoerd

In economisch opzicht zijn de *uma* autonoom en vrijwel zelfvoorzienend. De gezinnen zijn tot op grote hoogte de economische eenheden. Arbeidsspecialisatie komt niet voor: iedere man en iedere vrouw is in principe in staat die dingen te doen en te maken, die ook de andere mannen en vrouwen kunnen. Wel bestaan

[7] Voor het veldwerk is vooral gebruikt gemaakt van de verschillende bladen van de kaan die onder HIND 1045 gereğistreerd staat. Deze kaan is gemaakt in 1928 en geeft zeer nauwkeurig de rivieren, de heuvels, de *uma* en tal van andere details aan zoals voetpaden en begraafplaatsen.

er uiteraard aanzienlijke verschillen in interesse en vaardigheden waarmee bepaalde taken worden verricht maar deze verschillen leiden niet tot een echte arbeidsverdeling anders dan die tussen mannen en vrouwen. Tot de specifieke mannentaken behoren het bereiden van sago, de jacht, het kappen van bomen voor de aanleg van velden, het maken van kano's en de bouw van huizen. Specifieke vrouwentaken zijn het werk op de taro-velden en in de bananentuinen, de visserij in de rivieren met behulp van verschillende soorten netten. Daarnaast verzorgen de vrouwen het grootste gedeelte van de huishoudelijke taken zoals het koken, het halen van water en brandhout naast de zorg voor de kleine kinderen. Mannen, vrouwen en kinderen gezamenlijk dragen de zorg voor het voeren van de huisdieren, de varkens en de kippen. De varkens, die overigens redelijk wild kunnen zijn, scharrelen vrij door het uitgestrekte en moerassige bos rondom de *uma*. Ze worden alleen tegen het vallen van de avond bijgevoerd met opengespleten stukken van de sagopalm en blijven dan meestal onder het gemeenschapshuis slapen.

De enige uitzondering op het ontbreken van een arbeidsspecialisatie is de medicijnman, de *kerei*. Zijn funktie is nauw verbonden met de traditionele godsdienst van de Mentawaiers die *arat sabulungan* werd genoemd.[8] De *kerei* is in staat met de zielen, geesten en voorouders te communiceren. Bovendien heeft hij een grote hoeveelheid kennis op het gebied van medicinale planten die hij tijdens genezingsceremoniën gebruikt. De beslissing om via een uitgebreid leerproces medicijnman te worden is overigens een individuele aangelegenheid en komt voort uit de zelf doorleefde gave om met zielen en voorouders te kunnen communiceren. Daarnaast speelt uiteraard persoonlijke motivatie een belangrijke rol. Als gevolg van deze factoren heeft niet iedere *uma* een lid dat medicijnman is terwijl omgekeerd het aantal medicijnmannen in een *uma* ook niet tot één beperkt behoeft te zijn. In sommige *uma* komen dan ook meerdere *kerei* voor. De rol van een *kerei* kan zich over meerdere gemeenschappen uitstrekken.

Het hoofdvoedsel van de bevolking van Siberut is het meel dat verkregen wordt uit de sagopalm. Daarnaast eten ze verschillende knolgewassen en als groente tal van boombladeren en kleine planten. Voor de dagelijkse proteïnevoorziening zijn vooral de visserij-activiteiten van de vrouwen van belang. Een bijprodukt van de sagopalm is de larve van de sago-boktor die zich na enige weken in de restanten van een bewerkte palm ontwikkelt. Deze vette larven worden ook regelmatig gegeten. Varkens en kippen worden over het algemeen pas geslacht bij bijzondere gelegenheden zoals bij genezingsceremoniën, bruiloften en inwijdingsfeesten. Ook de jacht speelt voor de dagelijkse proteïne-voorziening geen grote rol. Talrijke taboes omgeven de jacht. Daarom gaan de bewoners van Siberut ook slechts met grote tussenpozen op jacht. Meestal wordt er in groepsverband en met behulp van honden gejaagd. Naast herten, wilde varkens en tal van kleine dieren (eekhoorns, vliegende honden en vogels) zijn vooral de apen van

---

[8] Van het woord *sabulungan* worden in combinatie met *arat* (adat) diverse betekenissen gegeven. Volgens Schefold (1988a: 203) verwijst het begrip naar 'zij (de geesten) aan wie wij offeren'. Een andere afleiding is van *buluk* (blad), dat in meervoudsvorm verwijst naar het veelvuldig en symbolisch gebruik van bladeren en planten in de religieuze ceremonies (Coronese 1986: 37).

belang.[9] De jacht wordt in de eerste plaats bedreven met behulp van pijl en boog waarbij de jagers over verschillende soorten pijlen beschikken afhankelijk van het doel waarvoor ze bestemd zijn. Sommige hiervan zijn ingesmeerd met gif dat een verlammende werking op de spieren heeft. Naast deze pijl en boog worden er ook dieren gevangen met allerlei soorten vallen en strikken die worden geplaatst in bomen of op paden waar de dieren zullen langs trekken. Bij de jacht moet tenslotte ook nog genoemd worden de jacht op zee die vooral gericht is op grote zeeschildpadden terwijl een enkele keer ook een zeekoe (Dugong dugon), hier zeevarken (*sakoko ka koat*) geheten, wordt gevangen. De jacht op zee vindt plaats of met drijfnetten van zo'n 50 meter lengte waaraan versierde houten drijvers zijn bevestigd, of met behulp van een harpoen, die vanaf de punt van de kano wordt geworpen. De jacht op krokodillen is altijd omringd geweest met taboes en heeft naast zijn rituele betekenis nooit een grote rol gespeeld voor de proteïne-voorziening.

Ten aanzien van de landbouw is een opvallend element dat rijstverbouw (zowel droge als natte rijst) traditioneel volledig ontbreekt. Naast de eerdere genoemde Sagopalmen die in de moerassige stukken groeien en de knollenvelden, kent het landbouwsysteem van Siberut twee soorten velden, die onderscheiden worden op basis van de gewassen die er opstaan. In wezen gaat het echter om hetzelfde stuk grond. De eerste, *tinunggulu* geheten, is een stuk gekapt bos waarop gedurende enige tijd vooral bananen gekweekt worden. Maar in dit zelfde veld worden ook zaden, zaailingen, stekken en scheuten van tal van andere planten uitgezet, waaronder veel fruitbomen. Na verloop van jaren als de één- en tweejarige gewassen zijn afgestorven gaan de fruitbomen de vegetatie-structuur overheersen en ontstaat er een bos van fruitbomen waarvan de oogst gedurende tal van jaren steeds groter zal worden. Vanaf dat moment spreekt men van een *mone.*

Een opmerkelijk aspect bij het gereed maken van de velden is dat de gekapte struiken en bomen niet zoals elders bij zwerflandbouw gebruikelijk is, verbrand worden. De stammen, takken en bladeren laat men op de grond liggen. In de loop van de tijd zullen ze verrotten maar ze bieden voordat de uitgeplante zaden en scheuten ontkiemd en opgegroeid zijn een goede bodembescherming tegen erosie en uitdroging. In de eerste periode bieden deze velden daarom dikwijls een chaotische aanblik met tal van over elkaar heen gevallen bomen. Na verloop van tijd echter groeien de uitgezette planten door deze afstervende laag takken, bladeren en stronken heen. De voedingsstoffen die in de vegetatie zijn opgeslagen komen zodoende gespreid over een lange periode beschikbaar en niet alleen direct na verbranding.[10]

---

[9] Op Siberut komen vier endemische apensoorten voor: een gibbonsoort lokaal bekend als *bilou* (Hylobates klossii), de Mentawaise langur of *joja* (Presbytis potenziani), de lang-staart langur of *simakobu* (Simias concolor) en de Mentawaise makaak of *bokkoi* (Macaca pagensis). Jacht wordt er vooral gemaakt op de laatste drie soorten.

[10] Binnen de vergelijkende studie van systemen van zwerflandbouw is dit systeem vrij uitzonderlijk omdat juist het branden een algemeen kenmerk is van dergelijke systemen (vergelijk Conklin 1961). Een ander voorbeeld van een dergelijk systeem beschrijft Schieffelin onder de titel Telling the trees on top of the crop' (1975).

Vrijwel de gehele produktie van deze velden is bestemd voor eigen consumptie. Traditioneel kent de Mentawaier alleen de kokosnoot als landbouwprodukt met een commerciële waarde. Langs de kust, op de kleine eilanden voor de kust en rondom de huizen staan kokospalmen. Een gedeelte van de produktie wordt tegen ijzerwaren, tabak, textiel en klamboestof geruild met handelaren uit Sumatra.

Een element dat in de 'klassieke' literatuur over Siberut veel aandacht heeft gekregen is het uitgebreide stelsel van taboes dat nauw verbonden is met de traditionele godsdienst.[11] Deze taboes beperken mensen in een aantal activiteiten met betrekking tot produktieve arbeid, sexuele omgang en bewegingsvrijheid. Het doel van taboes is om de verstoorde harmonie weer te herstellen. De verstoring van dit evenwicht kan ontstaan zijn door menselijk handelen bijvoorbeeld bij de aanleg van een veld in het bos, bij het uithollen van een kano of bij de jacht. De grondslag voor dit evenwicht is het geloof in een bezielde wereld. Niet alleen mensen, dieren en planten hebben naast hun fysieke verschijningsvorm een ziel maar ook voorwerpen, de aarde, rivieren en natuurverschijnselen zijn bezield. Menselijk handelen zowel ten opzichte van andere mensen als ten opzichte van de natuur, impliceert onvermijdelijk omgang en mogelijk verstoring van de situatie van evenwicht of harmonie. In veel gevallen is dit zelfs onvermijdelijk zoals bij het kappen van een boom of het doden van een dier. Door het in acht nemen van bepaalde taboes of door het volgen van vastgestelde gedragsregels zoals het bezweren van dieren voor het slachten, tracht men de verstoring zo klein mogelijk te laten zijn of zo snel mogelijk het herstel weer te bewerkstelligen. Ziekte en dood worden geassocieerd met verstoorde relaties tussen mensen en hun omgeving. Als gevolg hiervan veronderstelt men dat de ziel het lichaam tijdelijk heeft verlaten en rond dwaalt. Genezingsceremoniën uitgevoerd onder leiding van de *kerei*, zijn erop gericht deze situatie van harmonie te herstellen door de ziel terug te leiden naar het lichaam van de patiënt.

Voor wat betreft hun fysieke gestel en hun algemene gezondheidssituatie maken de Mentawaiers een krachtige en gezonde indruk. De kindersterfte is hoog maar kinderen die de leeftijd van drie of vier jaar bereikt hebben maken een goede kans tot volwassen man of vrouw uit te groeien. Malaria is de meest voorkomende ziekte naast tropische zweren die als gevolg van het vochtige klimaat en de modderige omgeving van de huizen maar slecht genezen. Andere ziekten komen oorspronkelijk niet op grote schaal voor. Vanuit de literatuur ontstaat de indruk dat het hier ging om een bevolking, die door een relatief hoge sterfte onder zuigelingen en jonge kinderen, vrij stabiel bleef maar die verder weinig te lijden had van epidemieën of gezondsheidsondermijnende kwalen (zie b.v. Van Beukering 1947, 1978).

---

[11] Naast het uitvoerige en recente werk van Schefold zijn er in het verleden tal van studies geweest over de cultuur en met name ook de godsdienst van de Mentawai Eilanden. Tot de belangrijkste hiervan behoren Kruyt (1923), Loeb (1928, 1929), Wirz (1929). Voor een bibliografisch overzicht, zie Suzuki (1958) en Roth (1985).



De traditionele bevolking van Siberut heeft op de buitenwereld altijd een gezonde indruk gemaakt met weinig 'onvervulde verlangens'

De materiële cultuur van de Mentawaiers heeft vooral met de oorspronkelijk zeer grote gemeenschapshuizen veel indruk gemaakt op vroegere reizigers. De bouwwerken, vervaardigd met eenvoudige werktuigen, dwongen bewondering af voor wat betreft het vereiste vakmanschap. De *uma* zijn in de loop der jaren wel kleiner geworden maar de basisstructuur is ongeveer gelijk gebleven. Naast enkele gemeenschappelijke ruimten, heeft iedere *uma* een aantal vertrekken voor de gezinnen die erin wonen. Tot de gemeenschappelijke ruimten behoren de open voorgalerij, een overdekte veranda die tevens als dansvloer gebruikt kan worden, een centrale vuurplaats en nog een platvorm aan de achterzijde van het huis. In de achterste helft van het huis bevinden zich aan weerszijden van een gang ook de aparte vertrekken voor de gezinnen waarin dikwijls nog een vuurplaats is opgenomen. In één van deze binnenvertrekken bevindt zich de centrale offerplaats van

de groep, de *bakkat katsaila*, een grote verzameling verdroogde bladeren en veren, die gebruikt zijn bij ceremoniën. Hier hangen ook de gongs die alleen bij rituele gelegenheden mogen klinken. Boven de overdekte veranda zijn enkele balken aangebracht waaraan alle schedels van de gevangen herten, varkens en apen zijn opgehangen. Vele hiervan zijn versierd met bladeren en veren. Op de veranda ligt een stel van drie of vier spleettrommels. Her en der verspreid in de *uma* liggen of hangen verschillende soorten manden en tassen, braadpannen, messen, pijlkokers en bogen, bijlen, peddels en een paar cilindervormige trommels. In sommige huizen zijn deur- of muurpanelen en vloerdelen versierd met dierafbeeldingen (apen, slangen, herten, schildpadden).

De hele constructie van het gemeenschapshuis dat oorspronkelijk zonder spijkers werd gebouwd, staat op palen van één tot anderhalve meter boven de grond en is vervaardigd van hout afkomstig van verschillende soorten bomen die zorgvuldig zijn uitgekozen. Naast diverse hardhoutsoorten maakt men gebruikt van mangrove-stammen, in lengte richting gespleten bamboe-staken, de keiharde bast van de *ribuk*-palm terwijl men de delen voor vloeren en wanden met een bijl maakt van zachtere houtsoorten.

Omdat de *uma* altijd op de oever van de rivier is gebouwd liggen er in de buurt ook altijd wel enkele kano's in verschillende maten. Soms is er zelfs een apart afdak voor de kano's gemaakt. De kano's zijn ranke vaartuigen, gemaakt van een uitgeholde boomstam, meestal fraai afgewerkt en soms voorzien van versieringen. Er zijn kano's in allerlei maten. De kleinste zijn slechts geschikt voor een kind terwijl de grootste een lengte kunnen bereiken van ongeveer vijftien meter met een breedte van meer van één meter. Ook een dergelijke kano is vervaardigd uit één uitgeholde boomstam, inclusief de oplopende voor- en achtersteven en de klossen die aan de binnenzijde van de kano zijn uitgespaard. De kano's zijn dagelijks in gebruik voor het vervoer van mensen en produkten tussen de velden en de huizen. Maar ze worden ook gebruikt om bosprodukten (met name rotan) of kopra naar de handelaren aan de monding van de rivier te brengen en voor de visserij op zee.

Behalve de *uma* en de kano's bouwen de Mentawaiers nog kleinere huizen geschikt voor slechts een gezin. Op de verspreid liggende velden hebben ze eenvoudiger huizen staan. Sommige bouwen voor de varkens wel eens hokken waarin de dieren 's nachts verblijven maar dit komt in verhouding maar weinig voor.

Hoewel de bevolking van de Mentawai Archipel zichzelf als een eenheid beschouwt ten opzichte van de *sasareu*, de mensen 'die van ver komen' (d.w.z. van Sumatra), manifesteert zich deze eenheid niet werkelijk. De bevolking erkent een gemeenschappelijke oorsprong maar op het niveau van sociale organisatie is er oorspronkelijk geen bindend element boven dat van de patrilineaire *uma* en de groepen die hiermee via huwelijk of processen van afsplitsing verwant zijn. Bezoeken van mensen uit een bepaald stroomgebied aan een ander gebied zijn relatief zeldzaam. En dan zijn het nog vooral de mensen uit de stroomgebieden in het westen van het eiland die bezoeken brengen aan het de havenplaatsjes in het oosten. De koloniale overheid heeft hen daar ook regelmatig heen gehaald voor het

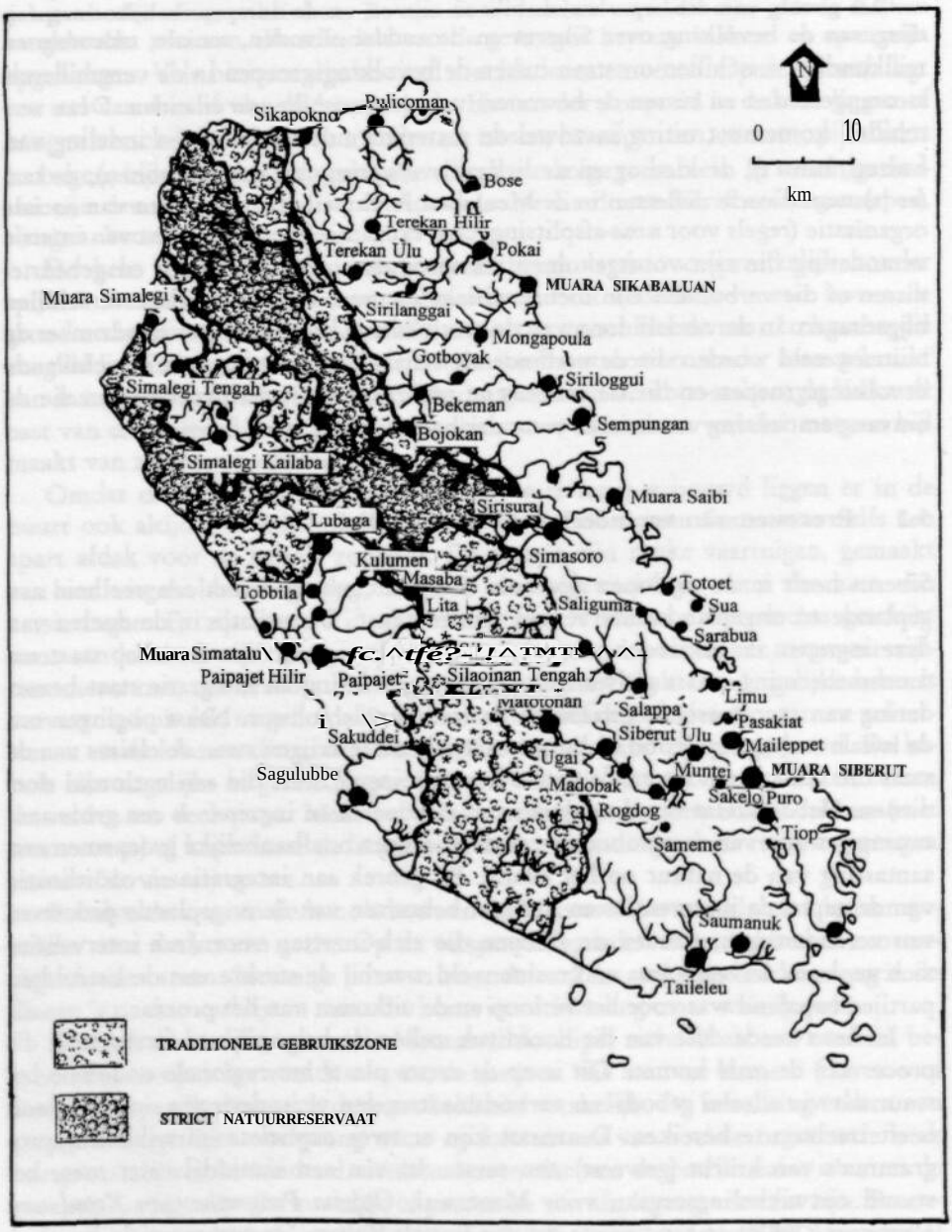
verrichten van de 'heerendiensten'. Mobiliteit van de mensen over de rest van het eiland is beperkt en bezoeken aan de zuidelijke eilanden zelfs zeer uitzonderlijk.

Als gevolg van die beperkte mobiliteit zijn er, na de oorspronkelijke verspreiding van de bevolking over Siberut en de andere eilanden, sociale, culturele en taalkundige verschillen ontstaan tussen de bevolkingsgroepen in de verschillende stroomgebieden en tussen de bewoners van de verschillende eilanden. Deze verschillen komen tot uiting in zowel de materiële cultuur (vorm en indeling van huizen, kano's), de kleding en de lichaamsversiering (tatoeage-patronen), de taal (er bestaan diverse dialecten in de Mentawai Archipel) als in aspecten van sociale organisatie (regels voor *uma*-afsplitsing, clan-exogamie etc.). Processen van interne verandering die zijn voortgekomen uit specifieke omstandigheden en gebeurtenissen of die verbonden zijn met specifieke mensen, hebben tot deze verschillen bijgedragen. In de verdere loop van de geschiedenis zou het echter steeds meer de buitenwereld worden die de verbindende schakel vormt tussen de verschillende bevolkingsgroepen en die de aanzet zou geven tot veranderingsprocessen die de omvang en richting van interne veranderingsprocessen sterk domineren.

## 5.2 Processen van verandering en ontwikkeling

Siberut heeft in de afgelopen decennia te maken gekregen met een veelheid aan geplande en ongeplande interventies van buitenaf. De variatie in de doelen van deze ingrepen en invloeden was en is nog steeds groot. Naast houtkap staat natuurbescherming, naast gedwongen cultuurverandering en integratie staat bevordering van etno-toerisme gericht op de traditionele cultuur. Naast pogingen om de lokale rechten op grond en bosgebruik erkend te krijgen staan de claims van de staat die voor het hout en de grond bestemmingen heeft die een nationaal doel dienen. Het resultaat van deze diversiteit aan doelen en ingrepen is een grote aantasting geweest van de autonomie van de voorheen onafhankelijke groepen en een aantasting van de natuur op het eiland. Bij gebrek aan integratie en coördinatie van de geplande interventies en het niet beheersen van de ongeplande processen van veranderingen, vonden de groepen die zich inzetten voor deze interventies zich geplaatst in een arena of krachtenveld waarbij de sterkte van de betrokken partijen bepalend was voor het verloop en de uitkomst van het proces.

In het tweede deel van dit hoofdstuk zullen de belangrijkste factoren in dit proces aan de orde komen. Dit is op de eerste plaats het regionale en lokale bestuur dat via allerlei gebods- en verbodsmaatregelen veranderingen op het eiland heeft trachten te bereiken. Daarnaast zijn er twee expliciete ontwikkelingsprogramma's van kracht (geweest): ten eerste dat van een inmiddels niet meer bestaand ontwikkelingsorgaan voor Mentawai, *Otorita Pengembangan Kepulauan Mentawai* (OPKM) en ten tweede dat van Sociale Zaken. De commerciële houtkap heeft in de loop der jaren het oerwoud en het wildleven van Siberut aangetast. De pogingen van de internationaal gesteunde natuurbescherming om in ieder geval een deel van het bos te beschermen door instelling van een reservaat hebben maar beperkt resultaat gehad.




Kaart 5.2
Het eiland Siberut met hierop aangegeven de nederzettingen en de beoogde reservaatsgrenzen

Hoewel reeds lang gepland maar feitelijk nooit door overheidsinitiatieven van de grond gekomen, is het toerisme de laatste jaren als een spontane ontwikkeling ontstaan die in ieder geval een tegenhanger vormt van het veranderings- en moderniseringsgerichte denken van de ontwikkelingsprogramma's, omdat het uitdrukkelijk gericht is op de traditionele cultuur.

### 5.Z *1 Siberut onder regionaal en lokaal bestuur*

Bestuurlijk gezien maakt Mentawai deel uit van de provincie West-Sumatra en van de *kabupaten* Padang-Pariaman. De archipel zelf is verdeeld in vier *kecamatan*, te weten 1) Noord-Siberut, 2) Zuid-Siberut, 3) Sipora en 4) Noord- en Zuid-Pagai. Daaronder heeft tot 1985 een typisch Minangkabause bestuursvorm bestaan, namelijk die van *nagari*, een dorpseenheid, ook wel dorpsrepubliek genoemd, die vroeger een sterke mate van autonomie bezat. In tegenstelling tot de situatie in de rest van West-Sumatra was iedere *kecamatan* in de Mentawai Archipel gelijk aan één *nagari* en had de *camat* ook maar één *wali nagari (nagari* hoofd) onder zich. Onder deze laatste stonden dan weer de twintig tot dertig *kepala kampung* (dorpshoofden) per *nagari/kecamatan* als vertegenwoordigers van de dorpen en gehuchten. Naast deze directe en hiërarchische lijn, zijn er ambtenaren van allerlei departementen werkzaam op het eiland. Uiteraard zijn er ook politie en militairen aanwezig. De meesten zijn beperkt in middelen en mogelijkheden om veel invloed uit te oefenen op het dagelijkse leven van de eilandbewoners. Twee departementen echter hebben die invloed wel en vormen gedeeltelijk een eigen bestuursstructuur, met name in de projectdorpen. Het betreft hier het Departement van Sociale Zaken en van Bosbouw.

Een belangrijk aspect bij de invulling van de posities in de verschillende bestuurslagen betreft de etnische identiteit van de betrokken mensen. Tot op het niveau van *camat* (de laagste bestuursfunktie binnen het officiële ambtenarenapparaat) behoren vrijwel alle ambtenaren tot de Minangkabau. Vereisten ten aanzien van opleiding, ervaring en ambities hebben Mentawaiers tot nu toe hier buiten gelaten terwijl omgekeerd ook geen echte pogingen zijn gedaan hen voor deze funkties te interesseren. Op het niveau van *wali nagari* zijn er zowel Minangkabause als ook Mentawaise vertegenwoordigers geweest, maar deze laatste waren zonder uitzondering wel Mentawaiers van de zuidelijke eilanden van de archipel, die via de zending veel van de traditionele cultuur verloren hadden en er zelfs felle tegenstanders van waren geworden. Slechts op het niveau van *kepala kampung* waren het overwegend lokale vertegenwoordigers die de nederzettingen bestuurden, al was de positie van *kepala kampung* een zeer ambivalente met vrijwel uitsluitend uitvoerende taken (zie Persoon 1986).

Met de nieuwe wet op het binnenlandse bestuur die sinds 1979 van kracht is, is de *desa* (dorp) als administratieve eenheid in heel Indonesië ingevoerd (zie 3.6). Voor West-Sumatra betekende dit dat de *nagari* als bestuurslaag moest verdwijnen en voor Zuid-Siberut in het bijzonder impliceerde de hervorming tevens dat de 29 voormalige *kampung* administratief werden samengevoegd tot tien *desa,* rechtstreeks onder de *camat.* Daaronder zijn sommige *desa* weer verdeeld in enkele

*dusun*, wijken of gehuchten. In principe worden *kepala desa* gekozen door de bevolking. Ten tijde van het veldwerk in 1985/86 echter, was dit proces nog in volle gang en had, daar waar geen verkiezingen hadden plaatsgevonden, de *camat* (tijdelijk) iemand aangewezen. Deze situatie was ook in begin 1991 nog niet gewijzigd.

De relatie tussen de provinciale afdelingen van de Departementen van Sociale Zaken en Bosbouw en de op Siberut gestationeerde ambtenaren is zeer direct. De ambtenaren zijn rechtstreeks verantwoording verschuldigd over hun werk aan de provinciale hoofden.

Het ontwikkelings- en beschavingsbeleid laat zich in tweeën opsplitsen. Het eerste deel is de projectmatige benadering: via projecten met duidelijk omschreven doelstellingen en budgetten dienen bepaalde zaken gerealiseerd te worden. Hieronder vallen bijvoorbeeld de project-dorpen van Sociale Zaken en die van Bosbouw. Het tweede deel omvat meer het uitvoeren van algemene bestuursmaatregelen of het verder specificeren ervan naar de lokale situatie maar zonder vastgestelde richtlijnen, eindtermen en speciaal gealloceerde budgetten. Het omvat meer de algemene, minder expliciet gemaakte cultuurpolitiek en het 'normale' ontwikkelingswerk. Deze politiek wordt uitgevoerd en uitgedragen door allerlei gezag- of machthebbenden op het eiland - de *camat*, vroeger ook de *wali nagari*, de politie, militaire vertegenwoordigers, zending, missie maar ook handelaren en onderwijzers kunnen hierbij een rol spelen.

Juist omdat Mentawai in bestuurlijk opzicht slechts een klein - maar zeer afwijkend - onderdeel vormt van West-Sumatra, dat cultureel en numeriek door de Minangkabau gedomineerd wordt en er buiten de twee genoemde departementen geen specifiek beleid is voor hen, heeft dit in de loop der jaren geleid tot een grote invloed van bestuurders en andere invloedrijke personen. Zij houden zich binnen of buiten hun formele taken om, met een variatie aan (machts)middelen, bezig hùn ideaalbeeld van de maatschappij waarin ze tijdelijk verkeren na te streven, een ideaalbeeld dat gebaseerd is op dat van hun maatschappij van herkomst (de Minangkabause) waarvan de Mentawaise zover leek of nog lijkt af te staan.

Een aantal hoofdelementen uit dit algemene beleid dat in de loop van de afgelopen decennia door deze mensen is uitgevoerd, zijn de volgende:

1. vestiging in grotere dorpseenheden en doorbreken van gesloten *uma*-structuur.
2. afschaffing van de traditionele godsdienst, inclusief de hiermee verbonden gebruiken en attributen.
3. verandering van traditionele systeem van rechtspraak en bruidsprijsbetaling.
4. verhoging van het ontwikkelingspeil door o.a. introductie rijstteelt.
5. verbieden van een aantal 'primitieve heidense gebruiken': puntig maken van de tanden met een beitel, dragen van lange haren voor mannen, dragen van lendedoeken en rokken van bladeren en het tatoeëren.

De grote lijnen van dit beleid werden in feite al direct na de Indonesische onafhankelijkheid uitgezet. De eerste *camat* over het toen nog ongedeelde Siberut die ook al tijdens de Nederlandse periode een bestuursfunktie had bekleed, vaardigde een groot aantal maatregelen uit en voerde deze ook uit samen met de politie-

macht die toen nog uit ruim zestig mensen bestond. De herinnering aan zijn ambtsperiode leeft dan ook over het hele eiland nog voort al wordt er zeer verschillend over gedacht.

Een van die eerste maatregelen betrof de kwestie van dorpsformatie. Alle *uma* die op ruime afstand van elkaar langs de rivieren stonden, dienden samengevoegd te worden tot dorpen aan de monding van de rivieren of op een ander concentratiepunt. Met die boodschap trok de *camat* vergezeld door een politiegroep alle *uma* langs. Als er na verloop van tijd niet voldoende vorderingen gemaakt waren, werden de oude huizen gesloopt door de politie. Op die manier zijn alle grote dorpen in Siberut ontstaan. Soms met één groot dorp aan de monding van een rivier, soms met een of enkele dorpen ergens aan de bovenloop van de rivier. Onafhankelijke *uma* los van een dorp werden niet meer getolereerd. In 1956 was dit proces vrijwel voltooid. Alle mensen van Siberut bezaten toen een huis in een nieuw dorp. De naar schatting 300 *uma* die Zuid-Siberut toen telde, werden verenigd in ongeveer dertig dorpen. De mensen bouwden alle huizen zelf zonder hulp van buitenaf in de vorm van arbeid, bouwmaterialen of bepaalde vergoedingen. Ook de huizenvorm werd aan hen overgelaten. Veel *uma*-gemeenschappen besloten in het nieuwe dorp weer een *uma* te bouwen. Hierdoor maken deze dorpen een authentieke of 'traditionele' indruk. Weliswaar was de omvang van de meeste *uma* minder groot dan de oorspronkelijke en werden sommige ook minder rijk versierd, van een echte breuk in huisvestingsvormen in deze nieuwe dorpen was echter geen sprake. Naast *uma* verschenen er ook *lalep*, huizen bestemd voor aparte gezinnen. De indeling van de meeste dorpen was zodanig dat *uma*-leden, voorzover ze niet zelf in het gemeenschapshuis woonden wel in de directe nabijheid ervan hun *lalep* bouwden. In zekere zin waren de dorpen dus onderverdeeld in *uma*-secties of -wijken. De rol die deze nieuwe dorpen gingen spelen in het dagelijkse leven van de mensen verschilde sterk per dorp en per *uma*. Sommige groepen ontmantelden hun oude *uma* en gebruikten bouwmaterialen voor de bouw van een nieuwe in het dorp. Andere bouwden slechts eenvoudige *lalep* en hielden hun oorspronkelijke *uma* intact voor het houden van feesten en voor het verzorgen van de varkens. Hun aanwezigheid in de dorpen was daarom maar beperkt tot enkele dagen in de week. De rest van de tijd brachten ze door in of bij de oude *uma*. Omdat het belang van de varkensfokkerij en de verspreid liggende sago-bossen en andere velden in die tijd wel werd erkend, waren de lokale bestuurders tevreden als iedereen (nominaal) een huis had in het dorp dat toen *berasi* (afgeleid van *bersih* = schoon) werd genoemd.

Dit beleid van vestiging in grote dorpen en van opheffing van onafhankelijke en afgescheiden *uma* is altijd gebleven ook al verloopt de dwangmatige uitvoer ervan in golfbewegingen van fanatisme. In de loop van de jaren hebben verschillende groepen zich weer uit de dorpen teruggetrokken in hun *uma*. De huizen in de dorpen die in verval raakten werden niet gerepareerd of herbouwd. Met name in het Simatalu gebied zijn hele dorpen uit elkaar gevallen en hebben de mensen allemaal weer nieuwe *uma* geconstrueerd. Andere groepen zochten een balans tussen het georganiseerde en deels gereglementeerde dorpsleven en het onafhankelijk bestaan in de *uma* of bij de veldhuizen. Door deze tendensen zijn er in de

loop der jaren opnieuw groepen ontstaan die geen directe binding meer hebben met een bepaald dorp. Latere bestuurders hebben, op enkele uitzonderingen na, na die periode van gedwongen dorpsvorming in de jaren '50 en '60 weinig gedaan aan dit proces van verwijdering uit de dorpen met enkele uitzonderingen. In 1991 en 1992 werd de druk echter weer opgevoerd.

In dezelfde periode dat de eerste fase van de dorpsformatie speelde, is de strijd tegen de traditionele godsdienst *sabulungan* begonnen, dat een hoofdelement uit de cultuurpolitiek van vrijwel alle bestuurders zou blijven. Volgens vele bestuurders, maar ook volgens de missionarissen en zendelingen, is deze traditionele godsdienst de harde kern van een nauwelijks te veranderen levensstijl. Deze godsdienst en met name de medicijnmannen, de *kerei*, zouden de Mentawaiers dom en angstig houden en hen van produktieve arbeid afhouden. Deze *kerei* zouden als de informele leiders van de samenleving het officiële bestuur ondermijnen en daarom dienden zij als eerste bestreden te worden. Dan zouden als vanzelf de uitgebreide feesten wel afgeschaft worden, die altijd getypeerd waren als een excuus voor extreme luiheid; een excuus dat de Mentawaiers zichzelf zouden verschaffen. Maar omgekeerd werd deze godsdienst door anderen wel gezien als een in zichzelf vastgelopen ontwikkeling, waarin de Mentawaiers hun streven naar voortuitgang hadden moeten opgeven (vergelijk Schefold 1979: 76). Als dit systeem doorbroken zou kunnen worden, dan kon de weg naar de vooruitgang en een moderne samenleving worden ingeslagen.

Officieel werd deze godsdienst in 1954 verboden verklaard tijdens een vergadering in de bestuursplaats Muara Siberut. Op deze bijeenkomst die lokaal bekend staat als de *Rapat Tiga Agama* (de vergadering van de drie godsdiensten), werd besloten dat de *arat sabulungan* moest worden uitgeroeid desnoods met behulp van de politie en dat alle Mentawaiers binnen drie maanden moesten kiezen voor één van de twee godsdiensten: hetzij de islam hetzij het protestantisme (Sihombing 1979: 99).

Bij die gelegenheid werd bepaald, zoals ook eerder het geval was bij de zending, dat de voorwerpen die nauw verbonden waren met de traditionele godsdienst verbrand moesten worden. En zo geschiedde. Gezien het belang van de varkensfokkerij voor de Mentawaiers kozen velen onder dwang voor het protestantisme. Van echt verzet lijkt nauwelijks sprake te zijn geweest. Geconfronteerd met een gewapende politiemacht bepaalden de Mentawaiers hun keuze voor één van de godsdiensten. Dat hiermee geenszins de traditionele godsdienst verdwenen was zou natuurlijk nog blijken. De godsdienst en alle daarmee verbonden ceremoniën, en de alles omvattende religieuze voorstellingen (van belang voor omgang met de natuur, groepsgenoten en voorouders) lieten zich niet met een geweer op de borst vervangen door een nieuwe vreemde godsdienst die voor een groot deel bovendien geen vervanging kon bieden voor hetgeen moest worden opgegeven.

Nominaal mocht deze traditionele godsdienst dan zijn uitgeroeid, de strijd tegen het feitelijke voortbestaan wordt nog immer gevoerd, niet alleen vanaf het preekgestoelte in de katholieke of protestantse kerken of via de *khotbah* in de moskee op vrijdag, maar ook via de lokale overheid (*camat* en politie). In golven

van felheid afgewisseld met perioden van berusting, is in de loop der jaren deze traditionele godsdienst bevochten. Het bestuurlijk ideaal van volledige afschaffing bleef echter onverminderd gehandhaafd.



Schedels van krokodillen, varkens, apen en herten die in de *uma* werden bewaard, moesten in 1980/81 worden vernietigd.

De meest recente grootscheepse aanval op deze godsdienst dateert uit 1980/1981. In die tijd werden alle dorpshoofden van Zuid-Siberut voor de taak gesteld lijsten met namen te maken van de *kerei* in hun dorpen. Daarna moesten alle dorpshoofden met deze *kerei* naar Muara Siberut komen. Ze moesten hun religieuze voorwerpen afgeven en een brief ondertekenen waarin ze beloofden hun funktie als *kerei* neer te leggen en af te zien van het houden van ceremoniën op straffe van grote boetes. In totaal nam de *wali nagari* zo van 240 *kerei* de spullen af. Hiermee zou een einde zijn gekomen aan wat de informele regering werd genoemd, die volgens de lokale overheid zoveel ontwikkelingsinspanningen frustreerde. De gedachte was gebaseerd op veronderstelling dat de *kerei* zich zouden verrijken via

hun patiënten. Men zou alleen maar *kerei* worden vanuit een streven naar persoonlijk winstbejag. Ze zouden alleen tegen betaling van varkens, braadpannen, kippen of geld hun diensten verrichten. Ook zouden ze met het opleggen van allerlei beperkingen aan mensen hen afhouden meer produktieve arbeid en daarmee de mogelijkheden tot vooruitgang blokkeren. Deze opvattingen keren telkens opnieuw terug in de beschouwingen van kerkelijke leiders en van de overheid. Met het aan banden leggen van de activiteiten van deze *kerei* zou een grote stap gezet kunnen worden in de richting van de uitroeiing van deze godsdienst.

Daarna werden in alle dorpen schedels van herten, apen en varkens openbaar verbrand, evenals de *katsaila* uit de *uma*, de centrale offerplaats. Deze actie uit 1980/1981, die niet alleen in Siberut maar ook in Padang veel opschudding veroorzaakte, heeft lange tijd voor grote angst onder de bevolking gezorgd. De *kerei*, waarvan er vele slechts een deel van hun attributen hadden afgegeven, durfden geen genezingsceremoniën meer te leiden. Deze acties hadden zeker tot gevolg dat een deel van de bevolking geen *kerei* meer durfde in te roepen. Elders verplaatsten de bijeenkomsten zich naar de veldhuizen of *uma* op afgelegen plaatsen. Toen na enige maanden de druk weer verminderde verdween ook geleidelijk weer de angst. In steeds toenemende mate werden weer nieuwe *kerei* ingewijd. Latere bestuurders bemoeiden zich er minder mee; ze kenden de lokale situatie ook minder goed en begaven zich nog minder onder de bevolking dan hun voorgangers. Maar ook zij laten geen gelegenheid voorbij gaan deze godsdienst te veroordelen. Het blijft sinds die roerige tijd echter vooral bij verbale dreigingen.

Hoewel het grotendeels een afgesloten periode uit de geschiedenis van Siberut betreft, wil ik hier in het kort melding maken van de opkomst en onderdrukking van de bahai[12] op het eiland. Ik wil dat doen omdat dit onderwerp veel zegt over zowel de Mentawaiers als de bestuurders op het eiland.

In 1955 kwam, in het kader van een UNESCO gezondheidsprogramma, een Iraanse dokter naar Siberut. Deze Muhaji Rachmatullah trok het hele eiland over om waar nodig mensen te genezen. Zijn godsdienstige uitstraling - hij behoorde tot de bahai - moet zeer groot geweest zijn. Het was na de tijd waarin de bevolking met politiegeweld gedwongen was de traditionele godsdienst te vergeten en te kiezen voor de islam of het protestantisme en nu deed zich onverwacht een ander alternatief voor in combinatie met geneeskundige hulp. Op zijn verzoek kwam een aantal bahai onderwijzers vooral uit Oost-Java naar Siberut. Op het hoogtepunt waren er ongeveer dertig Javaanse onderwijzers. De toewijding aan hun taak wordt na zo veel jaren nog steeds geroemd: hun sterkste kant was om in alle opzichten samen te leven met de bevolking te midden waarvan ze werkten. Binnen enkele jaren waren er honderden aanhangers (de statistieken en de infor-

[12] Bahai is een monotheïstische godsdienst die in het midden van de vorige eeuw in Iran is ontstaan. Bahai ken geen beroepsgeestelijken en gaat uit van een grote zelfstandigheid van de aanhangers, die aangezet worden tot grote sociale bewogenheid. De godsdienst stelt zich zeer open en tolerant op tegenover andersdenkenden. In diverse islamitische landen is de godsdienst verboden vanwege de veronderstelde dreiging ten opzichte van de islam.

matie uit het veld spreken geen eenduidige taal). In 1960 waren het er in ieder geval al 2.500 (Sihombing 1979: 123) en deze groei zette zich ook daarna nog sterk door tot 1962/1963. Toen kwam onder President Sukarno de beslissing dat bahai een verboden religie was.[13] De bahai aanhangers waren op dat moment vooral te vinden in de dorpen Taileleu, Saumanuk, Silaoinan en Madobak in het zuiden en Monga Poula en Simatalu in het noorden. Met het verzorgen van het onderwijs en door hun persoonlijke overgave en inzet hebben deze bahai-aanhangers ook bijgedragen aan een grotere gehechtheid van de Mentawaiers aan de dorpen. In die tijd is een Mentawaise man uit Silaoinan naar Londen gegaan voor een bahai-wereldcongres, een avontuur waaraan hij nog steeds aanzienlijke status ontleent in zijn dorp.

Sihombing wijst in zijn boekje over Mentawai echter op de conflicten die er bestonden tussen deze bahai-onderwijzers en de overheid waarvan het beschavingsprogramma door hen gedwarsboomd zou worden. Zij zouden niet optreden tegen het dragen van lang haar en lendedoeken door mannen, en in het algemeen niet aandringen op een verandering van levensstijl met permanente landbouw (Sihombing 1979: 119). Hun benaderingswijze was gericht op een zeer geleidelijke overgang die plaatsvond zonder dwang van wie dan ook.

Nadat de bahai voor heel Indonesië een verboden godsdienst was verklaard begon de onderdrukking van de bahai-aanhangers met het doel de godsdienst ook op Siberut uit te roeien. Zowel de Javaanse onderwijzers waarvan er veel zich permanent gevestigd hadden op Siberut en waarvan er verschillende ook met een Mentawaise vrouw waren getrouwd, als de Mentawaise bevolking werden opnieuw gedwongen te kiezen voor één van de erkende godsdiensten. Inmiddels was hier nog de rooms-katholieke godsdienst bijgekomen sinds de Italiaanse missie in 1955 haar werk was begonnen in de Mentawai Archipel.

In snel tempo moesten de bahai-aanhangers van godsdienst veranderen, een proces dat in een aantal golfbewegingen verliep. De Javaanse onderwijzers echter weigerden hun godsdienst af te zweren en doen dat nog steeds. Een deel van hen is al een of meer malen voor de rechtbank in Padang geweest en hebben enkele weken in de gevangenis gezeten. Ondanks hun volharding ('de godsdienst zit in ons vlees en bloed') werden ze daarna toch weer vrijgelaten. Een keer gebeurde dat bij gelegenheid van het bezoek van President Suharto en Vice-Président Malik aan Padang, al werd het hen verboden gebedsbijeenkomsten te houden en hebben ze een brief ondertekend dat ze niet doelbewust hun religie zullen verspreiden.

Vanwege hun goede opleiding, discipline en eerlijkheid hebben enkele van hen, hoewel hun godsdienst officieel verboden is, toch een funktie in min of meer officiële dienst gehad als dorpshoofd of als secretaris van de *camat*. Ook deze funkties hebben ze verloren omdat ze hun religie wensten vast te houden. Deze Javanen, die onderling nog nauwe banden onderhouden zijn daarom wel gedwon-

---

[13] Officieel werd bahai al verboden verklaard in maart 1959 vanwege 'het ondermijnende karakter' dat deze godsdienst had onder de bevolking (Hadikusuma 1993: 102).

gen te gaan handelen of als boer, aannemer, bouwvakker of losse arbeider een inkomen te verwerven.

Zo volhardend als de Javaanse ex-onderwijzers zijn de Mentawaise aanhangers niet. Zeker toen zij opgebracht werden zonder deze onderwijzers was de druk die door de politie werd uitgeoefend om de godsdienst af te zweren voldoende. Slechts een klein aantal Mentawaiers komt er nog steeds vooruit bahai te zijn. De meeste zijn overgegaan tot een andere godsdienst hetzij in naam, hetzij ook feitelijk of in een combinatie van beide.

Officiële cijfers over het aantal bahai-aanhangers variëren nogal. Volgens de volkstelling van 1980 zouden er geen aanhangers meer zijn. De census van de rooms-katholieke kerk per december 1983 geeft een aantal bahai op van 21 voor Zuid-Siberut terwijl de gegevens van het kantoor van het districtshoofd bahai niet eens meer noemt (Pembantu Bupati 1985: 12-13).

Officiële cijfers voor het dorp Mongan Poula een *resettlement*-dorp waarin het bahai dorp Bekemen is opgenomen geeft in 1980 nog het aantal bahai-aanhangers van 220 (Departemen Sosial 1980: 25)

Nominaal behoren nu ongeveer 7.000 mensen in Zuid-Siberut tot de katholieke kerk, ruim 2.000 tot de protestantse Mentawaise kerk en ruim 800 van de Mentawaiers tot de islam (naast ruim 1.200 niet-Mentawaise islamieten) (Kantor *camat* 1991).

De protestantse kerk van Mentawai, *Gereja Kristen Protesten Mentawai* (GKPM), is als zelfstandige kerk voortgekomen uit de grote Batakse kerk uit Noord-Sumatra, de HKBP. Vanwege interne problemen, de vermindering van steun van de Duitse zending en de starre houding ten opzichte van de lokale cultuur hebben de afgelopen jaren veel mensen deze kerk verlaten. De meesten zijn overgegaan naar de katholieke kerk of leiden een leven vrijwel los van een officiële kerk.

Van belang bij het missie- en zendingswerk is zeker ook het onderwijs en de gezondheidszorg. Zowel de katholieke kerk als de protestantse kerk hebben in Muara Siberut een polikliniek (naast die van de overheid). Vooral de katholieken zijn actief met het verzorgen van lager onderwijs in dorpen waar de overheid (nog) geen school heeft. De kerk leidt zelf de onderwijzers op en betaalt tevens hun salaris. Echter, zodra het provinciale bestuur besluit in een dorp een school op te zetten, wordt de kerk gedwongen haar gebouw te sluiten. Wel wordt de kerk in staat gesteld een (godsdienst) onderwijzer op zo'n school aan te stellen.

Een ander element uit de cultuurpolitiek, dat vooral op lokaal niveau geformuleerd werd en wordt door de *camat* en de politie zonder duidelijke beleidslijnen vanuit Padang, Jakarta of Pariaman, betreft het traditionele systeem van rechtspraak.

Rechtszaken op Siberut bestaan uit een confrontatie tussen een eiser en een beschuldigde, die tot overeenstemming proberen te komen over het betalen van een boete (*tulou*) ter compensatie van het onrecht dat de ene partij is aangedaan. Belangrijk is dat er in feite geen rechtsprekende instantie is. Aanleidingen tot een

rechtszaak zijn velerlei: geweldpleging, overspel, belediging, illegale bezetting van grond van andere *uma*, diefstal van gebruiksvoorwerpen maar ook van produkten, stroperij (varkens) en dergelijke. Als de dader bekend is wordt deze opgeroepen om op een afgesproken plaats te verschijnen. Daar moeten beide partijen, hooguit bijgestaan door een gespreksleider, proberen het eens te worden over de boete betaling. Slechts in enkele gevallen komt het voor dat er een bemiddelaar (*patalaga*) optreedt tussen beide partijen, die niet met elkaar in rechtstreeks contact wensen te treden. In deze gevallen is de taak voor deze bemiddelaar slechts het helpen vinden van een oplossing; hij suggereert oplossingen en doet voorstellen, maar neemt geen beslissingen. Deze zijn voorbehouden aan de beide partijen. Slaagt hij er niet in een voor beide partijen acceptabel voorstel te doen, dan zoeken ze naar een andere figuur en op die manier kunnen zaken zich lange tijd voortslepen. De boete kan bestaan uit gebruiksvoorwerpen als messen, pannen, visnetten of klamboes. In een uitvoerig en levendig maar dikwijls ook fel spel van vragen en bieden moeten zij het eens worden.

Reeds in het verleden was deze vorm van geschilbeslechting onderwerp van discussie onder de machthebbers. Het in vechtpartijen ontaarden van dergelijke zaken was aanleiding om een zekere standaardisatie aan te brengen in de strafmaat. Volgens de opvatting van zowel de koloniale overheerser als de huidige Indonesische bestuurders wisten de mensen op Siberut geen maat te houden bij het stellen van hun eisen. Ze verloren de ernst van de overtreding uit het oog en beschouwden het boetesysteem als een extra middel ter verrijking. Analoog aan eerdere pogingen (zie Persoon 1986) heeft de overheid ook nu min of meer vaste maten aangelegd. Bovendien mogen zaken die boven een bedrag van een paar duizend rupiah of een equivalent hiervan in natura uitgaan, niet op dorpsniveau worden beslecht. Ze dienen te worden overgedragen aan de lokale overheden in de havenplaatsen, waar de zaken getoetst worden aan de algemene wetten en verordeningen.

Een ander element in de interne goederenstroom is de betaling van bruidsprijzen. Samen met de boetebepalingen vormen zij de belangrijkste redenen voor de overdracht van goederen tussen Mentawaiers onderling. Ook de hoogte van de bruidsprijzen is aanleiding geweest tot ingrijpen door de lokale overheid. De bestuurders hebben bepaald dat een bruidsprijs niet meer mag omvatten dan één durianboom, één kokospalm, één mes, één braadpan, één mand kippen, één zeug en één baal klamboestof. Meer vragen is niet geoorloofd en zou dus niet betaald hoeven te worden. Deze hogere prijzen zouden onrechtmatige verrijking inhouden terwijl anderzijds huwelijken misschien niet gesloten zouden kunnen worden vanwege de hoogte van de gevraagde bruidsprijzen.

Al deze genoemde elementen, uit wat ik hier wil noemen de lokale cultuurpolitiek, dragen overwegend het karakter van verboden. Ze komen voort uit de opvatting dat de Mentawaise samenleving als maatschappij sterk moet veranderen. Te veel belemmeringen staan volgens de lokale overheid de vooruitgang en het welzijn van de bevolking in de weg.

Met name de eerste twee elementen worden nauw verbonden geacht met het volgen of handhaven van de traditionele cultuur, waarvan de godsdienst, *arat sabulungan*, de kern is. Het tatoeëren en beitelen of puntig maken van de tanden zijn elementen uit de Mentawaise cultuur die onmiddellijk na de onafhankelijkheid verboden werden. Deze lichamelijke versierselen of verminkingen werden als primitief en heidens afgedaan. Net als bij de medicijnman werd hier de opvatting aangetroffen dat degene die de tanden beitelt of puntig maakt of die de tatoeages aanbrengt zich zou verrijken via deze activiteiten (Pembantu Bupati 1985: 25), door het eisen van varkens, braadpannen, messen en dergelijke. Het officiële verbod hierop dateert uit de jaren veertig maar nog steeds is het niet geheel en al verdwenen.



*Kirekat*: een afbeelding ter herinnering aan een overledene op de bast van een durianbeeld. Dit is een element uit de veroordeelde traditionele traditie

Deze verbodsbepalingen vragen uiteraard om sancties in geval van overtreding. Aan de overtreding gekoppelde sancties zijn in de meeste gevallen niet aanwezig. De doorgaans opgelegde straf bestaat uit het gedurende een of meer dagen verrichten van arbeid ten behoeve van de overheidsdiensten of, in het geval van boetes en bruidsprijzen, het teruggeven van de goederen. Voorbeelden van het eerste zijn grasmaaien of schoonmaken van het kantoor, het helpen bij aanleg van een weg of betalen van een geldboete. De effectiviteit van dergelijke strafmaatregelen verschilt per overtreding. Een bijzondere categorie betreft de tatoeages, die ondanks het verbod zijn aangebracht. Het verbod heeft tot verschillende reacties aanleiding gegeven. Naast een vrij algemene vermindering van het tatoeëren zijn er mensen die in plaats van het in fasen tatoeëren alles in korte tijd op elkaar hebben laten doen. Daarmee riskeren ze weliswaar straf, maar de tatoeage kan nooit meer verwijderd worden; hij gaat het graf mee in, zoals zij zelf zeggen. Andere beperken tatoeages: delen van het lichaam die niet gemakkelijk zijn af te dekken zoals gezicht, handen of onderbenen worden niet meer getatoeëerd, maar buik, schouders of rug wel. Het is daarnaast populair geworden om eigen namen of die van vrienden op de binnenkant van de arm te laten aanbrengen.

De laatste massale overtreding van het tatoeage verbod kwam voor in Taileleu in 1981, toen ruim 80 mensen - voornamelijk jongeren - zich enige tijd hadden afgezonderd in veldhuizen om zich volledig te laten tatoeëren. Eenmaal terug in de dorpsgemeenschap werd dit uiteraard snel bekend en het was overduidelijk zichtbaar. Het dorpshoofd voelde zich genoodzaakt de zaak aan te geven bij de *wali*, de *camat* en de politie. De hele groep werd veroordeeld tot arbeid aan een weg in Taileleu gedurende enige weken. Zo'n geval is zijn echter uitzonderlijk. Meestal gaat het om tatoeage-overtredingen van individuen die zich slechts beperkt laten behandelen. Vaak ook blijft het onopgemerkt of een dorpshoofd negeert het geval.

Overtredingen van het verbod om rechtszaken af te handelen op dorpsniveau en bruidsprijzen in omvang beperkt te houden zijn in principe echter veel moeilijker gevallen. Hoewel het voor beschuldigde individuen of groepen zeker voordelig zou kunnen zijn een zaak aan de lokale overheid voor te leggen, omdat zo'n zaak mogelijk helemaal niet ontvankelijk wordt verklaard of omdat de boete veel kleiner uitvalt, realiseren velen zich dat dit een schijnoplossing is. Zeker voor die gevallen die volgens de Mentawaise *adat* wel strafbaar (beboetbaar) zijn - beledi-ging van schoonouders, toenadering van andermans vrouw, geweld tegen bepaalde verwanten - heeft de Indonesische wet geen duidelijke strafmaat: zo'n geval is of niet strafbaar, of wordt een kwestie van de politie. De benadeelde of de beledigde partij houdt daar niets aan over en pas met het betalen van de *tulou* volgens het traditionele systeem zou dit rechtsgevoel hersteld kunnen worden. Het voordeel dat de beschuldigde partij op korte termijn voor dit concrete geval kan behalen lost het conflict tussen de beide groepen niet op, ondanks een uitspraak van het bestuur dat het probleem is afgedaan. Het aangetaste rechtsgevoel van de beledigde of benadeelde partij is geenszins hersteld. Binnen de dorpsgemeenschap zou zo'n conflict kunnen blijven doorsluimeren. Om die reden geven in de praktijk

veel aangeklaagde partijen de voorkeur aan het beslechten van het geschil binnen het dorp, ondanks de hoge boete die ze moeten opbrengen.

Vergelijkbaar is de situatie met de bruidsprijzen. Officieel zijn deze beperkt tot het zevental voorwerpen of dieren dat reeds eerder is genoemd. Gezien de vrijheid echter, waarmee een huwelijksaanzoek kan worden aangehoord en beantwoord, kan een overvraging of een grotere bruidsprijs nauwelijks aanhangig worden gemaakt bij de lokale overheid. Als dat zou gebeuren, zou de bruidgevende groep zeker andere redenen opgeven waarom het huwelijk niet kan doorgaan of het verzoek gewoon weigeren. Ook hier betreft het de relatie tussen twee zelfstandige groepen waarbij de bruidsprijs een vrijwillig overeengekomen hoeveelheid goederen is, op basis waarvan het huwelijk gesloten kan worden. Zo'n uitwisseling kan nooit eenzijdig worden afgedwongen. In de praktijk heeft zich echter wel iets voorgedaan wat een zekere tegemoetkoming lijkt aan de door de overheid gewenste omvang van de bruidsprijs. In de traditionele situatie stond tegenover de prijs van velden, varkens, kippen en braadpannen de bruid. Maar niet de bruid alleen. Bij het verlaten van de *uma* waar zij was opgemaakt en met bloemen en kralen behangen, kregen zij en het hele gezelschap een grote hoeveelheid voedsel mee, bestaande uit geslachte varkens, geslachte kippen en gekookt voedsel. Deze goederen maakten deel uit van de ruilrelatie, het geven van de bruid in ruil voor de *ala' toga* (bruidsprijs).

De hoogte van de bruidsprijs die gevraagd kon worden, werd mede bepaald door het aantal varkens en met name de gecastereerde beren (*babui*), die de bruidontvangende groep achter de hand had om bij het bruiloftsfeest als 'vlees voor de bruiloft' (*iba pangurei*) te kunnen aanbieden (Schefold 1988a: 251-253). De nu opgelegde beperking heeft een scheiding teweeg gebracht althans in het denken over deze ruilrelaties. Er is een verschil opgetreden tussen de bruidsprijs als betaling of compensatie voor de bruid en de vergoeding of de prijs (*saki'*)voor het voedsel *(iba)* dat met de bruid mee komt. Tegenover politie, *camat* en dergelijke wordt deze prijs (*saki'iba)* genoemd als argument voor de te grote omvang van de bruidsprijs, die dan ophoudt een zuivere bruidsprijs te zijn. Een deel ervan dient een ander doel en krijgt nominaal de betekenis van een 'gewone transactie' met een prijs in natura. Opvallend is wel dat deze prijs niet overeengekomen wordt. Hierover wordt niet onderhandeld. Het is aan de groep zelf om de hoeveelheid van het voedsel te bepalen. Dat de omvang van de 'echte' bruidsprijs op de achtergrond meespeelt zal duidelijk zijn.

Tenslotte wil ik hier nog iets vermelden over de houding van de lokale overheid ten opzichte van het traditionele landbouwsysteem. Lange tijd is gedacht dat de Mentawai Eilanden aan landbouwprodukten weinig meer dan kokosnoten of kopra zouden kunnen opleveren. Zo nu en dan zijn er wel pogingen gedaan om nieuwe gewassen en dieren te introduceren om hiermee de op zelfvoorziening gerichte economie van de Mentawaiers te verbeteren. Een nevendoel was het verwerven van meer handelsprodukten van de eilanden. De introductie van sommige dieren in de laatste decennia werd zonder veel problemen geaccepteerd. Deze dieren (eenden, ganzen, koeien en karbouwen) vormen een aanvulling op de kippen

en halfwilde varkens die men traditioneel al had en impliceren ook relatief geringe veranderingen in werklast en mobiliteit. De extensieve wijze van verzorging van de varkens en de kippen wordt ook toegepast op deze nieuwe dieren: ze lopen los, zijn voor een groot gedeelte 'self supporting' en worden slechts bijgevoerd. Hierdoor hebben met name de koeien en karbouwen de neiging te verwilderen. Andere introducties bleken niet succesvol (geiten, konijnen, tamme varkens) vanwege de overlast of de extra werkdruk die het houden en verzorgen van deze dieren impliceerde.

Met landbouwgewassen verschilt de situatie echter. Cash crops als kruidnagelen, nootmuskaat en koffie hebben in sommige kustdorpen op grote schaal ingang gevonden. Andere dorpen meer in het binnenland zijn nog niet overgegaan op de verbouw van deze gewassen.

Er is echter één gewas dat in het kader van de cultuur en ontwikkelingspolitiek speciaal aandacht behoeft en dat is rijst. Dit gewas speelt al vanaf de allereerste contacten tussen Mentawai en de buitenwereld een rol in pogingen de eilanden tot 'ontwikkeling' te brengen. Reeds ten tijde van de bezoeken van de Engelsen aan de Mentawai Eilanden werd rijst geïntroduceerd als voedsel- en landbouwgewas.

In de latere perioden zou dit een centraal punt blijven in de ontwikkelingsplanning. De herhaalde introductie en de promotie van rijst door zendelingen en bestuurders zijn gebaseerd op de gedachte dat rijst als voedselgewas superieur is aan sago en taro. Bovendien vereist rijst als landbouwgewas een grote arbeidsinzet en hiermee zou de traditionele 'luiheid' en de lange niet-produktieve taboeperioden waaraan deze buitenstaanders zich zo stoorden, doorbroken kunnen worden. Sago werd gezien als 'lazy man's food' of zoals Brown het uitdrukte 'where sago grows there is and there can be no progress' (geciteerd in Tan 1980: 27). Door de voortdurende harde druk op de bevolking om dit gewas te verbouwen werd en wordt het nu op veel plaatsen verbouwd in de moerassige delen van het eiland.

Op verschillende punten kan er een vergelijking worden gemaakt tussen rijst en sago, die altijd als vervangende voedselprodukten zijn gepresenteerd. Wat opvalt is dat rijst qua produktiviteit in termen van arbeids- of oppervlakte-eenheden slecht 'scoort'. Ook qua bijprodukten en risico-gevoeligheid zou sago de voorkeur moeten krijgen. Een twistpunt in de discussie tussen beide gewassen is de voedingswaarde. Weliswaar is de voedingswaarde van rijst hoger maar bezien op het niveau van complete maaltijden of het totale dieet blijken maaltijden met sago weer rijker en gevarieerder dan rijstmaaltijden.

Het overheersende element echter bij de vergelijking is de toegeschreven status van rijst en sago. Rijst staat als voedsel- en landbouwgewas veel hoger aangeschreven dan sago. Rijst staat gelijk aan modern, vooruitstrevend tegenover sago als primitief, achtergebleven en statisch en het is vooral om deze reden dat de verbouw van rijst als element in de lokale cultuur politiek zo'n belangrijke rol speelt. In deze redenering spelen ecologische of andere argumenten slechts een ondergeschikte rol (zie Persoon 1992 voor een uitgewerkte vergelijking).



Nadat het sagomeel is gezeefd wordt het in cylinders bewaard gemaakt van het blad van de sagopalm

### 5.2.2 *OPKM(Otorita Pengembangan Kepulauan Mentawai)*: een speciaal gezagsorgaan voor ontwikkeling van Mentawai

In 1970 besloot de gouverneur van de West-Sumatra om een buitengewone organisatie in het leven te roepen voor de ontwikkeling van de Mentawai Eilanden waarvan de bevolking nog statisch-traditioneel leefde en een primitief levensniveau had (Otorita 1981: 2). Deze organisatie werd *Otorita Pengembangan Kepulauan Mentawai* genoemd, de Autoriteit voor de Ontwikkeling van de Mentawai Archipel.

Deze extra bestuurlijke inspanning was nodig vanwege het werk voor de ontwikkeling van de bevolking, de strategische betekenis van de eilanden en de goede voortgang van de houtkap. In de elf jaar van haar officiële bestaan heeft deze organisatie een aantal activiteiten ontplooid op het gebied van 'ontwikkeling en beschaving'. In het memorandum bij gelegenheid van haar opheffing werden genoemd: de verbindingen (lucht-, land- en zee-) maar ook post en telecommunicatie, onderwijs, gezondheidszorg, landbouw, bosbouw, veeteelt en beschaving (*civilisasi* of *pembudayaan*) (Otorita 1981). Het zwaartepunt van de activiteiten heeft gelegen in de activiteiten op dit laatste gebied. In deze categorie vallen de *resettlement*-dorpen waarvoor de financiering afkomstig was uit opbrengsten van

de houtkap, de zogenaamde IHHT-gelden, *Iuran Hasil Hutan Tambahan.* (Een gedeelte van de winst uit de houtkap moet via het bureau van de president terugvloeien naar het gebied waaruit het hout afkomstig is.) In totaal werden er acht van deze dorpen gebouwd: vijf op Siberut, één op Sipora en twee op Pagai.

**Tabel** 5.1 *Resettlement dorpen op Mentawai via Resettlement Programma (Bosbouw)*

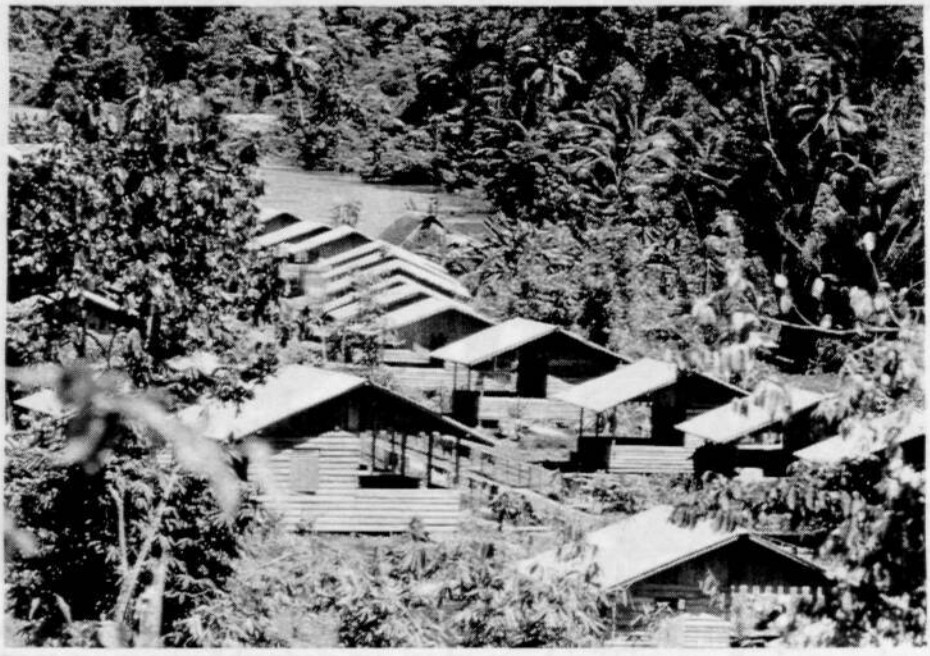
| No. | Dorp | District | Aantal huizen | Gereed |
|---|---|---|---|---|
| 1. | Malancan | Noord-Siberut | 100 | 1980 |
| 2. | Maileppet | Zuid-Siberut | 100 | 1980 |
| 3. | Muara Taikako I | Pagai | 100 | 1981 |
| 4. | Simalegi | Noord-Siberut | 100 | 1982 |
| 5. | Sirilogui | Noord-Siberut | 100 | 1982 |
| 6. | Muntei | Zuid-Siberut | 100 | 1981 |
| 7. | Rokot/Matobe | Sipora | 100 | 1982 |
| t | Muara Taikako II | Pagai | 100 | 1982 |
| Totaal | | | 800 | |

Bron: Badan Pelaksana Proyek Resettlement Penduduk 1984.

Naast de huizen werden in de dorpen ook nog andere gebouwen neergezet: een moskee, een kerk, een polikliniek, een school, een marktgebouwtje en een soort dorpshuis. Waar nodig werden ook wegen, bruggetjes en duikers aangelegd. De dorpsplattegrond bestond altijd uit één of meer rechte straten met huizen in strakke rijen en op ruime afstand van elkaar. De huizen hadden een vloeroppervlak die varieerde van 24 tot 30 $m^2$, inclusief de open veranda. Ze waren voorzien van zinken daken. Alle bewoners, althans de huishoudhoofden, kregen verder landbouwgereedschap (mes, bijl, hak en schep) en verschillende soorten gewassen plus kunstmest en bestrijdingsmiddelen. Daarnaast kreeg elk gezin gedurende negen maanden vijfduizend rupiah per maand. Voor de gemeenschap werden verder nog ter beschikking gesteld geneesmiddelen, sportartikelen, een televisie en een generator. Naast deze fysieke hulp werd ook een ambtenaar m het dorp aangesteld voor de verdere ontwikkeling van de dorpsgemeenschap. Via andere departementen werden onderwijzers in de dorpen geplaatst en aanvullende activiteiten werden in gang gezet door het lokale bestuur. Terugblikkend op de eerste ervaringen in deze *resettlement*-dorpen werd gesteld dat de dorpen 'strong points' vormen temidden van de achtergebleven Mentawaise gemeenschap en dat ze tevens een voorbeeld vormen en motivatie bieden voor de 'spontane' ontwikkeling van de Mentawaise dorpen (Otorita 1981: 59, 60).

Otorita bleek als organisatie, regerend over slechts een deel van de *kabupaten* Padang-Pariaman enerzijds maar rechtstreeks opererend onder de gouverneur anderzijds, onhoudbaar als bestuursvorm. Uiteindelijk is Otorita door 'Jakarta'

opgeheven en kwam het gebied weer eenduidig onder de *bupati* van Padang/Pariaman, gelijk aan de situatie van voor 1970.



*Resettlement* op Siberut: uniforme huizen op een rij. Het dorp Muntei (100 huizen) rond het moment van oplevering door de aannemer.

Wel werd als gevolg van het bestaan van Otorita en met het oog op de mogelijke verzelfstandiging van Mentawai tot eigen *kabupaten* een assistent *bupati* benoemd die uitsluitend belast is met Mentawai. Hoewel het aanvankelijk in de bedoeling lag dat hij naar Siberut zou verhuizen, werd uiteindelijk ook deze meest directe bestuurder over de Mentawai Eilanden toch in Padang gestationeerd. Een gedeelte van het erfgoed van Otorita werd zijn deel. Met het verdwijnen van Otorita om intern bestuurlijke redenenen, verdween ook een groot gedeelte van het soort activiteiten dat dit lichaam ontplooid had. De door haar gebruikte gelden (de IHHT-fondsen) zouden vanaf dat moment ook een andere weg moeten volgen.

Eind jaren tachtig werd het niveau van bestuur voor Mentawai nog verder verhoogd met de aanstelling van een assistent-gouverneur voor Mentawai die echter ook in Padang zijn permanente kantoor heeft en slechts zo nu en dan naar één van de eilanden reist.

### *5.2.3 PKMT (Pembinaan Kesejahteraan Masyarakat Terasing): het geïntegreerde 'ontwikkelings- en beschavingsprogramma' van Sociale Zaken*

Volgens de meest recente gegevens van het Departement van Sociale Zaken is bijna de helft van de Mentawaise bevolking van Siberut, al ontwikkeld: 1.180 gezinnen zijn *telah dibina*, tegenover 1.219 gezinnen die *belum dibina*, nog niet ontwikkeld zijn (Departemen Sosial 1989/1990). Volgens de planning zal dit programma worden voortgezet totdat alle bewoners van Siberut bereikt zijn via dit programma. Hiermee is het PKMT-programma te beschouwen als de meest omvangrijke en meest invloedrijke ontwikkelingsinspanning van de overheid op Siberut. Immers, in het kader van de projecten die worden uitgevoerd binnen dit programma, verlaten de mensen hun oude dorpen om zich te vestigen in de nieuwe, aanzienlijk grotere *resettlement*-dorpen. Lokatie, huizen, dorpsplattegrond zijn vastgesteld, ontworpen en gebouwd door anderen. Bovendien krijgen ze te maken met het veel omvattende ontwikkelings- en beschavingsprogramma.

Op Siberut is met dit programma een aanvang gemaakt in 1972 in het dorpje Pasakiat, een kleine nederzetting een paar kilometer ten noorden van Muara Siberut. Van echte *resettlement* was geen sprake omdat de beoogde bewoners van het nieuwe dorp al in Pasakiat woonden. Bovendien weigerden die hun oude huizen te verlaten. Later zijn de huizen met andere mensen uit de buurt opgevuld maar het project van 25 huizen bleek geen succes. Als gevolg van competentie-strijd tussen verschillende instanties en de uitvoeringsmoeilijkheden in het veld is het nooit een echt projectdorp geworden hoewel de huizen reeds gebouwd waren. Pasakiat is ook uit de officiële documenten verdwenen. In de film 'The Sakuddai' van Granada Television (gemaakt in 1974) komt de kritiek van de bewoners uit dit dorp duidelijk naar voren. Ze klagen over slechte kleine huizen, slechts geschikt voor kippen en varkens. Maar, zo stellen ze, 'we zullen zelf nieuwe en grote huizen bouwen'. Ook in het noorden van Siberut is zo'n proefdorp van 25 huizen gestart dat later als basis zou gaan dienen voor het eerste PKMT-dorp op het eiland: Mongan Poula. In de loop der jaren 1s het aantal project-dorpen snel uitgebreid tot in totaal 14. Alle aandacht van het Departement van Sociale Zaken heeft zich tot nu toe op Siberut geconcentreerd. Op de andere Mentawai eilanden (Sipora en Noord- en Zuid Pagai) zijn geen projectdorpen gebouwd, althans niet in het kader van dit programma van Sociale Zaken.

De analyse van het leven en omstandigheden van de bevolking van Siberut is volledig in overeenstemming met de schets zoals die voor de tribale groepen in Indonesië in het algemeen is gegeven. Zo wordt in deze onderzoeksrapporten met betrekking tot Siberut vermeld dat:

- De huizen waarin de Mentawaiers wonen voldoen niet aan de moderne eisen van hygiëne.
- Het voedsel voldoet niet aan eisen van een gezonde voeding.
- De bevolking is bang voor de buitenwereld en bang voor vernieuwingen.
- De traditionele godsdienst werd en wordt als het grootste probleem gezien; de medicijnmannen hebben de bevolking in hun macht. En hoewel sommige van

de mensen al een nieuwe godsdienst hebben, hebben ze zich nog steeds niet losgemaakt van die oude godsdienst (*aratsabulungan*).
- De samenleving is gesloten en gericht op de eigen *uma.*
- De leden van de projecten begrijpen de bedoeling niet van de uitgedeelde goederen die bestemd zijn als stimuli voor ontwikkeling. Ze consumeren de produkten en verdwijnen dan weer.

(Departemen Sosial 1985)

De keuze van de lokatie en het precieze aantal huizen van een dorp kwamen voort uit een oriëntatiereis van enkele vertegenwoordigers van Sociale Zaken samen met de vertegenwoordigers van andere provinciale instanties plus de lokale overheden van het eiland. Zeker voor de eerste projecten waren lokaties gekozen die alle vlak aan de kust lagen en redelijk goed bereikbaar waren. Soms vormde een oude woonkern de lokatie voor het nieuwe dorp, op andere plaatsen werd een onbewoond vlak stuk land gekozen. (Compensatie voor de grond aan de bezittende *uma* werd nooit gegeven. De grond moest worden afgestaan aan de overheid voor dit doel, waarover nogal wat onvrede ontstond bij de betrokken *uma.)*

Tabel 5.2 *Project (PKMT)-dorpen van het Departement van Sociale Zaken op Siberut*

| No. | Dorp | District | Aantal huizen | Jaar van aanvang | Programma voltooid |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Mongan Poula I | Noord-Siberut | 25 | 1971 | ja |
| 2. | Mongan Poula II | Noord-Siberut | 75 | 1976 | ja |
| 3. | Betian | Noord-Siberut | 75 | 1977 | ja |
| 4. | Saliguma I | Zuid-Siberut | 75 | 1978 | ja |
| 5. | Saumanuk | Zuid-Siberut | 75 | 1979 | ja |
| 6. | Sigapokna | Noord-Siberut | 100 | 1980 | ja |
| 7. | Saliguma II | Zuid-Siberut | 125 | 1981 | ja |
| 8. | Policoman | Noord-Siberut | 100 | 1982 | ja |
| 9. | Sarausau | Zuid-Siberut | 85 | 1982 | ja |
| 10. | Puro I | Zuid-Siberut | 100 | 1983 | ja |
| 11. | Sirilanggai | Noord-Siberut | 70 | 1983 | ja |
| 12. | Puro II | Zuid-Siberut | 100 | 1984 | ja |
| 13. | Pokai | Noord-Siberut | 100 | 1985 | nog niet |
| 14. | Malilimok | Zuid-Siberut | 75 | 1989 | nog niet |
| Totaal | | | 1180 | | |

Bron: Departemen Sosial 1989/1990.

De stappen die bij deze projecten genomen werden zijn alle gelijk: het verwerven van de grond, het openleggen van het gebied, constructie van de huizen, de toe-

wijzing aan de mensen. Tijdens het proces van de bouw, altijd verricht door bouwvakkers van buiten, werkten sommige gezinnen al aan hun tuin. Anderen vertoonden zich nooit in de nieuwe dorpen. Daarna moesten de huizen bewoond raken.

Gedurende een aantal maanden ontvingen de nieuwe inwoners van zo'n dorp een hoeveelheid levensmiddelen, landbouwwerktuigen, een paar vruchtboompjes en een hoeveelheid medicijnen. Beslissingen over de aard en de hoeveelheid van de Produkten werden door de ambtenaren genomen. De lokale bevolking had hierin geen zeggenschap. Zo ontvingen de nieuwe bewoners van de dorpen Sarausau en Policoman de volgende produkten: rijst, vis in blik, mie, koffie, suiker, thee, zout, petroleum, sigaretten, tabak, zeep en een bak olie. Ieder gezinshoofd ontving een mandarijnboompje, een rambutanboompje en enkele kruidnagelstruikjes. Verder kregen ze een mes, een hak en minstens acht verschillende soorten medicijnen. Voor het nut van het hele dorp verschafte Sociale Zaken ook nog een TV met generator, sportartikelen, een stel karbouwen die bij toebeurt door de bewoners verzorgd zouden moeten worden, een boot en benodigdheden voor de ambtenaren. In de periode die volgde werden de mensen verondersteld de hun toegewezen erven schoon te maken en de toegekende en gedeeltelijk kaal gehakt stukken bosgrond te gaan bewerken. Verplicht voor alle bewoners was het bewerken van een rijstveld in een moerassig gedeelte van het bos.

In ieder dorp waar naast de huizen ook andere gebouwen werden neergezet (een schooltje, een moskee, een kerk, een marktgebouw) moest dan onder leiding van twee of drie ambtenaren aan verdere uitvoering van het programma worden gewerkt, dat zoals eerder gezegd, maar weinig aspecten van het leven ongemoeid liet.

De projectdorpen vertonen onderling nogal grote verschillen na een aantal jaren. Met name de dorpen die niet om een oude woonkern zijn heengebouwd deden het in verhouding in het begin slechter. Ze misten een vaste kern van bewoners. Vaak zagen de dorpen er verlaten uit. Afhankelijk van de bereidheid van de bewoners zich te schikken naar de nieuwe regels en omstandigheden liepen en lopen deze dorpen beter of slechter.

Een belangrijke factor in dit geheel vormt natuurlijk ook de figuur van de ambtenaar zelf. In alle rapporten wordt gewezen op de grote moeilijkheden die hij in de dorpen ontmoet: het sociale isolement waarin hij (het zijn altijd mannen) als niet-Mentawaier (en islamiet) zit, de moeilijke omstandigheden, de slechte verbindingen, het lage salaris en de zware taak die op hem rust. Ze zijn dan ook vaak afwezig, hangen rond in Muara Siberut of Muara Sikabaluan of verblijven in Padang. De Mentawaise bevolking op haar beurt die ongevraagd met dit soort projecten en deze nieuwe omstandigheden wordt geconfronteerd, herneemt vaak oude gewoontes weer en trekt terug naar het oude dorp. Als gevolg van een en ander duurt het dan ook niet gemiddeld vijf jaar voordat deze dorpen worden overgedragen van Sociale Zaken aan de regionale overheid maar zeven of acht jaar. Pas dan is het niveau bereikt waarop het 'ontwikkelings- en beschavingsniveau van de dorpen voldoende is verbeterd' zodat het dorp zijn speciale projectstatus kan verliezen.

Tabel 5.3 *De ontwikkeling en vooruitgang van Puro I en Sirilanggai volgens het Departement van Sociale Zaken*

| Probleem | | Beginsituatie | | Eindsituatie | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Huisvesting | a. | huizen zonder muren | a. | gezonde omgeving |
| | | b. | meer gezinnen onder één dak | b. | goede huizen |
| | | | | c. | één gezin per huis |
| 2. | Bestaansmiddel | a. | bosprodukten | a. | sedentaire landbouw |
| | | b. | jacht | b. | natte rijstbouw |
| | | c. | ruilhandel | c. | gevarieerd menu |
| | | d. | hoofdvoedsel sago/taro | d. | geldhandel |
| 3. | Kleding | a. | lendedoek/rok van bladeren | a. | diverse soorten kleding |
| | | b. | kinderen bloot | b. | cosmetica gebruik |
| | | | | c. | kinderen gekleed |
| 4. | Eten en drinken | a. | onregelmatig eten | a. | goed gekookt |
| | | b. | niet goed gekookt | b. | sago en rijst |
| | | c. | hoofdvoedsel sago | c. | regelmatig eten |
| 5. | Mentale houding | a. | eigen clan | a. | omgang met andere clans |
| | | b. | geen openheid voor anderen | b. | omgang met vreemdelingen |
| | | c. | vrouwen als werkslaaf voor gezin, mannen lui | c. | *gotong-royong* geest |
| | | d. | geen aandacht voor anderen | d. | bewustzijn van man als gezinshoofd en -verantwoordelijke |
| 6. | Geloof | a. | *arat sabulungan* | a. | bekeerd tot islam/christendom |
| | | b. | onbekend met kerk/moskee | b. | godsdienst ceremoniën |
| | | c. | geen godsdienstonderricht | c. | onderricht aan kinderen |
| 7. | Huwelijk | a. | volgens *adat* met bruidsprijzen (dieren en sagobomen) | a. | overeenkomstig godsdienst |
| 8. | Gezondheid | a. | genezing via *kerei* | a. | genezing via polikliniek en moderne medicijnen |
| 9. | Onderwijs | a. | geen formeel onderwijs | a. | kinderen naar school, eventueel naar Padang |
| 10. | Huisraat | a. | niet aanwezig of verkeerd gebruik (braadpannen als bruidsprijs) | a. | aanwezig en goed gebruik |
| 11. | Veeteelt | a. | kippen en loslopende varkens | a. | naast kippen en varkens ook koeien, eenden, etc. |
| | | b. | eigen consumptie | b. | ook als handelsprodukt |
| 12. | Regering | a. | clan-hoofd | a. | dorps(*desa*) bestuur en overheidsregels |
| | | b. | onbekend met politieke partijen en GOLKAR | b. | bekend met politieke partijen, GOLKAR en de Nieuwe Orde |
| 13. | Overtredingen | a. | boete-systeem (betaling in goederen/dieren) | a. | straffen op grond van de wet via lokaal bestuur |
| 14. | *Gotong-royong* | a. | geen verantwoordelijkheid m.b.t. dorp of woonomgeving | a. | onder coördinatie van overheid, gevoel van verantwoordelijkheid en *gotong-royong* activiteiten |

Bron: Departemen Social 1987c.

Tot de arbeidsverplichtingen van de dorpelingen behoren het bijhouden van het erf, het omheinen van de tuinen, wekelijkse *gotong-royong* activiteiten waarbij de weg of het voetbalveld moeten worden schoongemaakt.

In de projectdorpen vindt ook een verhoogde activiteit plaats van de andere overheidsinstanties. De grotere concentratie mensen, de infrastructuur en de als permanent bedoelde aanwezigheid van een of meer ambtenaren maken deze dorpen beter geschikt voor dit soort activiteiten. Bezoeken van buiten af zijn hier veel belangrijker. Hieronder vallen bijvoorbeeld bezoeken in het kader van PKK, *Program Kesejahteraan Keluarga* [4], de Family Planning en sporadisch aktiviteiten op het gebied van visserij, landbouw en of veeteelt. Als gevolg van deze controle is het niet naleven van allerlei lokale verorderingen binnen de grenzen van zo'n dorp-project veel moeilijker.

De feitelijke overdracht vindt altijd plaats met enig ceremonieel op de kantoren van Sociale Zaken of van het Provinciale bestuur in Padang. Voor dergelijke gelegenheden worden rapporten opgesteld die de situatie en de bereikte resultaten in de dorpen omschrijven.

Een dergelijke evaluatie valt per probleem-gebied in twee delen uiteen, te weten beginsituatie en eindevaluatie. In tabel 5.3 is in kernwoorden de 'vooruitgang' van de dorpelingen van Puro I en Sirilanggai samengevat na vijf jaar ontwikkelingswerk (Departemen Sosial 1987c).

De empirische basis van een dergelijke 'evaluatie' is zeer zwak. De beginsituatie refereert uitsluitend in negatieve termen naar een selectief beeld van voor de koloniale tijd, terwijl de eindsituatie slechts de doelen herhaald van het programma en nauwelijks de feitelijke omstandigheden weergeeft. De beginsituatie laat al die veranderingsprocessen die op gang zijn gebracht door zending, koloniale en de lokale overheden vanaf 1945 volledig buiten beschouwing. Daarnaast berust een dergelijke evaluatie niet op onderzoek in de meest elementaire zin van het woord. Er is ook geen aandacht voor de onbedoelde en mogelijk negatieve bijeffecten, voor spanningen binnen de nederzettingen, voor de wijze waarop de 'resultaten' zijn bereikt en de duurzaamheid van de veranderingen in het gedrag van de mensen.[15] Meer hierover zal volgen in deel drie van dit hoofdstuk.

### *5.2.4 Commerciële houtkap*

De grootste invloed op het dagelijkse leven van de bewoners van Siberut die niet voortkomt uit een rechtstreeks op hen gerichte activiteit, is ongetwijfeld de commerciële houtkap. De eerste activiteiten op dit terrein dateren al van het begin van deze eeuw maar de omvang en invloed ervan zijn niet te vergelijken met wat zich sinds het begin van de jaren '70 op dat gebied afspeelt. In 1973 was het hele

---

[14] Dit is een speciaal ontwikkelingsprogramma gericht op de vrouwen en haar taken ten opzichte van het gezin en de directe omgeving van het huis.

[15] Voor een veldstudie van een *resettlement*-dorp zie De Vries (1985).

eiland in concessie gegeven aan een viertal houtkapmaatschappijen. In 1976 werd een klein gebied tot natuurreservaat verklaard, Teitei Batti met een oppervlakte van 6.500 ha. Ondanks de toenmalige overvloed aan primair bos op het eiland bestond dit reservaat maar voor een deel uit oerwoud. Het grootste deel besloeg aangetast bos, landbouwvelden en de nederzetting Sirisurak: een ongelukkige gebiedskeuze voor een reservaat.

Reeds in 1978 was 35% van het bosareaal matig tot totaal aangetast, deels door de activiteiten van de houtkap, deels door de activiteiten van de bevolking in de vorm van de aanleg van velden, dorpen en sagobossen (WWF 1980: 18). De afgelopen tien jaar is het tempo van ontbossing onverminderd hoog gebleven. Hoewel een exacte schatting moeilijk te maken is blijkt op basis van schattingen en veldgegevens dat op Siberut nog minder dan 30% primair bos over is. Het hout dat binnen bereik is, wordt gekapt. Als gevolg van de zeer regelmatige regenval en het gebrek aan materiaal om de houtkapwegen te verharden moet het transport over land vaak worden stilgelegd. De wegen worden door de regen snel onbegaanbaar en veel vrachtwagens en bulldozers verzakken in de modder. Diverse houtkapmaatschappijen zijn vanwege deze moeilijkheden failliet gegaan of halen hun quota niet. Waren het in het begin vooral Filippijnse houtkappers, nu opereren er met name Indonesische en (Singapore) Chinese maatschappijen.



Houtkap op Siberut. Met behulp van kettingzagen is in korte tijd een groot gedeelte van het bos ernstig aangetast.

Gezien het heuvelachtige karakter van het eiland is transport van hout over land bij regen moeizaam. Lang niet overal echter, zijn geschikte baaien en aanlegplaatsen te vinden voor de export van het hout.

Tot 1982 bestond de uitvoer van Siberut uitsluitend uit onverzaagde boomstammen die op grote schepen werden geladen en rechtstreeks naar West-Europa of Japan werden vervoerd. Sinds dat jaar is echter bepaald dat het hout in Indonesië zelf bewerkt moet worden. Dit heeft geleid tot de bouw van diverse *saw-mills* in Padang en Sibolga.

Verwerking van hout tot onder meer multiplex-platen heeft de aanslag op het oerwoud sterk vergroot. Het ging en gaat immers niet langer om hele en gave stammen, ook kleine bomen worden gekapt, omgezaagd en in lengten van drie tot vier meter naar de rivier gerold. In 1985 waren tientallen Mentawaise mannen bezig zelf de bomen om te kappen en met handkracht de rivier in te rollen. Kettingzagen hebben ze ter beschikking gekregen van de houtkapmaatschappijen. Ze krijgen deze in bezit in ruil voor afgesproken hoeveelheden hout. Deze manier van werken is stellig voordeliger voor de houtkap dan die met vervoer over land. Echter, als gevolg hiervan worden ook bomen van slechtere kwaliteit en kleinere omvang gekapt. In vlotten laat men ze de riveren af zakken en eenmaal bij de monding worden ze tot grote vlotten samengebundeld voor versleping naar Padang of Sibolga om daar te worden verwerkt tot multiplex-platen, waarin Indonesië momenteel de wereldhandel domineert.

De gevolgen van deze commerciële houtkap variëren: het meest in het oog lopend zijn natuurlijk de ecologische gevolgen zoals de aantasting van het bos, de verstoring van het hydrologische systeem door het verdwijnen van de vegetatie en het aanleggen van de onverharde wegen. Dit heeft natuurlijk weer gevolgen voor de planten- en dierenwereld alsook voor de mens die daarvan weer afhankelijk is via de jacht en het verzamelen van allerlei produkten uit het bos. Maar voor de mens heeft de houtkap, zeker op korte termijn ook nog andere gevolgen of, beter gezegd, er worden mogelijkheden geboden die zich anders niet zouden voordoen. Honderden jonge mannen gaan werken bij deze maatschappijen, meestal voor perioden van enkele maanden tot hooguit een jaar. Daarnaast maakt de bevolking soms gebruik van de gebieden die door de houtkap al gedeeltelijk zijn opengelegd voor de aanleg van nieuwe tuinen. Het werk in deze gebieden is minder zwaar omdat de grootste bomen al zijn gekapt en veel andere bomen al zijn beschadigd of omgetrokken tijdens het uitslepen van de stammen. De houtkapkampen zelf vormen een soort afzetmarkt voor lokale produkten als fruit, vis, vlees (kippen en soms ook varkens). Op enkele plaatsen langs de oostkust zijn enkele spontane nederzettingen gegroeid in de nabijheid van de houtkapkampen. De mensen in deze dorpen wilden profiteren van de openlegging van het gebied en de grond gebruiken voor het aanleggen van koffie- en kruidnageltuinen. Bovendien hoopten sommigen ook op deze manier te ontkomen aan officiële *resettlement.* Voorbeelden van dit type nederzettingen zijn bijvoorbeeld Limu, Sarabua en Toto'et.



Houtkap op Siberut. In de beginjaren '70 was het hele eiland in concessie uitgegeven. Natuurbescherming moest in het offensief.

Het jaar 1993 was belangrijk voor de verdere toekomst van de natuur en (de restanten van) het bos op Siberut omdat alle concessies in dat jaar afliepen (alle concessies werden namelijk in de beginjaren '70 verleend voor een periode van 20 jaar). Momenteel is het Departement van Bosbouw bezig met een evaluatie van de activiteiten van de houtkapmaatschappijen over de afgelopen jaren. Hierin doet zich een zeer paradoxale situatie voor: maatschappijen die zeer actief zijn geweest en hun jaarlijkse 'targets' gekapt hout gehaald hebben laten een gebied over dat ernstig is uitgedund en aangetast maar ze hebben omgekeerd een aanzienlijke hoeveelheid geld opgeleverd voor het Departement voor Bosbouw.

Andere maatschappijen die vanwege interne organisatie-problemen, gebrekkig materiaal of andere redenen ver beneden hun gestelde 'targets' zijn gebleven laten na 20 jaar een gebied over dat relatief nog veel goed bos heeft en waar dus op grond van bosbouwcriteria nog gekapt zou kunnen worden. Deze maatschappijen hebben echter weinig geld opgeleverd aan inkomsten uit verkocht hout en scoren om die reden waarschijnlijk laag in de kansen om verlenging van hun concessie te verwerven.

Temidden van dergelijke beschouwingen heeft President Suharto echter verklaard dat de consessies op Siberut niet verlengd mochten worden en dat de aan-

dacht vooral besteed moest worden aan natuurbescherming op het eiland. Het is nog onduidelijk tot wat voor consequenties dit zal leiden in het veld.

Tenslotte nog een opmerking over een probleem dat zich in vrijwel alle gebieden met een tropisch regenwoud waarin officiële concessies verleend worden voordoet maar dat op Siberut juist afwezig is en dat is de kleinschalige commerciële houtkap. Vrijwel overal ter wereld trekken in het kielzog van de grote maatschappijen illegale houtkappers het bos in om bomen te kappen, tot balken of planken te verzagen en via een zwarte markt te verkopen. Ze profiteren hierbij van de wegen die zijn aangelegd door de houtkap en opereren in hun schaduw. Hoewel ze dikwijls alleen maar de beschikking hebben over licht materiaal is hun invloed op het resterende bosbestand groot omdat ze met hun activiteiten de regeneratie capaciteit van het bos sterk aantasten. In vrijwel alle concessie-gebieden speelt deze vorm van kleinschalige illegale houtkap een grote rol. Op Siberut echter komt dit niet voor omdat er ten eerste lokaal geen markt is voor dit hout, ten tweede er nog steeds geen sprake is van een grote toestroom van migranten van buiten die op zoek is naar 'quick money' uit de illegale houtkap en ten derde omdat er geen export mogelijkheden zijn. Schepen beladen met hout waarvan de papieren niet kloppen zouden snel onderschept zijn.[16]

### *5.2.5 Natuurbescherming (inclusief gaharu)*

De snelheid van werken van de houtkap en de desastreuze gevolgen hiervan voor de natuur en voor de lokale bevolking op Siberut alarmeerden diverse mensen binnen en buiten Indonesië. Via het World Wildlife Fund[17] (WWF) en Survival International en gesteund door het Indonesische Ministerie voor Bevolkingsvraagstukken en Milieu werden plannen ontwikkeld om verbetering in deze situatie te brengen. Als een 'Masterplan for a tropical paradise' werd in 1980 het plan 'Saving Siberut' gepubliceerd (WWF 1980). Dit plan omvatte een voorstel voor zonering op het eiland bestaande uit een zuiver natuurreservaat (50.000 ha) met beperkte toegang voor de lokale bevolking, een traditionele gebruikszone of bufferzone (100.000 ha) met beperkte jacht en ander gebruik door de lokale bevolking maar zonder commerciële houtkap en aanleg van nieuwe dorpen en tenslotte de ontwikkelingszone (250.000 ha) met hierin de nederzettingen, de landbouwvelden, de varkens en ook de uitgegeven houtkapconcessies. In deze zone zouden overigens alle normale beperkingen ten aanzien van de houtkap blijven gelden: niet kappen op steile hellingen, geen bomen van minder dan 60 cm doorsnede etc. Jacht op de primaten door de bevolking zou in deze zone maar beperkt zijn toegestaan en twee soorten, namelijk de *bilou* en *simakobu* zouden volledig beschermd blijven.

---

[16] Ik wil hier overigens niet mee beweren dat alle houtkapactiviteiten op Siberut legaal zijn en volledig volgens de regels zouden plaatsvinden. Slechts een speciaal type illegale houtkap, namelijk de kleinschalige commerciële houtkap komt hier niet voor. Mogelijke ovenredingen van de regels door de grote houtkapmaatschappijen met betrekking tot de diameter of lokatie van de gekapte bomen binnen of buiten reservaten, opgegeven soorten, volume etc. zijn hiermee niet ontkend.

[17] Later veranderd in World Wide Fund for Nature.

Hoewel dit plan met groot enthousiasme werd ontvangen - het werd zelfs als een vervolgverhaal volledig in een Jakartaanse krant gepubliceerd - markeerde het, gezien de grote belangentegenstellingen, het begin van 'de slag om de natuur en de traditionele cultuur van Siberut' (Whitten & Sardar 1981). Het plan werd gevolgd door een periode van uitwerking ten behoeve van de verdere implementatie waarin allerlei praktische problemen moesten worden opgelost.

Het doel van het plan en later in grote lijnen ook dat van het managementplan (1983-1988) was als volgt geformuleerd:

- to promote the socio-economic development of the people of Siberut in such a way that they would maintain their traditional harmony with their environment;
- to maintain a functioning tropical rain forest ecoystems where all species are conserved with special emphasis on the four endemic species of primates;
- to utilize Siberut's unique qualities to their best advantage through education research and tourism (WWF 1980, 1982).

Het oorspronkelijke reservaat Teitei Batti van 6.500 ha werd uitgebreid tot 50.000 ha hoewel de houtkapconcessies toen ook nog van kracht waren. In een latere fase is zelfs nog de voorgestelde traditionele gebruikszone tot reservaat verklaard, hetgeen extra beperkingen oplegde aan de lokale bevolking ten aanzien van de jacht, het verzamelen van bosprodukten en de aanleg van nieuwe velden.

In 1981 is tijdens een groot symposium in Padang getracht het draagvlak voor deze plannen te vergroten door alle betrokkenen bijeen te roepen en over deze plannen te laten discussiëren, tezamen met onderzoekers van verschillende disciplines. Ook de lokale bevolking was hierbij ruim vertegenwoordigd. Aan het einde van de bijeenkomst werd een groot aantal conclusies en aanbevelingen aangenomen die in de toekomst verder gebruikt zouden moeten worden bij de verdere planning en uitvoering van activiteiten (Persoon & Schefold 1985).

Tijdens veldwerk in 1985 bleek het idee van het reservaat op het eiland nauwelijks te leven. Markering in het gebied had slechts zeer gedeeltelijk plaatsgevonden. Ambtenaren van de afdeling Natuurbescherming waren niet in het veld aanwezig. Bij de lokale bevolking leefde ook geen besef van vangstbeperkingen of -verboden en de commerciële houtkap werkte nog met concessiekaarten van vóór de reservaatsuitbreiding. In Padang bleek dat bij de regionale plannen voor het gebied de reservaten niet waren opgenomen als een speciaal type landgebruik.

Sinds die tijd is er weinig meer gebeurd op het gebied van de natuurbescherming. De internationale organisaties hebben grotendeels hun actieve belangstelling voor het gebied verloren. De enige uitzondering hierop is nog een, door het WWF gesteund onderzoek geweest naar de etnomedicinale planten van Siberut, een onderzoek dat vooral onder de *kerei* is verricht (Ave & Sunito 1990). De mogelijke uitstraling van dit onderzoek op het werk in het veld moet echter klein worden geacht. Dit onderzoek heeft wel nieuw materiaal opgeleverd voor de noodzaak en het belang van natuurbescherming maar heeft als instrument in de feitelijke bescherming van het gebied maar beperkte betekenis. Het is de Indonesi-

sche natuurbescherming zelf die zowel het werk in het veld (feitelijke optreden tegen overtredingen van de lokale bevolking en tegen de commerciële houtkap die zich niet aan de voorgeschreven regels houdt) als ook het lobby werk binnen de bureaucratie moet verrichten. Waarschijnlijk ligt hier nog het grootste probleem. *De* natuurbeschermingsplannen zijn niet voldoende geïncorporeerd in de plannen en activiteiten van de andere overheidsinstanties. Als gevolg hiervan opereren deze instanties grotendeels deels los van elkaar en is het een relatief zwakke overheidsinstantie die de strijd moet aangaan tegen alle andere overheids- en particuliere organisaties die andere doelen voor ogen staan met hun aanwezigheid en interventies op Siberut.

Tabel *5.4 Siberut en de meervoudige overheidsbelangen*

| Departement | Belang |
|---|---|
| 1. Binnenlands Bestuur | Controle: grote dorpen onder sterke leiding |
| 2. Landbouw | Cash crops, industriële gewassen |
| 3. Bosbouw | Hout en andere bosprodukten –> deviezen |
| 4. Defensie | Geen zwakke schakel in verdedigingslinie: meer weerbare en gezagsgetrouwe mensen |
| 5. Transmigratie | Land voor Javanen, Sundanezen, Madurezen, nieuwe nederzettingen en landbouwgrond |
| 6. Sociale Zaken | 'Beschaving en modernisering' (veel subdoelen): geen etnische, tribale minderheden maar 'moderne Indonesiërs' |
| 7. Religie | Monotheistische godsdienst aanhangers plus bijbehorende levensstijl |
| 8. Afdeling Natuurbescherming | Handhaving van de natuur zoveel mogelijk in oorspronkelijke staat |

De afdeling natuurbescherming is binnen het Indonesische overheids-apparaat relatief zwak. Als onderafdeling van het Ministerie van Bosbouw dat maar beperkt steun biedt, is het niet in staat voldoende tegenwicht te bieden tegen de andere departementen die ook zelfstandig opereren vanuit eigen doelstellingen en met eigen middelen (zie Tabel 5.4). Het ontbreken van een geïntegreerd en door alle overheidsinstanties gedragen of minstens geaccepteerd plan wreekt zich met name bij de relatief zwakke organisatie van natuurbescherming.

*Gaharu*

Een vrij recente ontwikkeling die op twee manieren van belang is voor de natuur en het natuurbehoud op Siberut is de plotseling opgekomen handel in *gaharu* (reukhout) en de import van allerlei nieuwe produkten die in ruil hiervoor verkregen werden.

*Gaharu* is een geurstof die zich ontwikkelt in het kernhout van bepaalde soorten bomen als resultaat van een schimmelziekte. De belangrijkste soorten die het echte *gaharu*-hout opleveren zijn *Aquilaria microcarpa* en *-malaccencis* en enkele soorten van de familie der *Gonystilaceae* (zie Schuitemaker 1933). Het produkt wordt vooral in reukstoffen verwerkt in het Midden Oosten. Het verzamelen van dit reukhout op Siberut is begonnen in 1986 toen enkele handelaren uit de provincie Riau zich in Muara Siberut vestigden met een vergunning van het Ministerie van Bosbouw voor de inzameling van *gaharu*. Zij spoorden de bevolking aan deze stof te gaan zoeken in het bos. Tot die tijd was deze stof nog niet geëxploiteerd op het eiland; alhoewel de Mentawaiers het produkt wel kenden waren ze niet op de hoogte van de commerciële waarde ervan. Als een ware goudkoorts heeft de jacht op deze nieuwe inkomensbron zich over het eiland verspreid. In vergelijking met alle andere manieren om aan contant geld of waardevolle ruilprodukten te komen (zoeken van rottan, kopra-bereiding of loonarbeid) was het zoeken van *gaharu* zeer lucratief. De prijs van *gaharu* kan namelijk, afhankelijk van de kwaliteit oplopen tot rond een miljoen rupiah (ongeveer duizend gulden) per kilo. Er is een classificatie van kwaliteiten opgesteld met verschillende prijzen. Heel veel jonge mannen trokken in die beginperiode met messen en bijlen het bos is om dit zwarte goud, dat lokaal bekend staat onder de naam *simoite* te zoeken. Ze deden dat meestal in groepen. In eerste instantie ging men zeer slordig met de bomen omdat men vooral op zoek was naar de zeer goede bomen die soms wel een paar kilo *gaharu* konden bevatten. Een probleem (zeker voor een onervaren persoon) dat zich hierbij voordoet is dat aan de buitenkant van een boom niet te zien is of de stam door deze ziekte is aangetast of niet. De enige manier om hier achter te komen is om zo'n boom te kappen om te zien of er een aantrekkelijke hoeveelheid reukhout in zit of niet.

Inmiddels is de eerste grote golf van zoekactiviteiten over het eiland gegaan met een tijdelijke ineenstorting tijdens de Golfoorlog toen de handel plotseling weg viel en handelaren geen geld meer hadden en schulden ineens niet meer konden worden afgelost met *gaharu.* Op het ogenblik is het vinden van *gaharu* aanzienlijk moeilijker geworden. Heel veel *Aquilaria* bomen zijn ondertussen gekapt en in een tweede zoekpoging worden nu ook de grote takken en de onderkant van de stam van reeds eerder gekapte bomen verder nagezocht op aanwezigheid van *gaharu.* Over het gehele eiland is gezocht naar deze bomen, zowel buiten als ook in het reservaat. De plaatselijke ambtenaren van de afdeling natuurbescherming waren niet in staat de grote groepen de toegang tot het reservaat te belemmeren.

Omdat er zoveel geld in deze handel omging en *gaharu* weinig volumineus is, was het zeer aantrekkelijk en goed mogelijk deze stof buiten de officiële kanalen om van het eiland af te voeren. Hiermee kon men de havenbelasting en de verplichte afdrachten aan het Ministerie van Bosbouw omzeilen. Ook trachtte men de haven van Padang te omzeilen vanwege de alom aanwezige 'landhaaien', die graag meedeelden in de grote winsten die er gemaakt konden worden. Regelmatig zijn er mensen met een vracht *gaharu* naar Sumatra overgestoken in een boot (uitgeholde boomstam) met buitenboordmotor. Midden in de nacht of in de vroe-

ge ochtend lieten ze zich, buiten het zicht van de haven van Padang om, te midden van terugkerende vissersbootjes op het strand lopen. Daar stond dan een auto klaar voor het verdere vervoer van de zakken *gaharu* in de richting van Pekan Baru van waaruit het geëxporteerd werd naar het Midden Oosten en enkele andere gebieden als Singapore, Taiwan en Hongkong.

In ruil voor de vele kilo's *gaharu* die de Mentawaiers bij elkaar verzameld hebben, lieten ze zich soms in contanten uitbetalen maar meestal hebben ze hiervoor in natura goederen ontvangen. Omdat de waarde echter zo hoog was ging het de behoefte aan de traditionele ruilprodukten als messen, bijlen, braadpannen, tabak en levensmiddelen (met name rijst), kralen, kleding en klamboe-stof al snel te boven. De rijstbouw stortte vrijwel overal ineen. Velden werden niet meer bewerkt en men kon volledig in de behoefte aan rijst voorzien door de verkoop van *gaharu*. De vraag naar andere produkten werd gevoed door de handelaren die verzekerd wilden blijven van een zo groot mogelijke aanvoer van *gaharu* en dus alternatieve produkten aanboden. Buitenboordmotoren, fietsen, radio's, koeien en karbouwen, en televisies met generatoren werden naar het eiland gebracht. Maar ook kettingzagen en luchtdrukgeweren werden in korte tijd gewilde ruilobjecten waarin voorzien kon worden. Vooral de verspreiding van deze geweren is zeer snel gegaan omdat ze relatief goedkoop waren. In vrijwel alle *uma* op Siberut is nu één of meer van deze geweren aanwezig. Ze hebben tot zekere hoogte het gebruik van de pijl en boog voor de jacht verdrongen al verschillen de meningen onder de Mentawaiers nogal over de effectiviteit ervan. Een mislukt schot met het geweer jaagt vrijwel zeker een hele groep apen op de vlucht en doet ook varkens en herten schrikken terwijl een pijl die zijn doel mist veel minder onrust zaait. Toch leidt het geen twijfel dat het gebruik van de geweren de jachtintensiteit heeft opgevoerd. Vooral voor de groepen die in het verleden al vrijwel niet meer op jacht gingen heeft de beschikking over zo'n geweer een nieuwe dimensie aan het jagen toegevoegd. Ook het jagen op klein wild en vogels is sterk toegenomen. Traditionele taboes en de regels rond het jagen, zoals voor het maken van het gif voor de pijlen of het vaststellen van het moment waarop men uit jagen ging, zijn aan het vervagen.

Het is gebleken de afdeling natuurbescherming van het Ministerie van Bosbouw niet effectief kan optreden tegen deze nieuwe bedreiging van het wildleven op het eiland. Hoewel de jacht op alle Mentawaise primaten verboden is bij de wet, blijkt er in praktijk niet tegen overtreders te worden opgetreden. Onder hen zitten trouwens niet alleen maar lokale mensen maar ook mensen die van Sumatra komen en werkzaam zijn in de houtkap of als ambtenaar of onderwijzer naar het eiland zijn gestuurd (zie Tenaza 1987).

De algemene verwachting is dat *gaharu* in exploiteerbare hoeveelheden volledig zal zijn uitgeput binnen een of twee jaar. Waarschijnlijk zullen de materiële vruchten van deze nieuwe rijkdom ook binnen enkele jaren zijn versleten, vergaan en verbruikt. Wat achterblijft zijn de aantastingen in het bos: de vrijwel volledige verdwijning van alle reukhoutbomen en de gevolgen van een opgevoerde bejaging voor de wildpopulatie. In beide gevallen is de herstelperiode, ook als er geen nieuwe bedreigingen bij komen, een zeer langdurige.

Recentelijk zijn opnieuw initiatieven genomen door enkele internationale natuurbeschermingsorganisaties om tenminste delen van het resterende oerwoud beter beschermd te krijgen en meer dan in het verleden uitgevaardige verordeningen (zoals het verbod op jacht op primaten) ook te doen uitvoeren. Veel hangt echter af van de wil van de Indonesische overheid om dit in praktijk te brengen en te leren van de fouten die in het verleden zijn gemaakt.[18]

In dit kader wil ik nog melding maken van een studie van Ingram (1989) die, uitgaande van een planningsprocedure voor bescherming van lokale biologische diversiteit een achttal strategieën heeft ontworpen, ieder met z'n eigen beheersmatige voor- en nadelen. Het is echter vooral een theoretische verkenning die met name op valt door zijn geringe aandacht voor de feitelijke situatie in het veld.[19]

Ondanks de problemen in het verleden bij de uitvoering van het natuurbeschermingswerk beoordeel ik de mogelijkheden van Siberut in vergelijking met andere gebieden in Indonesië niet ongunstig. Hiervoor zijn verschillende argumenten te geven.

1. Geringe bevolkingsdichtheid. Zeker in sommige delen van het westen van het eiland wonen zeer weinig mensen, terwijl de gemiddelde dichtheid gemeten over het hele eiland inclusief de concentratie van de bevolking in de havenplaatsen en in Taileleu in het zuiden minder dan vijf per $km^2$ bedraagt.
2. Er is tot op heden nauwelijks sprake van vestiging van vreemde boeren in het gebied. De aantasting van het regenwoud door oprukkende boeren van buiten speelt hier nauwelijks een rol.
3. Ontbreken van kleinschalige commerciële houtkap. In veel gebieden is het deze activiteit die na de eerste oogst van de grootschalige commerciële houtkap de regeneratie capaciteit ernstig aantast maar die op Siberut nog volledig ontbreekt.
4. Sterke wetenschappelijke ondersteuning voor natuurbescherming. Over het eiland, de flora, de fauna en de bewoners is relatief veel bekend waardoor de plannen goed onderbouwd kunnen worden en er relatief weinig open vragen of onduidelijkheden behoeven te zijn.
5. Siberut als eiland-reservaat. Nog steeds geloof ik dat de beheersmatige voordelen van een eiland als beschermd gebied voor Siberut opgaan. De beheersproblemen van een puur reservaat zijn volgens mij te groot en leveren uiteindelijk

---

[18] Het belangrijkste initiatief betreft een project getiteld, Biodiversity Conservation Project in Flores and Siberut, dat gefinancierd wordt door de Asian Development Bank. Het voorziet in het behoud van de biodiversiteit op beide eilanden door enerzijds beschermende maatregelen ten opzichte van het bos en door anderzijds ontwikkelingsactiviteiten in de bufferzones rondom het reservaat. Voor een gedeelte zijn de ontwikkelingsactiviteiten gericht op de exploitatie en verwerking van de bosbijprodukten. De benadering die in het project, dat in 1994 van start moet gaan, staat bekend onder de naam Integrated Protected Area Systems (IPAS) (Asian Development Bank 1992).

[19] Zo zijn er binnen diverse opties kernreservaten gepland in gebieden waar reeds lang dorpen gevestigd zijn. Ook het opnemen van de 'klapper-eilanden' in het zuiden binnen het reservaat getuigt van weinig kennis van de situatie ter plekke.

minder resultaten op dan het toekennen van een lagere beschermde status aan het gehele eiland dus met uitsluiting van bijvoorbeeld de commerciële houtkap.

### *5.2.6 Transmigratie*

Als relatief dun bevolkt gebied is de Mentawai Archipel is het verleden al vaak opgenomen als lokatie voor geplande transmigratie van Javanen, Madurezen en Balinezen. Al in de jaren '60 bestonden hiervoor de eerste plannen. Om verschillende redenen zijn deze nooit uitgevoerd. Harun Zain, eerst gouverneur van West-Sumatra en later Minister voor Transmigratie, heeft Mentawai niet willen belasten met grote groepen vreemdelingen. Bovendien beschikte West-Sumatra elders over voldoende geschikte ruimte om de toebedeelde transmigranten te vestigen, met name in het zuid-oosten van de provincie.

Studies naar de potenties van het gebied zijn echter wel steeds gedaan. In een van deze rapporten wordt speciaal melding gemaakt van het militair-strategische belang van transmigranten op deze eilanden: het dun bevolkte Mentawai zou namelijk een zwakke en weinig weerbare schakel zijn in de nationale verdedigingslinie (Transmigrasi 1983).

Binnen Mentawai is Sipora het eerste eiland waarheen daadwerkelijk transmigranten gestuurd werden. Dit gebeurde vanaf 1986 met een gepland totaal aantal van 2.600 gezinnen waarvoor ruim 10.000 ha grond moest worden vrijgemaakt. Hiermee zou, als deze plannen volledig worden uitgevoerd, de lokale bevolking van ongeveer 8000 zielen in één klap tot een minderheid worden gemaakt. Over de confrontatie tussen de twee culturen vermeldt een ander rapport het volgende: de interactie zal een positief effect hebben op de nationale integratie en op het gebruik van 'Indonesisch als nationale taal. Via voorlichting en onderwijs zullen eventuele conflicten wel te beheersen zijn en bovendien kan een deel van de lokale bevolking ook een plaats krijgen in deze projecten' (Pembantu Bupati 1986).

Voor Siberut verkeerden in 1986 en ook in januari 1991 de plannen nog niet in een dergelijke fase van uitwerking. Wel waren er enkele onderzoeksteams op het eiland geweest om naar geschikte lokaties te zoeken. Hun bevindingen waren met name in Zuid-Siberut niet positief. Geselecteerde gebieden waren of te klein of te moerassig voor transmigranten nederzettingen hoewel alle lokale bestuurders hun komst sterk zouden toejuichen.

Nieuw in deze discussie waren berichten die eind 1990 ineens in de kranten kwamen over de specifieke vorm die de transmigratie naar Mentawai zou moeten krijgen, namelijk van vrijgezellen in de hoop dat zij snel geïntegreerd zouden raken via huwelijken met de lokale jonge vrouwen. Langs deze weg zou de openheid van de Mentawaise maatschappij gestimuleerd en de ontwikkeling gerealiseerd kunnen worden. Ook in andere berichten werd er op gewezen dat slechts via grootschalige transmigratie de ontwikkeling van Mentawai tot stand kon komen. De arbeidsethiek, het landbouwsysteem en de cultuur van transmigranten liggen ver voor op die van de lokale bevolking en via imitatie zullen de Mentawaiers veel van de transmigranten kunnen overnemen, aldus de huidige opvattingen

van de hoofden van het provinciale transmigratie-departement en het hoofd van het provinciale planningsbureau (*Harian Haluan* 1990: l, 11, *Singgalang* 1990: l, 2).

Protesten tegen deze vormen van externe druk zijn wel gekomen via een Mentawaise studentenorganisatie en enkele Jakartaanse NGO's, maar de afloop van dergelijke voorstellen laat zich nog geenszins voorspellen. Potentieel echter blijft de komst van transmigranten een sterke bedreiging vormen voor de lokale gemeenschappen, de Mentawaise culturele identiteit, voor de natuur en de aanwezige natuurlijke hulpbronnen, zoals ook uit ervaringen in andere gebieden is gebleken.

### 5.27 *Ongenode gasten: de toeristengolf*

De belangstelling voor ongerepte natuur en exotische volkeren vormt de grondslag voor een tak van toerisme die de laatste jaren snel groeit. Het aantal mensen dat jaarlijks als 'ecotoerist' naar de grensgebieden van de moderne samenleving trekt om daar zelf kennis te maken met natuur in zijn meest oorspronkelijke en overweldigende vormen maar ook om in contact te komen met traditionele samenlevingen (of de restanten daarvan) stijgt snel.

Inmiddels heeft deze toeristische belangstelling van de buitenwereld ook het eiland Siberut bereikt. Het gaat hierbij om een belangstelling die zowel op de mens als op de natuur gericht is. Lokale en provinciale overheden, allerlei tussenpersonen en de lokale bevolking zijn momenteel nog in een proces verwikkeld waarin de structuur en de organisatie van deze belangstelling vaste vormen moeten krijgen.

Siberut heeft, als een tropisch eiland oorspronkelijk bedekt met een dicht regenwoud en bewoond door een kleurrijke bevolking met een opvallende materiële cultuur al lange tijd tot de verbeelding gesproken van reizigers.

In de loop der jaren is een groot aantal populaire en rijk geïllustreerde artikelen over de Mentawaiers verschenen. Titels zijn dikwijls al indicatief voor heersende opvattingen: 'Auf den Glückinseln' (Wirz 1927), 'Bei liebenswuerdigen Wilden' (Maass 1902), 'Inseln des Friedens' (Halusa 1938) en 'Van weinig bezochte stranden' (Napeng 1924). Maar ook in de moderne tijd heeft deze tendens zich voortgezet: 'La vallée des hommes fleurs' (Brent 1979), 'Masterplan for a tropical paradise' (Whitten & Sardar 1981) en 'Keeper of the Rainforest' (Linsey 1992).

De foto's die al deze publicaties illustreren tonen de versierde, getatoeerde en over het algemeen vriendelijke, goedlachse mensen al dan niet in geposeerde houding. Vooral de foto's die Nieuwenhuizen aan het begin van deze eeuw maakte zijn veelvuldig afgedrukt en hebben dit beeld van een idyllische samenleving ook bevestigd. Het soort foto's dat in de loop der jaren van Siberut gemaakt is, heeft opvallend weinig verandering ondergaan. Vanaf dat eerste begin tot op dit moment zijn het telkens opnieuw de uitbundig uitgedoste medicijnmannen, *kerei*, de slachtrituelen, de versierde schedels van het jachtwild, het tatoeëren en de scènes van enkele mensen aan de oever van een rivier met huizen en kano's die

het leven op Siberut moeten illustreren. Beoordeeld aan de hand van de indrukken die de foto's oproepen lijkt Siberut inderdaad buiten de greep van de wereldgeschiedenis te zijn gebleven. Een volledig a-historisch en op de traditionele situatie georiënteerd beeld overheerst in deze illustraties.

*De* potentie van het eiland voor westerse toeristen is voor het eerst onderkend in het plan ter bescherming van de natuur en het instandhouden van de traditionele cultuur van Siberut, 'Saving Siberut' (WWF 1980).

In het plan wordt aangegeven dat het wildleven met een groot aantal endemische soorten op zichzelf niet de grootste attractie kan zijn omdat de dieren zich nauwelijks laten waarnemen door niet-specialisten en vergelijkbare soorten zich elders op Sumatra veel gemakkelijker laten observeren. Ook de koraal kusten rond het eiland zijn, hoewel interessant, zeker niet uniek voor Indonesië.

De grootste aantrekkingskracht van het eiland is ongetwijfeld gelegen in de nog traditioneel levende bevolking in haar oorspronkelijke omgeving. Tegelijkertijd ligt hier ook het grootste probleem. De bevolking is zo gering in aantal dat het verwerken van grote aantallen toeristen zeker tot problemen kan leiden. Met het idee van 'high quality, low quantity' toerisme zou de invloed van de nieuwsgierige bezoekers beperkt kunnen blijven terwijl er toch aanzienlijke inkomsten verkregen zouden kunnen worden.

Dit waren de eerste gestructureerde gedachten over de ontwikkeling van het toerisme op het eiland die overigens niet gevolgd werden door enige actie van de provinciale afdeling van het departement voor toerisme. Tijdens het eerder genoemde symposium in Padang in 1981 waaraan zowel vertegenwoordigers van de lokale bevolking als ambtenaren van de verschillende departementen en onderzoekers deelnamen is uitgebreid over dit plan gesproken. Ook toen werd gewezen op de gevaren van het toerisme voor verstoring van de lokale cultuur door verschillen in levensstandaard en -stijl maar werd anderzijds de hoop uitgesproken dat het toch vooral de lokale mensen zouden moeten zijn die van het toerisme moesten profiteren (Persoon & Schefold 1985). Het Management Plan voor Siberut over de jaren 1983-1988 bracht hierin geen wijzigingen (WWF 1982).

Het bleef in die jaren bij de kleine groepjes Duitsers, Nederlanders, Engelsen en Italianen die de oversteek waagden. Allen deden dat met Dalton's *Indonesia Handbook* of andere soortgelijke reisgidsen in de hand.

De ervaringen die de ongeorganiseerde toeristen in die jaren opdeden waren zeer wisselend. Velen onder hen merkten op Siberut pas dat ze in Padang een vergunning bij de politie hadden moeten halen om over het eiland te mogen trekken en moesten daarom zonder pardon weer met de boot terugkeren. Gedurende lange tijd zijn de toeristen gedwongen politie mee te nemen op hun tochten naar het binnenland 'in verband met hun eigen veiligheid'. Ze moesten deze politiemensen ook nog een dagtoelage geven. Bovendien kregen ze op het politiekantoor te horen dat het verboden was foto's te maken van mensen die niet fatsoenlijk gekleed waren (mannen in lendedoek en vrouwen met ontbloot bovenlichaam) en het was ook niet toegestaan foto's te maken van ceremoniën die verbonden waren met de verboden traditionele godsdienst (*arat sabulungan*). De

meeste toeristen werden geconfronteerd met de keerzijde van 'tourism off the beaten track': gebrek aan concurrentie tussen de gidsen en de zeer beperkte keuzemogelijkheden voor wat betreft boten dreven de prijzen op tot ver boven de geplande budgetten. Mogelijkheden om deze fuik te ontlopen waren er nauwelijks als men eenmaal op het eiland was: door gebrek aan duidelijke wegen en paden is het onmogelijk zelfstandig zijn weg te zoeken en dus staat men dan voor de keuze: of het geld toch uitgeven of gefrusteerd wachten in het havenplaatsje op de boot terug naar Padang. Voor veel toeristen is de ontmoeting met 'paradise island' in die tijd dan ook op een teleurstelling uitgelopen. Velen bleken niet voorbereid op leven in en trekken door een tropisch laagland bos: de permanente strijd tegen water, modder en al het ongedierte dat daarbij hoort, het gebrek aan goede voetpaden en het geglibber over gladde boomstammen die als bruggetje dienden, werd voor velen vooral een strijd met onvermoede eigenschappen van henzelf.



De traditionele bevolking, versierd met kralen, bloemen en tatoeages in een authentieke omgeving vormt de belangrijkste aantrekkingskracht voor de toeristen.

Wezenlijke veranderingen in het toerisme gingen zich echter voordoen in 1987 toen de bootverbindingen tussen Padang en Siberut sterk verbeterd werden. Er werden nieuwe, speciaal voor personenvervoer gebouwde schepen ingezet en ook de frequentie werd opgevoerd. Bovendien vervielen allerlei eerdere formaliteiten of ze konden op het eiland zelf worden afgehandeld. Het waren vooral enkele jonge Minangkabau die mogelijkheden zagen in het organiseren van toeristische trips naar Siberut. Via de hotels in Bukittinggi werden folders verspreid die de nog argeloze toerist wezen op een mogelijkheid kennis te maken met een *Stone Age Culture* op een geïsoleerd tropisch eiland. Vanaf die tijd (1987/1988) is een nieuwe stroom toeristen op gang gekomen die gedurende het gehele jaar wekelijks tientallen mensen naar het eiland brengt.

Veruit de meeste toeristen komen in groepjes van vier tot tien mensen uit Bukittinggi onder leiding van een Minangkabause gids. Per boot vertrekken ze 's avonds naar Siberut om daar 's morgens vroeg aan te komen. In Muara Siberut verblijven ze in een hotel dat enkele jaren geleden door een Minangkabau gebouwd is. Daarna vertrekken ze met een moterboot over de rivier naar het Sarereiket gebied, het gebied waar al het toerisme is geconcentreerd. De dorpen die ze hierbij aan kunnen doen zijn Rogdog, Madobak, Ugai en het laatste dorp stroomopwaarts Matotonan. Een standaard bezoek duurt maar enkele dagen. Vaste onderdelen ervan zijn een paar wandelingen door de moerassige sagobossen rondom het dorp en soms ook de heuvels in om een idee te krijgen van het regenbos. De hoop is echter vooral gevestigd op het bijwonen van een ceremonie of een andere bijzondere bijeenkomst. Omdat dit onvoorspelbaar is en de Mentawaiers nog geen ceremoniën of serieuze danspartijen opvoeren uitsluitend ten behoeve van de toeristen, keren er dan ook velen huiswaarts zonder een 'magician party' aanschouwd te hebben.

Een belangrijk aspect van het verblijf van toeristen in zo'n dorp is het maken van foto's van bij voorkeur zo authentiek mogelijke situaties waarin het tijdloze of liever het traditionele beeld van de samenleving opnieuw wordt opgeroepen. Dus als het even kan geen horloges of radio's op de foto, niet teveel huishoudelijke attributen van plastic, liever ook niet de kerk op de achtergrond of het groepje geüniformeerde schoolkinderen en die jongen met die lange broek en dat T-shirt hoort er eigenlijk ook niet bij.

Natuurlijk rijst de vraag naar wat nu precies de impact is van de komst en het verblijf van zo'n regelmatige stroom vreemdelingen in een Mentawais dorp en of toerisme een duurzaam aspect van de ontwikkeling van het eiland kan zijn of worden.

In de eerste plaats is het opvallend hoe een nieuwe ontwikkeling die op gang is gebracht door avontuurlijke en ondernemende Minangkabau geheel buiten de geplande ontwikkeling van het eiland om inmiddels is overgenomen door officiële planningsinstanties. In feite heeft de ontwikkeling van het toerisme ondanks alle plannen en voornemens stil gestaan tot 1987/1988 en is het dankzij een aantal kleinschalige initiatieven nu van de grond gekomen. Op allerlei niveau's binnen de bureaucratie wordt nu het belang van toerisme onderschreven hoewel er feite-

lijk nog weinig meer gebeurt dan het verlenen van een vergunning voor de bouw van een hotel en het opnemen van Siberut op de geïllustreerde toeristische kaart van West-Sumatra.

Toerisme op Mentawai wordt nu ook genoemd door het Ministerie van Sociale Zaken als een van de mogelijkheden om de ontwikkeling te stimuleren 'hoewel dit gevolgen kan hebben die speciale aandacht moeten krijgen' (Departemen Sosial 1990: 4). Op provinciaal niveau brengen regelmatig vertegenwoordigers van allerlei toeristenafdelingen bezoeken aan Siberut. Allen zijn opvallend eenstemmig in het onderkennen van de grote potentie van Siberut voor het toerisme en in het benadrukken dat het toerisme er voor de Mentawaiers moet zijn en niet omgekeerd.

Een belangrijk aspect van de vermeende potentie van het toerisme op het lokale beleid is zeker dat de lokale overheid zich goed realiseert dat de westerse toeristen vooral komen voor de traditionele, autochtone Mentawaise cultuur. De repressieve houding van dat bestuur ten opzichte van juist die cultuurelementen is in vergelijking met enkele jaren geleden aanzienlijk versoepeld. Er wordt niet meer opgetreden tegen *kerei*, op talrijke plaatsen worden nieuwe *kerei* ingewijd. Tijdens officiële bezoeken mag er zelfs door hen gedanst worden in lendedoek terwijl ze zich een paar jaar geleden bij dergelijke gelegenheden zeker in sportbroek hadden moeten vertonen. Al twee keer is er nu een officiële delegatie vanuit Padang naar Jakarta vertrokken met een groep Mentawaise dansers om daar op te treden in het Taman Ismail Marzuki, het grote culturele centrum in de hoofdstad. Opvallend was ook dat in de aankondiging van deze manifestatie vermeld werd dat het hier ging om Mentawaise dansen vanuit de binnenlanden (*pedalaman*) van Minangkabau. Deze positieve associatie van Minangkabau met Mentawai staat in schril contrast met vroegere opvattingen waarbij Mentawai als het 'Irian Jaya van West-Sumatra' werd beschouwd.

Deze acceptatie of tolerantie van de materiële, uiterlijke aspecten van de Mentawaise cultuur heeft nog nergens geleid tot een formele bijstelling van het beleid ten opzichte van die cultuur. De bepaling dat toeristen geen foto's mogen maken van mannen in lendedoek of van vrouwen met naakt bovenlichaam is inmiddels een dode regel geworden en op de naleving ervan zien de gezagsdragers niet meer toe. Ook hoeft de politie niet meer mee de dorpen in.

Deze houding wordt zeker niet in de laatste plaats gevoed door de inkomsten uit het toerisme. Een exacte schatting van de inkomsten valt moeilijk te geven omdat veel ervan niet officieel geregistreerd wordt. Met de paar duizend rupiah per toerist die direct naar de lokale bestuurders gaan en met de indirecte inkomsten (of afroming) die verkregen worden uit de verhoogde omzet van degenen die het hotel runnen, de moterboten bedienen of die als gids spelen, is het toerisme zeker een attractieve bron van inkomsten voor het lokale bestuur waarvoor weinig werk verzet behoeft te worden.

Door die vergrote belangstelling van westerse toeristen is er tevens meer interesse vanuit Indonesië zelf ontstaan voor Siberut. Vanuit Jakarta zijn er al twee keer filmploegen geweest voor opnamen voor televisie, terwijl zeker in studentenkringen en met name de *pencinta alam* groepen onder hen (natuurliefhebbers) de

belangstelling voor tribale groepen als de Mentawaiers sterk is toegenomen (zie bijvoorbeeld The Voice of Nature vol. 78, 1990).

Belangrijker dan de indirecte invloed van toerisme op de houding van lokale bestuurders is invloed ervan op de lokale bevolking. Deze invloed is niet eenduidig. Er zijn sociaal-psychologische naast economische aspecten van deze invloed terwijl het in de toekomst zeker ook een punt gaat worden van spanningen tussen het dorpshoofd en de verschillende patrilineaire verwantschapsgroepen binnen het dorp.

Voor wat betreft de organisatie is het toerisme nog steeds volledig in handen van de Minangkabau. Op het eiland hebben zij min of meer vaste samenwerkingsverbanden met de Minangkabau die in Muara Siberut gevestigd zijn. De Mentawaiers zijn in dit geheel alleen maar de acteurs. Hoewel zij het feitelijke doel zijn van de toeristische onderneming staan ze praktisch gezien vrijwel geheel buiten spel. Ze zijn primair object van observatie. Ze ontvangen slechts kleine vergoedingen voor overnachtingen in hun *uma* en een enkele keer verkopen ze wel eens een varken of een kip voor een 'rituele' slachting. Sommige toeristen kopen een tabaksdoos of een pijl en boog als souvenir, maar het grootste deel van de inkomsten uit het toerisme gaat naar de gidsen, de lokale bestuurders, de handelaren en de eigenaren van de moterboten in Muara Siberut. De donatie aan de dorpskas ervaren veel Mentawaiers niet echt als een bijdrage aan hen vanwege de beperkte saamhorigheid binnen het dorp en de manier waarop er met die gelden wordt omgegaan. Het meeste geld wordt gestoken in objecten waarvan veel dorpelingen het directe nut niet inzien: een buitenboordmoter voor het dorpshoofd, een bruggetje, een verbetering aan de school.

Verder is de Mentawaise maatschappij visueel gesproken een open maatschappij en gastvrijheid is een diep gewortelde traditie. Alle huizen hebben grote open veranda's waarop een belangrijk deel van het sociale leven zich afspeelt en dit kan dus vrijelijk geobserveerd worden. Gasten zijn hier ook altijd welkom om uit te rusten, iets te eten of gezamenlijk iets te roken. Vanuit deze contactsituatie is er nauwelijks aanleiding om iets van toeristen te verlangen. De enige kans om van toeristen iets te vragen is op het moment dat de camera te voorschijn komt en op hen gericht wordt. Het maken van foto's is voor veel toeristen een obsessie. De vrijwel voortdurende aanwezigheid van camera's en flitsapparaten die door bijna alle toeristen op de Mentawaiers gericht worden, heeft hen het gevoel gegeven dat hiervoor een tegenprestatie verlangd kan worden. Ze hebben het idee dat de toeristen door het nemen van de foto's ook iets van hen meenemen en inmiddels geloven vele lokale mensen dat deze foto's de toeristen veel geld kunnen opleveren. De kreet 'no cigaret, no photo!' waarmee een paar jaar geleden de vraag om de tegenprestratie begon, is inmiddels veranderd in 'no money, no photo!'. De lokale bevolking laat zich momenteel niet meer voor een plukje tabak of voor een of twee sigaretten van een goedkoop merk uitgebreid fotograferen. Voor veel toeristen is het een bron van frustratie om telkens opnieuw, bij iedere nieuwe groep en situatie geconfronteerd te worden met de vraag om geld. Het exotische beeld van de traditionele situatie wordt er ernstig door aangetast: 'goede wilden uit het Stenen Tijdperk' die ineens wel erg commercieel zijn ingesteld.

Een ander aspect van het toerisme is het gevoel van trots dat door de belangstelling van westerlingen gesterkt wordt. Het vormt een zeker tegenwicht tegen de voortdurende roep vanuit de overheidsdiensten en vanuit de wereld van onderwijs, missie en zending om de oude tradities op te geven en eindelijk moderne burgers van Indonesië te worden. Door die belangstelling wordt in ieder geval bij het vanzelfsprekende karakter van de eenzijdige richting van de gewenste veranderingen een vraagteken gezet.

Een gevaar van deze belangstelling is dat het in praktijk slechts gaat om een interesse in de visueel aantrekkelijke elementen van de cultuur zoals de tatoeages, de kralen, de bloemen en andere versieringen, de ceremoniën, de grote traditionele huizen, de dansen en de muziek. Het zijn ook deze elementen die zich lenen voor een element van show ontdaan van de religieuze of culturele betekenissen waarop ze in feite rusten of waarvan ze uitingen zijn. Er dreigt, met andere woorden, een soort 'folklorisatie' van die cultuurelementen die op grond van hun uiterlijke verschijningsvorm bruikbaar lijken voor presentatie aan de buitenwereld.



Houtsnijwerk bij de ingang van een *uma*. Vroeger moest er voor de bouw van een nieuwe *uma* een kop worden gesneld.

Een interessant aspect van het toerisme is de terugblik van de bezoekers op hun eigen aanwezigheid in zo'n samenleving. Ze zijn gekomen om kennis te maken met een andere samenleving en velen voelen zich al snel in een ongemakkelijke positie raken omdat ze op een indringende manier toeschouwer zijn in het leven van andere mensen. Het zijn vooral de onverwachte confrontaties met emotioneel

aangrijpende gebeurtenissen als het sterven van kleine kinderen en de houding van de omstanders hierbij die een vervreemdend gevoel teweeg brengen.[20] Sommige mensen vertrekken met een gevoel van schaamte omdat ze ongevraagd als gast binnengedrongen zijn bij andere mensen. Velen raken gegrepen door de manier waarmee de buitenwereld, waar ze overigens ook zelf deel van zijn, zich in de loop der jaren aan de Mentawaiers heeft opgedrongen via missie, zending, houtkap en allerlei ontwikkelingsactiviteiten en nu dus ook toerisme. Vrijwel allemaal reageren ze met een gevoel van spijt als ze zich hierover uitlaten en pleiten op verschillende manieren om meer zeggenschap van de lokale bevolking bij de planning van hun eigen toekomst (zie hierover bijvoorbeeld Haluan 19/9/1989).

De vraag naar de toekomst van het toerisme op Siberut is in feite de vraag naar de toekomst van de Mentawaiers omdat het toerisme drijft op het kleurrijke karakter van de Mentawaise cultuur.

Hierbij zijn twee factoren van belang. In de eerste plaats is het onduidelijk of de relatief tolerante houding van de Indonesische overheid van dit moment tegen sommige uitingen van de traditionele cultuur ook in de toekomst zo zal blijven. Het is hierbij goed te bedenken dat de grote lijnen van de veranderings- en moderniseringspolitiek nog steeds van kracht zijn. Mocht deze houding weer omslaan dan verdwijnt zeker in de makkelijk toegankelijke gebieden in snel tempo het traditionele uiterlijk van deze cultuur. En in dit beleid zou ook passen het afremmen of strenger reglementeren van de belangstelling van buiten voor die cultuur.

Maar belangrijker dan de visie van de overheid zijn eigenlijk nog de houding en het gedrag van de Mentawaiers zelf tegenover die groeiende stroom vreemdelingen. Als ze er niet in slagen meer greep te krijgen op de organisatie en het begeleiden van het toerisme, als ze, met andere woorden uitsluitend object blijven in een handel die gedreven wordt door de Minangkabau en uitsluitend ook aan hen winst oplevert, dan zal het toerisme op het eiland geen grootse toekomst hebben. Irritatie over die ongelijke verhoudingen zal zijn neerslag hebben in het gedrag ten opzichte van de toeristen die snel van een aantal illusies beroofd zullen zijn.

De kans dat de Mentawaiers erin zullen slagen de machtspositie van de Minangkabau in deze toeristenhandel te breken lijkt me vrij klein. Al decennia lang vormen de Minangkabau de verbindingsschakel naar de buitenwereld. Al decennia lang beklagen de Mentawaiers zich onder elkaar te worden misbruikt door de Minangkabau die te weinig zouden geven voor hun produkten en omgekeerd teveel zouden vragen voor alle geïmporteerde produkten. Desondanks zijn alle pogingen de Minangkabause tussenhandel uit te schakelen mislukt. Door gebrek

---

[20] Geschat wordt dat gemiddeld 1 of de 3 kinderen sterft voor het vierde levensjaar. Gezien de openheid van de samenleving is de kans dus alleszins aanwezig dat toeristen van zo'n sterfproces of een begrafenis getuige zijn. Op grond van deze voor veel toeristen onthutsende ervaringen die in zo'n geval dan ook zo snel mogelijk weg willen, is gesuggereerd dat gidsen een taak op zich zouden moeten nemen ten aanzien van verschaffing van medicijnen aan de lokale bevolking. Dit voorstel is gedaan door het provinciale hoofd van toerisme toen gidsen hun beklag deden over de problemen waarmee ze te maken kregen en de vraag stelden wat ze moeten doen 'als de blanken naar huis willen ...' (Haluan 1989).

aan een organisatie-vorm boven het niveau van de patrilineaire groep en door het gebrek aan ervaring in omgang met externe handelaren en het ontbreken van de wil die ervaring op te doen, blijven de Mentawaiers deze Minangkabau gebruiken voor hun economische transacties. Pogingen om op dorpsniveau meer eenheid te bereiken tussen de verschillende groepen strandden telkens door jaloezie en wantrouwen tussen de verschillende *uma*. Zodoende blijven de Mentawaiers relatief zwak staan ten opzichte van de Minangkabau die wel gewend zijn aan dergelijke samenwerkingsverbanden en zakelijke afspraken. De overheid lijkt volledig mee te gaan in een korte termijn perspectief van 'hoe meer hoe beter' en bekommert zich in praktijk niet om de lange termijn effecten van deze houding hoewel die in de beleidsstukken en in de mondeling beleden opvattingen altijd wel terugkeren.

## 5.3 Patronen van actie en reactie

De vele geplande en ongeplande ingrepen en invloeden van de buitenwereld op Siberut hebben ertoe geleid dat dit eiland niet langer een tijdloos, uniform en traditioneel beeld te zien geeft. De verschillen in de wijze van omgaan met die ingrepen en reactie-typen van de bevolking op het beleid van de verschillende instanties is eigenlijk ideaal-typisch omdat de uitersten zo duidelijk zijn. Enerzijds zijn er bijvoorbeeld de leden van de Sakarebou familie in het noorden van Siberut, die zich vanaf het eerste begin vrijwel volledig overgaven aan de mogelijkheden tot verandering. Ze zijn het stokpaardje van de ontwikkelingsplanners en de 'vooruitgang'-denkers. Aan het andere eind van het spectrum enkele *uma* waarvan de Sakuddei de meest bekende zijn: zij zwoeren de vernieuwingen af, gingen niet in op bevelen om rijst te verbouwen of een andere religie aan te nemen maar trokken zich terug in het oerwoud om daar hun onafhankelijke bestaan voort te zetten.

Tussen deze twee uitersten bewegen zich de talrijke groepen, verenigd in verschillende typen dorpen, die in wisselende combinaties van acties en reacties soms vernieuwingen accepteren dan weer lijdelijk verzet plegen of burgerlijk ongehoorzaam zijn en soms ook weer terugvallen op tradities uit tijden die voorbij leken.

In dit derde deel van het hoofdstuk wil ik enkele typen reactie beschrijven in het bewustzijn dat het slechts om voorbeelden gaat uit een veel rijker geschakeerd geheel. Bij de keuze heb ik me laten leiden door de uitersten, de Sakarebou en de Sakuddei zoals hierboven geschetst maar het meeste aandacht wil ik geven aan het grootste deel van de bevolking dat tussen deze twee uitersten een weg zoekt tussen behoud van tradities, een zekere hang heeft naar de moderne wereld maar tegelijkertijd met opgelegde veranderingen moet omgaan omdat ze er niet tegen durft op te treden. Als voorbeeld daarvan zal ik uitgebreid de Maileppet *uma* bespreken uit het gelijknamige dorp. Verder wil ik in vogelvlucht enkele andere dorpen bespreken en deze typeren tegen de achtergrond van de genoemde groepen. Tenslotte zal ik nog kort ingaan op de Mentawaiers die het eiland al dan niet tijdelijk verlaten hebben.

### *5.3.1 Sakarebou in Bosé: de keuze voor de vooruitgang*

Het verhaal van de mensen in Bosé is het succesverhaal van de vroegere *uma* Sakarebou en van de ontwikkelingsplanners van Mentawai: een voorbeeld ter navolging, in de ogen van velen en daarom ook goed voor regelmatig bezoek op hoog niveau.

De *uma* van Sakarebou was één van de *uma,* die stroomopwaarts lag langs de Sikabaluan rivier. Het was een *uma* die zich in weinig onderscheidde van andere *uma.* De groep hield varkens, verbouwde diverse gewassen en bereidde sagomeel. Als de gelegenheid zich voordeed gingen de mannen op jacht. De vrouwen trokken regelmatig naar de monding van de rivier om daar met hun *panu* (schaarnet) te vissen in het ondiepe water. Enkele leden van de groep hadden via lokale schooltjes al wat onderwijs genoten en ze waren goed bekend met de weinige

Minangkabause handelaren die zich in het plaatsje aan de monding, Muara Sikabaluan, gevestigd hadden.

Zodra de kwestie van het verbod op de traditionele godsdienst opkwam in het begin van de jaren '50 besloot de hele Sakarebou groep niet te kiezen voor het protestantse geloof om daarmee toch hun varkens te kunnen behouden. Ze kozen samen met leden van nog drie andere *uma* voor de islam, 'het geloof van de vooruitgang', hetgeen vooral werd afgemeten aan de Minangkabause handelaren. De overgang tot deze godsdienst geschiedde voor hen zonder dwang: enkele van hen zouden beseffen dat de Mentawaise cultuur geen toekomst had. In de tijd die volgde hebben ze de varkens opgegeten en daarna was het varkensvlees voor hen *haram*, verboden, onrein. De groep vestigde zich in Muara Sikabaluan en gaf de oude *uma* nederzetting op.

De onvoorwaardelijke keuze voor de islam wekte een hoop goodwill bij de lokale Minangkabause bestuurders en zou hen in de loop der jaren steeds in een gunstige positie brengen ten opzichte van andere *uma*. Toen in 1953 vice-president 'Bung' Hatta naar Siberut kwam en koeien uitdeelde, kregen Sakarebouleden hiervan een aanzienlijk deel. Bovendien kreeg één van de leden een veeteeltcursus in Payakumbuh op het vasteland van Sumatra aangeboden en werd daarna officieel benoemd tot ambtenaar. Een ander lid uit de groep kreeg het aanbod zelfs voor enige jaren naar Sumatra te vertrekken voor landbouwonderwijs maar wilde later toch geen ambtenaar worden. In het begin van de jaren '50 werd ook een begin gemaakt met de aanleg van sawahs in de moerassige stukken rondom Muara Sikabaluan naar het voorbeeld van de Minangkabause handelaren.

Onderwijs, omgang met andere etnische groepen, vooruitgangsdenken en investeren zijn de sleutelwoorden waarom het gaat bij deze groep. De Mentawaise tradities, de oude godsdienst, de *kerei* en de varkensfokkerij worden als achterhaald gezien, als schadelijk en belemmerend voor de vooruitgang; het kost allemaal veel tijd, het leven niets op en het houdt de mensen dom en ongelukkig.

Via het Departement van Landbouw kreeg de groep in 1972 de beschikking over pootgoed en zaaigoed uit Bogor. Gezien de grondschaarste rondom Muara Sikabaluan besloot men zich te vestigen in een gebied waar net de houtkap maatschappij Tridato had gewerkt, op het schiereiland Bosé, dat weliswaar niet hun grond was maar dat ze van de mensen uit Pokai toch mochten beplanten. Het resterende bos was snel opgeruimd en het land werd beplant met kruidnagelen, koffie, kokospalmen en andere meerjarige gewassen. De keuze voor deze gewassen werd vooral bepaald door de potentieel hoge opbrengsten, de relatief geringe hoeveelheid arbeid die vereist is voor de produktie en vanwege het feit dat de produktie, mits zorgvuldig bewaard, gespreid op de markt gebracht kan worden, waardoor lage prijzen kunnen worden vermeden.

Van diverse instanties kregen ze daarna nog aanvullende steun waaronder een groot aantal geiten, die echter binnen de kortste keren een plaag vormden voor de jonge aanplant en daarom in snel tempo werden opgegeten. Als gevolg van het succes van de aanplant in Bosé en de regelmatige uitbreidingen die er plaats konden vinden, begon het probleem van de afstand Muara Sikabaluan/Bosé steeds groter te worden; in 1979 besloot de groep te verhuizen naar hun tuinen. Aange-

trokken door het succes van de groep sloten enkele andere mensen zich bij hen aan en zo ontstaat een groep van 40 gezinnen die toestemming kreeg uit de districtshoofdplaats weg te trekken om elders een nederzetting op te bouwen.

De kern wordt gevormd door de Sakarebou groep met in totaal 16 gezinnen. Enkele hiervan zijn families van Sakarebou vrouwen die met een Javaanse of Minangkabause man getrouwd zijn. Enkele leden van de Sakarebou groep wonen niet in Bosé maar elders omdat ze ambtenaar zijn geworden in Muara Sikabaluan of op een andere plaats werk hebben gevonden.

Bosé maakt inmiddels een welvarende indruk. De kruidnagelbomen zijn tot grote hoogte gestegen en daarnaast staan er op de heuvels ook koffiestruiken, kokospalmen, spaanse-peperstruiken en bananebomen. Sakarebou zijn van zelfvoorzienende jagers/verzamelaars/landbouwers tot export-georiënteerde boeren geworden. Weliswaar voorzien ze nog voor een deel in hun eigen behoefte aan bananen, fruit, kippen en vis (blijvend een taak voor de vrouwen) maar de dagelijkse activiteiten zijn gericht op de verbouw van exportprodukten in ruil waarvoor men rijst, het nieuwe hoofdvoedsel koopt, maar vooral luxe produkten voor in het huishouden, kleding en goud (naar het voorbeeld van de Minangkabau om in goud te beleggen). Daarnaast vraagt de landbouw zelf om investeringen zoals voor bestrijdingsmiddelen en kunstmest. Geld is ook nodig voor de buitenboordmotoren en de brandstof.

Collectief heeft men een systeem opgezet voor electriciteitsvoorziening dat alle huizen voedt. Op eigen kracht heeft men een schooltje gebouwd, terwijl de moskee boven op de heuvel ook met eigen middelen geconstrueerd is.

Om het dorp voldoende omvang te geven hoopt men dat de groei die in feite vanzelf gaat, nog enige tijd aanhoudt. In 1985 is het verzoek om een *dusun* te worden door het bestuur erkend. Dit betekent dat er ook aanvullende fondsen zullen kunnen komen voor faciliteiten als een school en een polikliniek. Mogelijk zal het dorp in de toekomst ook nog wel uitgroeien tot een zelfstandige *desa*.

Materieel gezien is Bosé een gemeenschap waar de breuk met Mentawaise tradities volledig lijkt. Vier decennia zelf verkozen beïnvloeding door de islam en door de Minangkabau (zowel op Siberut als in West-Sumatra) hebben veel materiële sporen van de Mentawaise cultuur uitgewist, een proces waarin ze voortdurend van buitenaf zijn ondersteund. Sterke leidende figuren hebben aan de nieuwe generatie een andere weg gewezen dan die welke zij leken op te gaan toen ze jong waren. Dat maakt leden van deze groep ook tot gewilde ambtenaren, omdat ze van binnenuit de veranderingen kunnen aangeven en bevorderen terwijl duidelijk is dat ze *kemajuan*-denkers en -doeners zijn.

Het lijkt soms of slechts de tatoeage op de lichamen van de oudere generatie nog hun herkomst verraadt. Wat ooit een teken van volwassenheid was, is verworden tot onuitwisbaar spoor van afkomst uit een primitieve cultuur.

Bij nader zoeken blijken bepaalde gebruiksvoorwerpen zoals kano's, peddels en visnetten die tot de materiële inventaris van de Mentawaise cultuur behoren, ook in deze tijd nog waarde te hebben, maar de omvang hiervan neemt af.

Op het gebied van ceremoniën bij geboorte, huwelijk of overlijden is de Minangkabause en islamitische cultuur volledig dominant geworden en zijn Mentawaise tradities volledig weggedrukt. Voor wat betreft de taal is er een neiging onder de mannen en jongens het Minangkabaus te hanteren, terwijl de vrouwen overwegend Mentawais blijven praten. In gemengd gezelschap ontstaat bijna altijd een mengeling van beide. Slechts 's avonds hoorde ik tussen de tropische geluiden en de electrisch versterkte muziek uit radio's nog hoe een wiegelied gezongen door een oma een Mentawaise verbinding kan vormen tussen mensen die niet alleen in leeftijd verschillen, maar die in totaal verschillende werelden geleefd hebben en zullen leven.

De groep Sakarebou is in stricte zin geen zuivere patrilineaire *uma* meer. In de loop der jaren hebben zich andere mensen bij de groep aangesloten of zijn er in opgenomen.

In totaal omvat de groep in Bosé momenteel 40 gezinnen. Hiervan zijn twee mannen oorspronkelijk uit andere *uma* afkomstig en wonen er drie Sakarebou vrouwen met hun Minangkabause (2) en Javaanse (1) man (een voormalige bahai-onderwijzer) bij deze groep. Eén Sakarebou man is getrouwd met een Javaanse vrouw terwijl er ook één geheel Javaans gezin bij de groep hoort. Dit 'behoren tot' is een breed begrip dat ook verschillende betekenissen heeft afhankelijk van de context. Alle leden behoren tot de islam. Talrijke zaken worden gemeenschappelijk ondernomen. Maar het is vooral bij grond- en erfkwesties en andere problemen dat soms duidelijk maar soms ook onder de oppervlakte verschillen naar voren komen tussen de 'echte' leden van de Sakarebou-groep en de anderen. Het is tot nu toe vooral aan het krachtige leiderschap van Kilale, de veeteelt-ambtenaar te danken dat de conflicten worden opgelost en ruzies worden bijgelegd. Ze realiseren zich ook allemaal dat een leven buiten de Sakarebou groep en buiten Bosé een aanzienlijke terugval zal betekenen in welstand en sociale verbondenheid. In dit opzicht is Bosé een echte enclave want op geen plaats op Siberut is onder de Mentawaiers de landbouw zo ontwikkeld, zijn de mensen relatief zo rijk (de nieuwe rijkdom) en is de islamitische sfeer zo sterk.[21]

### *5.3.2 Sakuddei: op zoek naar levensruimte*

De tegenpool van de Sararebou-groep in vrijwel alles vormen de Sakuddei, een *uma*-gemeenschap van 35 mensen in het zuidwesten van Siberut. Hier leven vrijwel alle tradities voort die schadelijk zouden zijn voor de vooruitgang. Voor de lokale bestuurders vormen de Sakuddei daarom een permanente nachtmerrie: een groep stijfkoppigen die niet wil buigen voor het bestuur, die zich niet wil laten bekeren, die niet in een dorp wil wonen en die de kinderen niet naar school stuurt. Kortom een groep die volledig leeft op een manier zoals zij dat wenst.

Door deze houding genieten de Sakuddei ook een grote reputatie onder de andere bewoners van Siberut. Hun afkeer van wat de buitenwereld aan hen wil

---

[21] Afgezien van de overwegend Minangkabause islamitische bevolking in de twee havenplaatsen.

opdringen vertegenwoordigt precies dat wat veel andere groepen niet meer durven of niet meer kunnen. Ook staan ze bekend als een groep die zeer rijk is aan varkens, kippen, karbouwen en gongs. Bi; bezoek aan andere groepen of dorpen stralen ze die kracht en trots ook uit en passen zich om wille van die buitenwereld nauwelijks aan.

En dan is er de wereld buiten Siberut die de Sakuddei kent als hoofdrolspelers in drie etnografische films waarvan met name de film van Granada Television wijd vertoond is.[22] Bovendien vormen de Sakuddei ook de basis voor de rijke, en uitgebreide antropologische literatuur van Reimar Schefold over Mentawai, waarvan soms al dan niet verminkte flarden zijn terecht gekomen in boeken, reisgidsen en folders die voor allerlei doeleinden gebruikt worden. Deze Sakuddei bepalen voor velen het gezicht van Siberut of zelfs van de Mentawai Archipel.

De geschiedenis van wat tegenwoordig de Sakuddei *uma* is, verschilt tot het begin van de jaren '50 niet wezenlijk van die van vele andere *uma*. Via processen van opsplitsing en verhuizing verspreiden de groepen zich vanuit het Simatalu gebied over het eiland. Topoiogo woont dan met *uma* Sabittiliake aan het riviertje Botui in het dal van de Rereikat. Om aan de druk te ontsnappen die er vanuit Muara Siberut op iedereen werd uitgeoefend om zijn leven te veranderen besluit Topoiogo samen met zijn gezin en drie andere gezinnen weg te trekken. Ze trekken over de heuvels die het Rereikatdal van het Gulubbedal scheiden en vestigen zich aan het riviertje Kuddei. De tocht te voet en per kano duurt een volle dag. Voor twee varkens (één *sigelak* en één *sikebbuat*[23]) kopen ze een stuk grond van de *uma* Sabagguak. Dan bouwen ze hun nieuwe eerste, nog kleine *uma*. Maar vrij spoedig daarop trekken de politiemacht en de *camat* ook door het Gulubbedal en dwingen alle bewoners zich aan de monding van de rivier te vestigen.

De Sakuddei voelen zich na dreigingen en vernieling van de religieuze attributen gedwongen hieraan te gehoorzamen en bouwen enkele kleine huizen in Sagulubbe. Ook worden ze dan officieel katholiek nadat ze eerst al onder invloed gekomen waren van bahai via de Javaanse onderwijzer Tokimen. Dit duurt echter maar enkele maanden, maanden vol spanningen, gevechten *(patelle)*, ruzies (*patulougat)* en kwaadsprekerij (*nanga simakatai*). Achteraf zeggen ze dat ze zich het slachtoffer voelden van een tovenaar (*papaga*) en in diezelfde periode zijn ook enkele mensen van *uma* Sateppu gedood door toverij. Dan besluiten ze zich weer uit het dorp terug te trekken en naar hun *uma* aan de Kuddei-rivier te verhuizen. Angst voor wat er in die paar maanden gebeurd is moet groot zijn geweest niet

---

[22] 'The Sakuddei' (1974) was een aflevering uit de serie *Disappearing World* van Granada Television. De film gebaseerd op het antropologisch onderzoek van R. Schefold is in veel westerse landen en Japan op televisie vertoond. De film toont het traditionele leven van de Sakuddei en de processen van verandering die toen net merkbaar begonnen te worden. De andere films zijn 'Moile, moile! Wees goed voor je ziel', R. Schefold (1973), Hilversum NOS en 'De Sakuddei', gemaakt door een filmploeg van de BRT (1982).

[23] De bewoners van Siberut spreken slechts zelden over varkens (*saina* of *sakokko*) in het algemeen. Ze geven altijd direct een nadere aanduiding van het dier in termen van het geslacht, de leeftijd/aantal keren geworpen of het gecastreerd zijn van het varken. Een *sigelak* is een volwassen zeug, een *sikebbuat* een net geslachtsrijpe zeug.

alleen bij de Sakuddei en de andere *uma* maar ook bij de lokale leiders en de politie. Van invloed op de zelfstandige positie van de Sakuddei aan het eind van de jaren zestig is ook zeker de aanwezigheid van antropoloog Reimar Schefold (1967-1969) (Schefold 1988a: 102-105). De politie heeft daardoor waarschijnlijk in die tijd niet willen ingrijpen. Bovendien werden de Sakuddei enkele jaren later, in 1972, door de zendeling Buchhulz naar gouverneur Harun Zain in Padang gebracht om over hun moeilijkheden te spreken. Dit had succes. Op deze steun beroepen ze zich ook nog steeds als lokale bestuurders, zoveel lager in rang en status hen tot verandering trachten te dwingen. Het zou namelijk daarna nog weer een hele tijd duren voordat politie en bestuurders opnieuw druk op de Sakuddei durfden uit te oefenen. Weliswaar bezochten politie en *camat* de groep zo nu en dan maar het bleef bij discussie en zachte aandrang terwijl de Sakuddei iedereen altijd van harte verwelkomden zolang de bezoeker niet kwam met het doel in hun leven in te grijpen.

In 1984 wil de net geïnstalleerde *kepala desa* toch weer een poging wagen. Als exonderwijzer, en geboren en getogen bewoner van Sagulubbe kent hij de faam van de Sakuddei als stijfkoppigen die zich niet willen schikken naar de overheidsregels. Hij beschouwt het als een erezaak het Sakuddei probleem op te lossen, temeer daar zovele anderen daarin niet geslaagd zijn. Omdat politie optreden niet meer mogelijk is tegen de Sakuddei ('Padang' zou hier zeker bezwaar tegen maken) en overleg zinloos is gebleken, grijpt hij naar het wapen van een soort economische boycot. Hij schrijft een open brief aan alle handelaren en wijkhoofden van Sagulubbe. Deze brief wordt behalve door het dorpshoofd ondertekend door alle leden van het dorpsbestuur en de acht handelaren in Sagulubbe. De *camat,* het hoofd van de politie en de militaire commandant ontvingen van het besluit een afschrift.

> In deze brief, die overal wordt opgehangen, kondigt hij aan dat speciaal voor de Sakuddei, 'die de regels noch van de regering noch van het dorpsbestuur opvolgen' de prijzen van produkten die aan de Sakuddei verkocht worden, verdubbeld moeten worden terwijl de prijzen van produkten die van de Sakuddei gekocht worden gehalveerd moeten worden ten opzichte van de prijzen voor de andere dorpelingen. Bovendien mag hen geen contant geld gegeven worden en mogen ze geen goederen op afbetaling ontvangen. Dit besluit is genomen opdat de Sakuddei in de toekomst de regels van de regering en van het dorpsbestuur opvolgen en participeren in de ontwikkeling op allerlei terreinen. Handelaren die dit besluit niet opvolgen zullen per overtreding een boete moeten betalen van Rp 20.000 die gestort zal worden in de dorpskas.

Tijdens mijn verblijf bij de Sakuddei ruim een half jaar later blijkt het besluit nog van kracht te zijn; de *kepala desa* volhardt in zijn houding en streven het verzet van de Sakuddei te breken. De Sakuddei zelf zijn vol ergernis en woede enerzijds ('als we dom willen blijven, als we sago willen eten, als we hier willen wonen en onze *arat* volgen, dan is dat toch onze zaak. We hinderen toch niemand!') en

anderzijds zelfbewust en vol vertrouwen dat ze ook deze poging om gehoorzaamheid af te dwingen wel te boven zullen komen. Bovendien zijn er voldoende ontsnappingsmogelijkheden, aan- en verkoop via andere mensen, via bevriende handelaren die bereid zijn hen te helpen of via andere dorpen hoewel dat laatste moeizaam is omdat een gedeelte van de tocht niet per kano kan worden afgelegd (wat m.n. bezwaarlijk is voor de verkoop van zware vrachten zoals rotan en kopra). Echt in de problemen zijn de Sakuddei dan ook nog niet gekomen.

De maatregelen die de *kepala desa* wil afdwingen, en die hij als assistent van de laatste *wali nagari* voor Zuid-Siberut heeft helpen formuleren en uitvoeren, zijn:

1. vestiging in het dorp Sagulubbe;
2. onderwijs aan Sakuddei kinderen;
3. aanleg van sawah voor de rijstverbouw;
4. bekering tot erkende godsdienst en stoppen van alle traditionele ceremoniën;
5. beëindiging van tatoeëring;
6. opvolgen van de besluiten aangaande bruidsprijzen en boetebetaling;
7. betaling van belasting;
8. meedoen aan alle *gotong royong* activiteiten in het dorp.

Echt overtuigd van zijn toekomstige succes is de *kepala desa* niet, maar straffere maatregelen durft hij nu nog niet te nemen. Zijn grote angst naast de ergernis over de Sakuddei is namelijk dat indien de Sakuddei niet voortdurend onder druk gezet worden, andere groepen die nu nog wel in Sagulubbe wonen, zich ook zullen terugtrekken uit het dorp. Door nu tegen de Sakuddei in ieder geval op papier op te treden, hoopt hij de andere groepen in het dorp te houden door een gevoel van dreiging uit te stralen.

De Sakuddei willen hun onafhankelijke leven niet opgeven. De ervaringen met het dorpsleven en het bestuur, ervaringen ook met politie en *camat* zijn zo slecht dat ze de voorkeur geven aan een leven op ruime afstand van het dorp en de bestuurlijke invloedssfeer. De problemen die een verhuizing naar het dorp zouden opleveren voor het dagelijkse werk op de velden en met de varkens zijn ook zo groot dat ze hiertoe niet meer bereid zijn. Ze geven de voorkeur aan het bestaan in en rond de *uma* waar ze vrij zijn in hun gedrag, in hun feesten en ceremoniën en waar ze ook niemand tot last zijn. In het verleden hebben ze zich wel eens bereid verklaard de kinderen onderwijs te laten volgen als dat in de buurt van *de uma* zou kunnen plaatsvinden zodat de kinderen niet zouden vervreemden van de rest van de groep.

De *uma* die ik in 1985 bezocht is de tweede die de Sakuddei gebouwd hebben. Het huis droeg al zeer duidelijk de sporen van verval. Op vele plaatsen is het verbouwd, aangebouwd en opnieuw gebouwd. Het herbergde in totaal drie van de Sakuddei gezinnen terwijl de andere leden van de groep in hun *sapou* of veldhuizen woonden.



In principe bouwt iedere man zijn eigen huis naar eigen inzicht en wensen.

Hoewel de Sakuddei als groep altijd zijn blijven voortbestaan, hebben zich binnen de groep in de loop der jaren spanningen en conflicten voorgedaan en hebben leden van de groep zich al dan niet tijdelijk uit de groep teruggetrokken. De centrale figuur is al die tijd echter Topoiogo gebleven. In 1989 hebben de Sakuddei een nieuwe en veel grotere *uma* gebouwd en betrokken. Opnieuw bewezen ze hiermee de druk van het dorpshoofd en de *camat* te kunnen weerstaan en hun eigen leven te kunnen bepalen.

De conflicten die zich hebben voorgedaan zijn nooit voortgekomen uit de houding die moest worden ingenomen tegenover de buitenwereld. Hierover bestond altijd een grote mate van overeenstemming. Conflicten die tot afsplitsing geleid hebben, hadden betrekking op de keuze van een bruid van één van de groepsleden en ruzies over varkensbijdragen aan feesten.

Het economisch leven van de Sakuddei heeft grotendeels nog de kenmerken van het traditionele leven op Siberut. Jacht, sagobereiding, aanleg van velden met vruchtbomen, varkenshouderij en riviervisserij vormen de voornaamste activiteiten gericht op zelfvoorziening en bieden een gevarieerd voedselpakket. Daarnaast worden er veel voedselprodukten uit het bos verzameld. Aan verbouw van rijst hebben de Sakuddei nog nooit gedaan. Ook dragen ze uiteraard zorg voor de bouw van hun eigen veldhuizen en kano's. Voor wat betreft de op ruilprodukten gerichte activiteiten zijn de Sakuddei vooral bezig met het verzamelen van rotan en het bereiden van kopra. Met name het verzamelen van rotan heeft hen veel geld of goederen opgeleverd. Vanuit hun *uma* aan de bovenloop van de Sagulubbe rivier op korte afstand van het primaire oerwoud, kunnen ze relatief snel rotan verzamelen. Hierover zijn echter ook problemen gerezen met de groepen aan wie dit bos feitelijk toebehoort en van wie de Sakuddei vooraf geen toestemming zouden hebben verkregen. Zo nu en dan worden deze problemen weer opgelost via betaling van varkens, maar veel rotan wordt ook verkocht zonder deze regelingen.

De produkten die de Sakuddei hiervoor terugkregen waren voedings- en genotsmiddelen (rijst, tabak, zout, suiker, koffie) en gebruiksartikelen als zaklampen, brandstof, klambu stof, braadpannen, bijlen, messen, visnetten of andere visserijartikelen.

Een paar jaar geleden echter heeft een van de leden van de Sakuddei met zijn zonen zoveel rotan verzameld dat hij een buitenboordmotor kon kopen. Na een korte tijd van gebruik hangt het apparaat nu meestal in zijn huis. Brandstof en onderdelen zijn te kostbaar om er veelvuldig gebruik van te kunnen maken. Zijn voorbeeld heeft bij de andere *uma*-leden dan ook geen navolging gevonden.

De Sakuddei staan over heel Siberut bekend als een zeer rijke *uma*, een rijkdom die gemeten wordt in termen van varkens, kippen, karbouwen en braadpannen. De rijkdom aan varkens is vooral opgebouwd door goede verzorging van de dieren. Ook kippen kunnen bij een goede verzorging snel in aantal toenemen. Zowel rondom de *uma* als in de buurt van de veldhuizen beschikken *de* Sakuddei individueel over tientallen dieren hoewel de exacte omvang van de kudde heel moeilijk is vast te stellen, omdat de dieren vrij rondlopen.

De karbouwen vormen iets vrij uitzonderlijks voor een traditionele *uma* op Siberut. In 1972 hebben de Sakuddei twee karbouwen als geschenk ontvangen van de gouverneur. De dieren zijn gedeeltelijk per boot en gedeeltelijk te voet over de waterscheiding naar de *uma* van de Sakuddei gebracht. Daar zijn ze losgelaten en sterk verwilderd hoewel ze regelmatig bij de *uma* terugkeren om bijgevoerd te worden. In de loop der jaren hebben ze zich voortgeplant en momenteel beschikt de groep over een kleine kudde karbouwen. Bij twee gelegenheden hebben de Sakuddei een karbouw gevangen en geslacht en de horens gelijk ook andere schedels in de *uma* bewaard.

De grote rijkdom van de Sakuddei ten opzichte van andere *uma* laat zich nergens beter aan afmeten dan aan de problemen rond transacties met andere groepen. De Sakuddei hebben zich nooit gericht naar de eisen van de overheid op dit

gebied. Bij het onderhandelen over bruidsprijzen stellen ze eenvoudig hun eisen en het is aan de bruidnemende groep om hierop in te gaan of niet. Op hun beurt kunnen ze altijd een grote hoeveelheid vlees en voedsel voor de bruiloft (*ibapangurei*) aanbieden, hetgeen de hoogte van de gevraagde bruidprijs mag opdrijven.

Een ander element uit de verhouding met groepen in de omgeving betreft de oplossing van conflicten die voortkomen uit kleinere en grotere vergrijpen zoals het doden van iemand's varken of het zonder toestemming verzamelen van bosprodukten.

Gezien de rijkdom aan varkens van de Sakuddei en het grote verspreidingsgebied dat ze hebben, 'verdwijnen' er regelmatig dieren. Soms, bij toeval, komen de Sakuddei erachter dat de varkens in een strik gelopen zijn of geschoten zijn zonder dat zij ervan op de hoogte gesteld worden. In dergelijke gevallen gaan de Sakuddei zelf op de schuldige af of sturen een bemiddelaar (*patalaga*) die moet helpen bij het zoeken naar een bevredigende oplossing. De Sakuddei hebben de naam, zware boetes te vragen in dergelijke gevallen, iets dat door henzelf niet ontkend wordt maar daarom slepen zich ook veel zaken voort.

Omgekeerd is er veel ergernis bij sommige groepen over het stelen van rotan in het bosgebied van andere *uma*. De Sakuddei zelf beschikken officieel nog steeds maar over een klein stuk grond dat ze zo'n dertig jaar geleden gekocht hebben. In de loop der jaren hebben ze echter hun feitelijke grondgebied aanzienlijk uitgebreid.

Ze hebben velden aangelegd en zijn elders varkens gaan houden. Bovendien, en daar is de meeste ruzie over ontstaan, verzamelen ze rotan zonder daarvoor toestemming gekregen te hebben en ook zonder een bepaalde afdracht aan de rechthebbende *uma*. Omdat de Sakuddei helemaal aan de bovenloop van de Gulubbe rivier wonen, en relatief dicht bij het primaire bos is het voor hen eenvoudig rotan te verzamelen terwijl de kans dat ze op heterdaad in een bepaald stuk bos betrapt worden, relatief klein is. Achteraf, als de rotan eenmaal uit het bos is weggehaald, is nauwelijks meer verhaal mogelijk. Omdat de Sakuddei zelf nauwelijks grond hebben en wel veel rotan verzamelen moet het dus wel 'gestolen' zijn. Vandaar dat diverse *uma* beschuldigingen tegen hen hebben ingebracht die met of zonder *patalaga* tot een einde moeten worden gebracht.

Meer dan veel andere *uma* stralen de Sakuddei als groep fysieke en mentale vitaliteit uit. Vrijwel zonder uitzondering beschikken ze over gezonde en krachtige lichamen, zijn het begaafde redenaars, goede zangers en alle volwassen mannen zijn ook *kerei*. Anders dan door pure ouderdom lijkt hun vitaliteit niet af te nemen. Ongetwijfeld heeft ook het leiderschap van Topoiogo een grote invloed gehad op de kracht die er van de groep als geheel uitgaat. De gedachte dat het handhaven van tradities mensen dom en arm houdt en in de ban van angst, lijkt door het gedrag deze groep permanent overtuigend te worden tegengesproken. Indien nodig accepteren ze elementen uit de buitenwereld waarin ze fier en trots rondstappen zonder angst voor verwijten over primitiviteit of stijfkoppigheid, een houding waarvoor velen hen bewonderen en anderen hen verguizen.

### *5.3.3 Maileppet: dorp met twee gezichten*

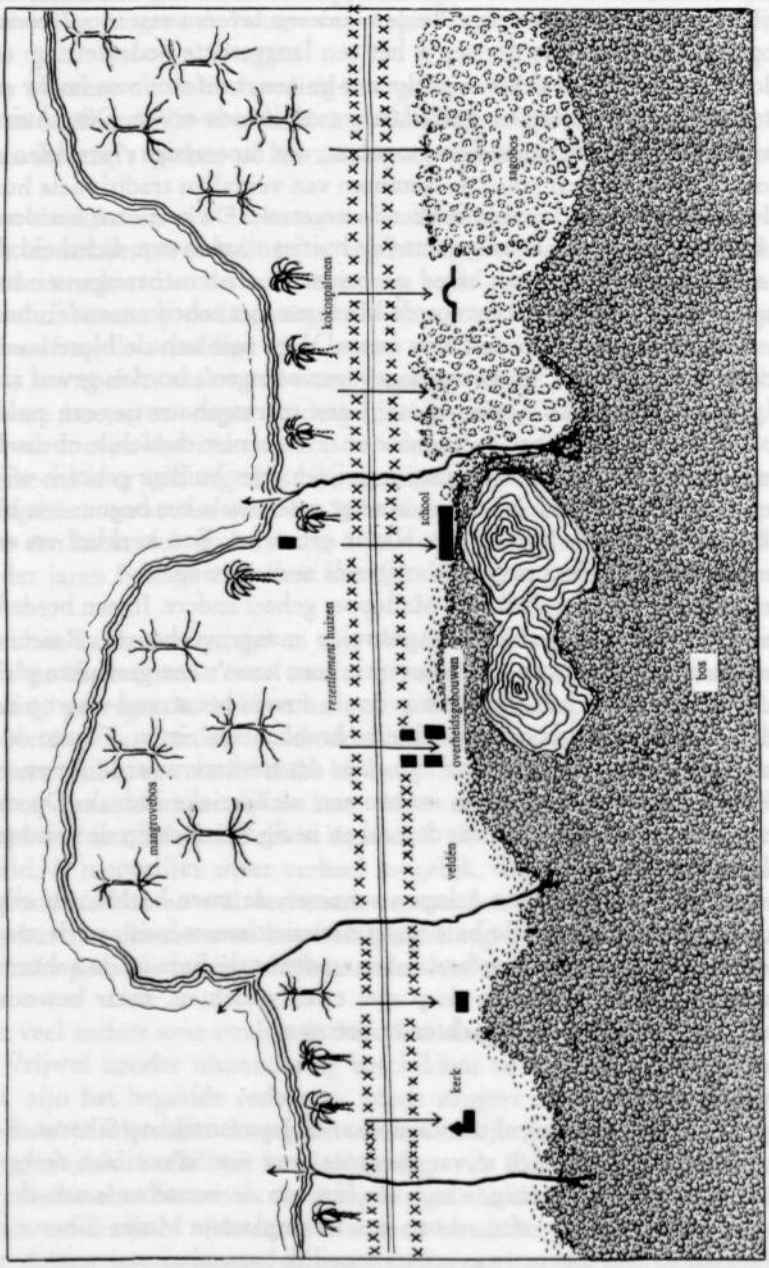
Er zijn twee manieren om het dorp Maileppet vanaf Muara Siberut te bereiken, namelijk via een weg en over zee. Beide manieren leveren een totaal verschillend beeld op van het dorp. Via de weg is het een langgerekte nederzetting: een dorp verdeeld in een aantal blokken *resettlement*-huizen, uniform van bouw met witgekalkte wanden, voorzien van golfplaten en omheinde erven. Deze huizenblokken worden afgewisseld met stukken sagobos, wat moerassige rijstvelden en mangrovebomen. Hier en daar staan de restanten van vervallen traditionele huizen die bijna al zijn opgenomen in de oprukkende vegetatie. De kern van het dorp is een school waar omheen een aantal gemetselde huisjes staat in een dichtheid die bijna 'stads' aandoet. Langs het pad, breed genoeg voor een vrachtwagen en bestrooid met koraal kiezel lopen geüniformeerde kinderen met schriften onder de arm. Ze zoeken allen de berm op: het scherpe koraal doet zeer aan de blote voeten. Iets verderop een verzameling 'gemeenschapsvoorzieningen': borden geven aan waartoe de gebouwen zouden moeten dienen, een marktgebouwtje, een polikliniek, een moskee, een kerk en het dorpskantoor. Het is niet duidelijk of die funkties naar het verleden of naar de toekomst verwijzen. Het huidige gebruik wijkt er in ieder geval duidelijk van af. Het dorp eindigt weer zoals het begon: een blok uniforme huizen op gelijke afstand van elkaar gebouwd. Een kerkhof en een open stuk land scheiden Maileppet van de volgende nederzetting.

Over zee is de eerste indruk van Maileppet geheel anders. In een brede baai onderbreekt een wit zandstrand de uitgestrekte mangrove bossen. Ruim voor de kust zoeken enkele vrouwen en kinderen in hun kano's een geschikte plek om te vissen. Scheefgegroeide kokospalmen overschaduwen het strand waarop de kinderen spelen en met pijl en boog achter kleine krabben aan zitten. Tussen de palmen staan enkele grote huizen, gebouwd van hout dat sterk verweerd lijkt en voorzien van dak van palmblad. De huizen maken een authentieke indruk. Op de veranda's zijn mensen die uitkijken over de baai en bezig zijn met 'in de wind te zitten' (*murusa*).

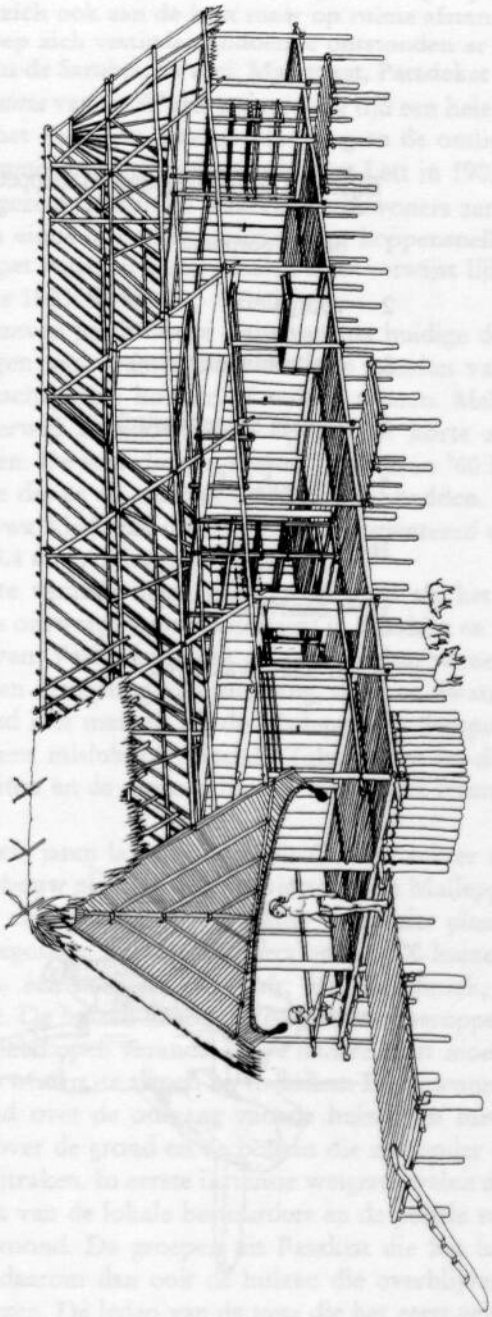
Eenmaal langs deze huizen gelopen schuiven de twee beelden in elkaar. De achterkant van het traditionele huis blijkt het *resettlement*-huis aan de weg te zijn maar ook omgekeerd klopt het beeld: het traditionele huis in de achtertuin van het *resettlement*-huis. Maileppet: dorp met twee gezichten, maar bewoond door mensen die het tot een geheel trachten te brengen.

*Huisvesting en resettlement*

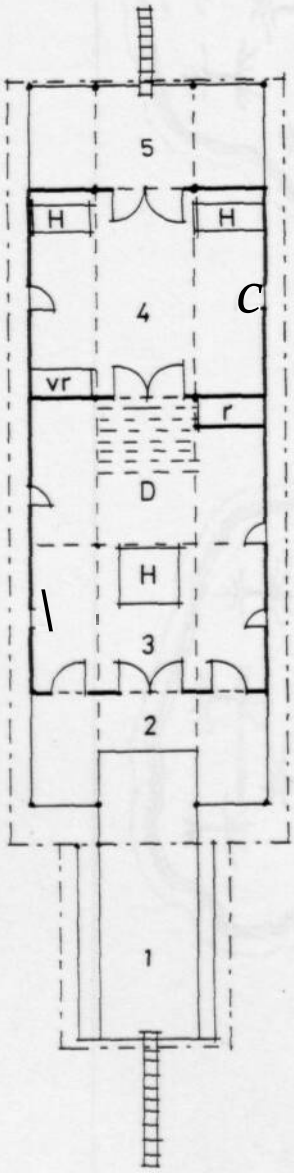
Maileppet is als nederzetting al ontstaan voor de Japanse tijd op Siberut. Een klein groepje mensen scheidde zich af van de grote *uma* van Sa'urei aan de bovenloop van de Siberut rivier en vestigde zich als één van de eerste *uma* aan de kust op slechts een paar kilometer afstand van het havenplaatsje Muara Siberut. De weg over land naar Muara Siberut was echter moeilijk begaanbaar vanwege het moeras dat achter het mangrovebos lag.




Schets van het *resettlement*-dorp Maileppet



Figuur 5.1
De uma van de Maileppet-groep in 1978 (bron: Kis-Jovak 1980)




Uma Maileppet

Bijschrift bij plattegrond Maileppet *Uma*

1 open voorplaats

2 voorgalerij

3 eerste binnenvertrek

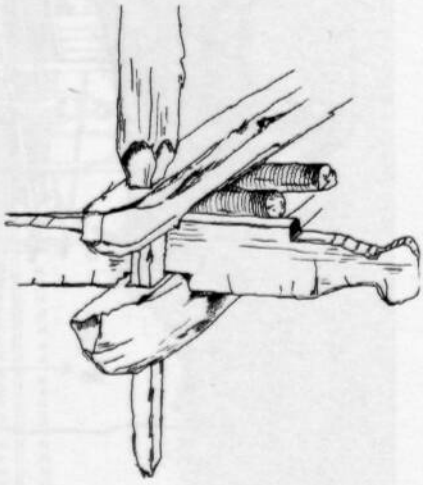
4 tweede binnenvertrek

5 achtergalerij

H = kookplaats

D = dansvloer

Bron: Kis-Jovak 1980



Hoekpunt van de *uma*

In een latere fase splitsten zich nog andere groepen van de Sa'urei *uma* af en vestigden zich ook aan de kust maar op ruime afstand van de plaats waar de Maileppet groep zich vestigde. Zodoende ontstonden er behalve de Maileppet *uma* ook *uma* van de Sarubei, Sa'urei, Malakasat, Patadekat en Sempunang.

De *uma* van de Sa'urei moet in die tijd een hele grote zijn geweest. Waarschijnlijk is het ook naar deze nederzetting en de omliggende huizen waarnaar zendeling Kramer op verkenningstocht met Lett in 1903 refereert als het grootste dorp dat ze gezien hebben en waarvan de bewoners zendelingen zouden verwelkomen om een einde te maken aan strijd en koppensnellen. De oevers van de baai van Maileppet waar hij enkele malen naar verwijst lijken in die tijd nog onbewoond (Kramer 1903: 87-88).

De zeven patrilineaire clans van het huidige dorp Maileppet hadden allemaal hun eigen *uma* waaromheen de *lalep* stonden van die gezinnen die niet in het gemeenschapshuis konden of wilden wonen. Malakasat en Maileppet woonden apart terwijl de andere *uma* op relatief korte afstand van elkaar in Pasakiat woonden. De *uma* die de groepen in de jaren '60 hadden waren voor allemaal de grootste die ze als zelfstandige *uma* ooit hadden. Die van de Maileppet groep is door Jowa Kis-Jovak uitstekend gedocumenteerd en besloeg in totaal 210 $m^2$ (zie figuur 5.1 en 5.2, Kis-Jovak 1980).

Echte veranderingen gaan er ontstaan als het Ministerie van Sociale Zaken plannen ontwerpt voor *resettlement* in Pasakiat en in 1972 de eerste huizen begint te bouwen. Veel mensen uit de *uma* die daar wonen weigeren echter te verhuizen en na een mengeling van aandrang, druk en dwang raken de 25 huizen dan toch bewoond met mensen uit de Maileppet en Sempunang groep. Het project blijkt verder een mislukking. Sociale Zaken stopt na de bouw van de huizen met de activiteiten en de mensen blijven zitten met frustraties over niet nagekomen beloften.

Enkele jaren later ontwikkelt Otorita echter met geld vanuit het Ministerie van Bosbouw plannen voor projectdorp in Maileppet. Onderzoek naar de wenselijkheid ervan onder de bevolking vindt niet plaats maar in 1979 wordt met de bouw begonnen. Het hele project omvat 100 huizen, de aanleg van een weg, twee bruggen, één moskee, één kerk, één polikliniek, één kantoor en één marktgebouwtje. De huizen hebben allemaal een vloeroppervlak van 24 $m^2$ (4x6) waarvan de helft een open veranda is. De andere helft moet dienen als plaats om met het gezin te wonen, te slapen en te koken. De bewoners van het hele dorp zijn hevig ontstemd over de omvang van de huizen en met name de Maileppet groep is kwaad over de grond en de bomen die ze zonder compensatie ervoor te ontvangen kwijtraken. In eerste instantie weigeren velen dan ook hun huizen te verlaten. Na druk van de lokale bestuurders en de politie raken in 1980 de meeste huizen wel bewoond. De groepen uit Pasakiat die het langst weigeren mee te werken krijgen daarom dan ook de huizen die overblijven en het minst gunstig liggen, toegewezen. De leden van de *uma* die het eerst gekozen hebben wonen bij elkaar terwijl andere nu verspreid over het dorp wonen. Omdat het oorspronkelijke dorp Maileppet echter lang geen honderd gezinnen telt wordt het eerste blok van de *resettlement*-huizen aan niet-Mentawaise inwoners uit Muara Siberut gegeven

(handelaren, metselaars of boeren van Batakse of Minangkabause afkomst). Ook zij ontvangen later de hulpgoederen en het geld dat Otorita als stimulans voor de ontwikkeling aan de bewoners uitdeelt.

Voor sommige leden van de Malakasat- en Maileppet-groepen betekende de verhuizing overigens een verplaatsing van maar enkele meters, maar verhuizen moesten ze. Uit de problemen met de toewijzing blijkt overigens ook hoe het planningsproces verlopen is. Los van wensen van de bevolking, en los van de *uma*-structuur zijn de huizen door het aannemersbedrijf uit Padang neergezet op basis van een in de hoofdstad ontworpen dorpsplattegrond. Evenmin is er trouwens over de vorm en de gebruikte bouwmaterialen met de bewoners gesproken.

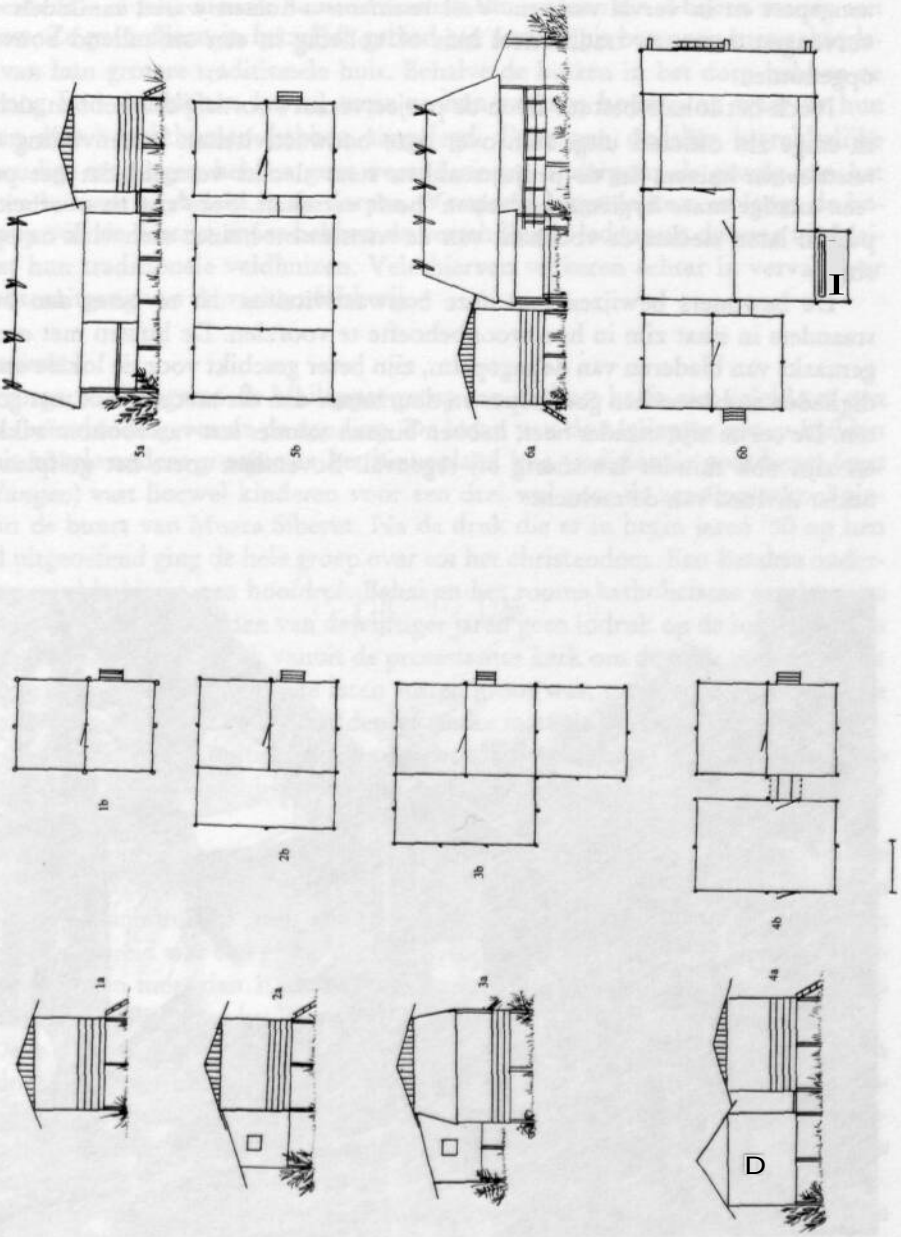
Na de officiële oplevering van de huizen in 1980 begonnen veel mensen hun *resettlement-huis* aan te passen aan hun eigen woonwensen en -behoeften. Ze spraken over de projecthuizen als hun kippenhok (*kandang gougou)* of rijstkist (*peti bera'*). In de loop der jaren verschenen er aan voor-, zij- en achterkant uitbreidingen om het huis tot een eigen woning te maken. Behalve dat de huizen veel te klein waren, gaf ook de rookontwikkeling bij het koken onder een zinken dak grote problemen. Voor bijeenkomsten van grotere groepen mensen waren de *resettlement*-huizen ten ene male ongeschikt.

Door de verbouwingen zijn er daardoor na verloop van tijd verschillende typen huizen ontstaan (zie figuur 5.3):

1. Huizen zoals ze destijds zijn opgeleverd, zonder dat er veel aan is gewijzigd.
2. Huizen die aan de achterzijde verlengd zijn met een houten vloer en een dak van palmbladeren. De ruimte die hierdoor ontstaat wordt benut om te koken. Soms is er ook een extra kamertje bijgemaakt.
3. Huizen die door uitbouw van de veranda aan de voor-, zij- of achterkant aanzienlijk zijn vergroot. Ook het slaapvertrek is in deze gevallen uitgebreid.
4. Plaatsing van een huis in traditionele stijl parallel aan de *resettlement*-woning.
5. Huis in traditionele stijl dat dwars op het *resettlement-huis* geplaatst is maar dat qua oppervlakte aanzienlijk ruimer is. De huizen die aan de zeekant van de weg liggen staan met hun achterkant naar het *resettlement-huis.*
6. Tenslotte zijn er nog enkele huizen die zijn om- en uitgebouwd tot *uma*. Het vloeroppervlak is een veelvoud van dat van het *resettlement-huis* dat er voor of achter staat en nauwelijks nog een funktie heeft.

Zoals zich ook in de gezinssituatie in de loop der tijden wijzigingen voordoen zo was het ook te verwachten dat de huidige situatie van de huizen niet een eindfase zou zijn. Naarmate er meer gezinsleden komen en de bewoners de behoefte en middelen hebben hun huis uit te breiden, zullen ze dit zeker doen.

Het meest duidelijk is dit te zien aan de huizen die tot *uma* zijn omgebouwd, of althans als zodanig dienst doen. In deze huizen zijn de *uma*-attributen zoals de gong, de *bakkat kasaila*, de *tuddukat* en de schedels van het jachtwild ondergebracht. Bovendien is er ook een dansvloer geconstrueerd.




Figuur 5.3
Patronen in de verbouwing van de *resettlement*-huizen in Maileppet (période 1980-1991)

Tijdens mijn laatste bezoek aan Maileppet in januari 1991 overzag ik een periode van 12 jaar waarin de *resettlement-huizen* waren gebouwd, bewoond werden, aangepast en in verval raakten. Veel *resettlement-huizen* waren inmiddels totaal vervangen door een traditioneel huis of volledig in een omhullend bouwwerk opgenomen.

Noch het lokale bestuur noch de projectverantwoordelijken hebben zich ooit in enige zin officieel uitgelaten over deze bouwactiviteiten in aanvulling op de *resettlement-huizen.* In de projectstukken staat slechts vermeld dat het project 'eenvoudige maar hygiënische huizen' heeft verschaft. Foto's in de overheidsrapporten laten slechts de voorkant van de *resettlement-huizen zien* vlak na oplevering.

De bewoners bewijzen met deze bouwactiviteiten dat ze beter dan buitenstaanders in staat zijn in hun woonbehoefte te voorzien. De huizen met een dak, gemaakt van bladeren van de sagopalm, zijn beter geschikt voor de lokale omstandigheden en bovendien goedkoper en duurzamer dan die met een dak met golfplaten. De eerste zijn minder heet, hebben binnen minder last van rookontwikkeling en zijn ook minder lawaaierig bij regenval. Bovendien roest het golfplaat snel onder invloed van de zeelucht.



Na verloop van tijd verschijnen er weer huizen in traditionele stijl achter de *resettlement-huizen.* In de loop van de tijd zullen de dorpen weer een steeds authentieker aanblik krijgen.

Achteraf bezien blijft het ook vreemd dat dit project - opgezet als een *resettlement-project* en gericht op het 'bijeenbrengen van verspreidwonende groepen in het binnenland' - in feite nieuwe huizen verschaft aan mensen die al bijeen wonen aan *de* kust. Ze gaan alleen in hetzelfde gebied een ander huis bewonen met achterlating van hun grotere traditionele huis. Behalve de huizen in het dorp hebben ze ook nog hun veldhuizen (*sapou*) waar ze hun varkens houden en waar ze hun velden met vruchtbomen hebben aangelegd. Deze van oudsher betrekkelijke eenvoudige woningen hebben geen veranderingen ondergaan als gevolg van het nieuwe huisvestingsbeleid in de dorpen. Verspreid langs de kust en langs de bovenloop van de Siberut-rivier hebben de verschillende leden van de *uma* uit Maileppet hun traditionele veldhuizen. Vele hiervan verkeren echter in verval door de achteruitgang van de varkensfokkerij.

*Godsdienst*

De vroege vestiging van de Maileppet-groep aan de kust heeft niet geleid tot een snelle beïnvloeding vanuit de zending. De leden van de Maileppet groep hielden net als zovele andere groepen in het binnenland hun traditionele godsdienst (*arat sabulungan*) vast hoewel kinderen voor een deel wel naar de zendingsschool gingen in de buurt van Muara Siberut. Na de druk die er in begin jaren '50 op hen werd uitgeoefend ging de hele groep over tot het christendom. Een Batakse onderwijzer speelde hierin een hoofdrol. Bahai en het rooms-katholicisme maakten na binnenkomst in het midden van de vijftiger jaren geen indruk op de inwoners van Maileppet. Hoewel de druk vanuit de protestantse kerk om de oude godsdienst en alle ceremoniën en attributen te laten rusten groot was, toonden de mensen zich niet zuiver in de leer. Ze handhaafden in sterke mate de twee godsdienstige systemen naast elkaar, een situatie die nog bevorderd werd door het relatieve isolement van de groep waarbij er soms weken geen godsdienstleraar of voorganger kwam.

Een hoog opgelopen ruzie tussen de Batakse onderwijzer en de leiding van de protestantse kerk over de verdeling van geschonken kleding, leidde ertoe dat de onderwijzer zich enkele jaren later bij de Italiaanse missionaris meldde met de vraag of hij bereid was een groep nieuwe katholieken te ontvangen. Met de onderwijzer maakten meer dan 1000 mensen, waaronder veel mensen uit Maileppet op één dag de overstap naar het rooms-katholicisme.

Deze stap vormt nog steeds de basis voor de huidige godsdienstige verdeling in het dorp, met een katholieke meerderheid van 421 mensen tegenover 80 protestanten (cijfers *kantor desa* 1988). De overgang van de ene godsdienst naar de andere godsdienst is *uma*-gewijs gegaan. De keuze voor de godsdienst namen de *uma* collectief.

Afgezien van de niet-Mentawaise islamieten uit het dorp (Minangkabauers en Javanen) hebben zich ook drie Mentawaise gezinnen tot de islam bekeerd. Eén man is een lid van de *uma* Maileppet die jaren lang in Padang heeft gewoond, met een Minangkabause getrouwd raakte en nu voornamelijk handelt en pas recent weer naar Maileppet is teruggekeerd. Een andere man had ambities om conciërge van de dorpsschool te worden en ging in verband met het regelen van de nodige

formaliteiten naar Padang. Enige tijd later kwam hij als ambtenaar én islamiet terug. Een derde man (en diens gezin) had een dergelijke aanleiding niet. Hij meldde zich in 1982 aan het einde van de vastenperiode bij de moskee met de wens om islamiet te worden en is dit sindsdien gebleven. Zijn positie als man die later binnen de *uma* Sarubei is gekomen *(sitôt)* is hierop zeker niet sterker geworden.

Het officiële godsdienstige leven speelt zich af rond de twee kerken in het dorp. De godsdienstonderwijzers en de ouderlingen spelen de leidende rol bij de diensten als er geen missionaris of dominee is om voor te gaan. De islamieten trekken soms vrijdags naar Muara Siberut voor de wekelijkse preek (*khotab*) in de moskee.



Het 'lezen' van de bloedvaten op het hart van een varken tijdens een gemeenschapsfeest

Al sinds het einde van de jaren '50 bestaat de traditionele godsdienst *sabulungan* officieel niet meer in Maileppet. Het feitelijk voortbestaan ervan en dan met name de rol van de *kerei* hierbij vormde de aanleiding voor de aanval van de in 1980 net nieuw benoemde *wali nagari*. Kort na zijn aantreden besloot hij dat alle schedels en andere attributen die in de *uma* bewaard werden, verbrand moesten worden en dat alle attributen van de medicijnmannen bij hem moesten worden ingeleverd. Bovendien moesten ze de volgende afspraak bevestigen die in de vorm van een brief was gesteld:

> Alle instrumenten die wij als *kerei* gebruikten zijn vernietigd door het dorpshoofd en wij zullen als *kerei* geen activiteiten meer ondernemen behalve het geven van medicijnen aan zieken. Wanneer wij in de toekomst toch nog *kerei*-activiteiten ondernemen zijn we bereid vervolgd te worden volgens de geldende overheidsregels (brief *walt nagari*, Zuid-Siberut d.d. 24 april 1980).

De brief, opgesteld in het Indonesisch, een taal die de meeste *kerei* niet begrijpen - de meesten kunnen trouwens sowieso niet lezen of schrijven -, moesten de *kerei* met een duimafdruk bevestigen. De mondeling in het vooruitzicht gestelde straf per overtreding zou Rp 50.000 bedragen.

Alle negen *kerei* uit Maileppet moesten zich in Muara Siberut melden met hun spullen en onder begeleiding van de *kepala kampung* die zelf één van de negen was. Eerder waren al schedels uit de oude *uma* gehaald en in het dorp kapotgeslagen en verbrand. Alle negen *kerei* hoorden de dondertoespraak aan over hun slechte invloed op het dorpsleven en de ontwikkeling van de mensen. Het moest afgelopen zijn met *arat sabulungan* en de mensen zelf moesten eindelijk eens aan het werk gaan en anderen er niet van afhouden. Gelaten bekrachtigden ze de afspraak en lieten hun attributen achter.

Het rumoer dat er daarna over de acties van de *wali nagari* in Padang ontstond ging volledig aan hen voorbij. Ze hadden grote angst over het gebeuren en het zou enige maanden duren voordat ze weer als *kerei* durfden op te treden. In eerste instantie verschoven de genezingsceremoniën naar de veldhuizen en naar *de* oude *uma* maar langzamerhand werd de angst minder temeer daar er 's avonds nooit controles waren in de dorpen en voorkomende gevallen ook niet doorgegeven werden. Alle *kerei* hadden overigens de meest waardevolle attributen achtergehouden en verstopt. Twee van de *kerei,* waaronder het dorpshoofd (toen nog *kepala kampung)* zijn echter gestopt met hun activiteiten uit angst voor represaille maatregelen. In 1985 toen de *wali nagari* als bestuursniveau was opgeheven en de nieuwe *camat,* die niet voldoende bekend was met de hele voorgeschiedenis veel minder angst uitzaaide herwonnen de meeste *kerei* weer iets van hun kracht en uitstraling.

In 1991 bleken er in Maileppet nieuwe *kerei* te zijn ingewijd. Ook de voormalige *kepala kampung* was weer opnieuw begonnen. Bestraft waren ze de laatste jaren niet meer en angst voor het 'gezag' en de politie leek volledig verdwenen. Hoewel de toeristenstroom aan hen voorbij gaat, menen de bewoners van Maileppet wel dat de houding van de ambtenaren in Maileppet door de belangstelling van buiten aanzienlijk versoepeld is.

Tot op heden hebben zich naar het lijkt geen syncretische ontwikkelingen voorgedaan. De bewoners van Maileppet volgen de katholieke en protestantse leer, nemen zo nu en dan deel aan de kerkdiensten en kleden zich hiervoor speciaal aan.

Daarnaast handhaven ze echter hun traditionele godsdienst bij genezing, bij opening van een nieuw huis, bij het openleggen van een stuk bos of bij het inwijden van nieuwe kano's. Kortom allemaal gelegenheden waarvoor de officiële godsdiensten helemaal geen ritueel of gebruik kennen.

Er zijn slechts enkele gelegenheden waarbij een potentieel conflict tussen de twee godsdiensten zich zou kunnen voordoen. Dat zijn in het bijzonder de begrafenissen en bruiloften. Bij deze gelegenheden is een soort segregatie opgetreden tussen de regels van de verschillende godsdiensten. In zekere zin voldoen de Mentawaiers aan beide. Het is vooral de katholieke kerk die de laatste jaren tracht meer en meer lokale cultuur elementen in de godsdienstige rituelen te incorporeren waarvoor wel de term 'contextualisatie' gebruikt wordt. De protestantse kerk daarentegen blijft strak in de afwijzing daarvan.

*Materiële bestaansbasis*

Traditioneel vormden jagen en verzamelen, landbouw, varkens- en kippenfokkerij, vissen en sagowinning de basis van de zelfvoorzieningseconomie van de Mentawaiers. Rotan en kopra waren de produkten die geruild konden worden met de handelaren voor tabak, ijzerwaren (bijlen en messen) en andere produkten. De situatie in het huidige Maileppet verschilt daar in wezen niet van al is het relatieve belang van deze activiteiten sterk veranderd en daarmee ook het voedselpatroon en de ruilhandel.

De belangrijkste wijzigingen zijn het verminderde belang van de jacht en van het verzamelen van voedsel, de achteruitgang van de varkenshouderij, de toename van de visserij en de golfbeweging van de opkomst en het verval van de rijstbouw. Rotan heeft als handelsprodukt voor de mensen uit Maileppet vrijwel geen betekenis meer terwijl kopra daarentegen juist belangrijker is geworden. De mensen voorzien nu echter ook op andere manieren in hun behoeften aan importprodukten.

De achteruitgang van de jacht heeft de volgende oorzaken. In de eerste plaats is er door de activiteiten van de houtkap veel van het oorspronkelijke bos verdwenen of dusdanig aangetast dat de verschillende soorten apen er niet in kunnen overleven. Een andere oorzaak is de toegenomen bevolkingsdichtheid langs de kust. De nederzettingen, de aangelegde velden, de grote aantallen mensen die op jacht gingen, hebben de apen, herten en wilde varkens vrijwel volledig uit dit gebied van Siberut verjaagd of ze zijn allemaal afgeschoten. Slechts sporadisch vangt men nog een hert of een wild varken.

Het geregelde dorpsleven met *gotong royong* activiteiten, kerkdiensten, en officiële bezoeken en de reductie van de rituele betekenis van de jacht door de aanslagen op de traditionele cultuur, hebben ook geleid tot een afname van de jacht. Jacht als onderdeel van de rituele cyclus komt nauwelijks meer voor in Maileppet.

Met het verdwijnen van het primaire bos is ook het belang van de voedselverzameling verminderd. Grote stukken zijn veranderd in landbouwvelden en de produkten behoren dus aan de bewerkers ervan toe. Ze bevatten vooral doelbewust geplante bomen en struiken. Alleen verschillende soorten bosgroenten (varens, boombladeren) kunnen nog ruimschoots verzameld worden.

Het hoofdvoedsel, gemeten naar het aantal maaltijden waarin het voorkomt, is nog steeds sago dat op verschillende wijzen wordt bereid. Ook taro (*gette*), verbouwd door de vrouwen in omheinde moerassige velden, maakt dikwijls deel uit

van het menu. De consumptie van rijst is echter ten opzichte van de traditionele situatie sterk toegenomen.

Sagopalmen groeien overvloedig in het moerassige stuk grond tussen Muara Siberut en Maileppet, zodat sagomeel dichtbij huis gewonnen kan worden. De opgelegde verplichting om rijst te verbouwen heeft echter een aanslag gepleegd op het sago-areaal omdat beide gewassen dezelfde ecologische omstandigheden nodig hebben. Bovendien deed en doet zich een probleem voor met de grondenrechten. Omdat oorspronkelijk alleen de *uma* Maileppet en Malakassat hier grond bezaten maar alle mensen rijst moeten verbouwen, hebben de twee *uma* wel grond moeten afstaan. Dit is echter gebeurd op basis van overdracht van het gebruiksrecht. Anderen mogen de grond niet doorverkopen.

Bekeken over de achtereenvolgende jaren zijn er grote verschillen in de hoeveelheden rijst die de mensen aanplanten. De officiële regel is nog steeds dat ieder gezin een blik van ±7 kilo zaad moet uitplanten. Maar de variaties hierin zijn groot. Afhankelijk van de druk die er in de periode voorafgaand aan het uitzaaien door de *camat* of de *kepala desa* wordt uitgeoefend, zaaien de mannen inderdaad één of sommige zelfs meer blikken zaad uit. Later worden het pootgoed al dan niet uitgeplant.

Enkele gezinnen poten zelfs aanzienlijk meer uit omdat ze van rijst een cash crop willen maken bij gebrek aan andere gewassen als kopra of kruidnagelen. Veel jongemannen voeren als argument aan dat ze liever op een andere manier geld verdienen en daar dan eventueel rijst voor kopen in plaats van het zelf te gaan verbouwen.

De variaties die in de rijstbouw optreden zijn variaties per individu en lopen in het algemeen niet strak via de *uma*-lijnen. Ook bij de hulp die mensen kunnen inroepen bij de rijstbouw (*sinuruk*), voor het schoonmaken van het veld, het uitplanten van de rijst of het oogsten ervan, doorbreekt men de *uma*-lijnen en worden mensen op individuele basis gevraagd om mee te werken.

Ieder jaar zijn er ook wel enige mensen die niet aan rijstbouw doen. Soms zijn er toevallige omstandigheden, zoals na een sterfgeval in de familie of andere bezigheden zoals de constructie van een huis of een kano of de aanleg van een nieuw veld. In dergelijke gevallen laat men de rijstbouw voor een jaar schieten. Enkele oudere mensen doen helemaal niet meer aan rijstbouw.

Dergelijke redenen worden door het dorpshoofd zeker geaccepteerd als het maar niet enkele jaren achtereen geschiedt. Anders loopt zo iemand het risico aangegeven te worden bij het bestuur in Muara Siberut. De meeste mensen zijn echter slim, zaaien een beetje rijst, planten dit uit, voldoen op die manier aan hun verplichtingen en beschouwen de opbrengst als een prettige resultaat van deze verplichting.

Bij anderen heeft rijst als voedselprodukt en als landbouwprodukt om te verbouwen, duidelijk ingang gevonden. In de produktie ervan wordt veel tijd en energie gestoken. Zoals eerder gezegd concurreert met name voor de vrouw het werk op de rijstvelden met dat in de tarovelden.

De landbouw heeft behalve de toegenomen verbouw van rijst geen grote wijzigingen ondergaan, noch qua landbouw techniek noch qua verbouwde gewassen.

Een stuk bos wordt eerst met een mes *(telle)* van struikgewas ontdaan, daarna plant men kleine van tevoren opgekweekte fruitbomen. Op deze velden kweekt men de volgende vruchten en planten, zoals kokospalmen, zuurzak, durian, rambutan, duku, manga, bananen, knolgewassen, verschillende soorten bambu, jambu, medicinale planten, gifproducerende planten, Spaanse pepers en ananas. Nieuw zijn eigenlijk alleen de kruidnagel- en koffiebomen.



Een landbouwveld: de gekapte bomen en struiken worden niet verbrand. De uitgeplante zaailingen, stekken en ontkiemde zaden van vruchtbomen, knolgewassen, bananen en medicinale planten zoeken hun weg door de afstervende vegetatie.

Doordat er steeds meer dorpen aan de kust gekomen zijn, die ook nog groeien wordt de mogelijkheid om nieuwe velden aan te leggen steeds kleiner. Bovendien gaan zich om de strijd om de grond ook steeds meer conflicten voordoen. De overheid brengt de mensen naar de kust en geeft hen een stuk grond maar op den duur is dat niet genoeg voor de gezinnen die inmiddels te ver verwijderd zijn van hun eigen *uma* land.

*Ruilhandel en geldeconomie*

Kopra en rotan zijn vanouds de belangrijkste uitvoerprodukten. Kopra is dat nog steeds, ook voor de mensen in Maileppet. De kokospalmen hebben de *uma* van Maileppet allemaal nog op hun oude plaatsen staan, daar waar ze vroeger woonden of langs de kust waar ze al hun klappertuinen hebben aangelegd. Dit zijn

plaatsen die verspreid van elkaar liggen. Ze verkopen de kokosnoten soms als noot aan de handelaren maar zeker als ze er veel hebben maken ze zelf er eerst kopra van door het vruchtvlees uit de noten te halen en gedurende een dag te roken. Dit leven per kilogram aanzienlijk meer dan de losse noten. Als er voldoende hoeveelheden zijn komen de Minangkabause handelaren de vracht met hun kleine schepen ophalen.

Rotan heeft met het verdwijnen van het primaire bos en de overexploitaitie van dit produkt geen betekenis meer voor de mensen van Maileppet. De laatste keer dat een groep uit Maileppet betrokken was bij het rotan verzamelen was in 1981 toen voor het eerst een handelaar het aandurfde rotan op te halen vanuit het Siribabak gebied in het zuidwesten waar schepen i.v.m. de gevaarlijke monding en stromingen met dicht aan land kunnen komen. In zeer korte tijd stroomden toen tientallen jongemannen naar dit gebied van waaruit nog nooit eerder rotan was weggehaald. Na enkele dodelijke ongevallen bij het aan boord trekken van de rotanstengels werd het gebied echter weer gesloten.

Door de toegenomen behoefte aan een geld inkomen voor kleding, het betalen van belasting, genotsmiddelen zoals tabak, koffie en suiker en voor visserij-artikelen, moet men andere middelen zoeken om dit geld te verwerven. Deze mogelijkheden zijn:

1. als dagloner werken bij één van de projecten van de overheid; dit betekent arbeid bij wegaanleg of bouw van een brug of van de *resettlement*-huizen. In dergelijke gevallen zijn de Mentawaiers vaak een soort hulp van de Minangkabause of Batakse aannemer;
2. als arbeider werken bij de houtkap. Zonder uitzondering nemen Mentawaiers daarbij de laagste posities in. Ze houden het er nooit lang uit dan ongeveer één jaar. In deze situatie is sinds het begin van de houtkap maar weinig verandering gekomen, hoewel er al vaak op is aangedrongen dat er meer van lokale krachten gebruik zou moeten worden gemaakt (Agusnil 1976);
3. uit de verkoop van rijst, gedroogde vis, groente, vruchten en sago.

Tenslotte moet hier nog een produkt genoemd worden dat jaren lang als middel gepropageerd is om nieuwe rijkdom op Siberut te brengen, namelijk de kruidnagelboom. Eind jaren '70 en begin jaren '80 werd de kruidnagel opgenomen in landbouwvoorlichtingsprogramma's en ontwikkelingsprojecten. De prijzen waren hoog, de vooruitzichten goed en de noodzakelijke arbeidsinspanning was in vergelijking met andere gewassen betrekkelijk gering. De propaganda voor de kruidnagel werd trouwens niet alleen in Siberut aangetroffen, maar in heel veel gebieden in Indonesië. Door de grote produktie die nu aan het begin van de jaren '90 is ontstaan, de ontwikkeling in de (*kretek*-)sigarettenindustrie, waarin enkele grote fabrieken talloze kleine hebben verdrukt en de gemonopoliseerde handel in de kruidnagelen, is de prijs in tien jaar alleen maar lager geworden. Veel mensen op Siberut voelen zich hierdoor bedrogen. De tijd en energie gestoken in het opkweken van de bomen worden nu de bomen grotere oogsten beginnen te geven

nauwelijks terugverdiend. Het wondermiddel naar vooruitgang en rijkdom blijkt een frustratie te zijn geworden. De verzekerde en regelmatige inkomsten van de kopra-handel krijgen daarom de voorkeur.

### *5.3.4 Impressies van de rest van het eiland*

De drie behandelde case-studies kunnen dienen als illustraties voor het gevarieerde beeld dat het eiland momenteel beidt. Naast moderniserings-gezinde groepen enerzijds en de traditionele groepen anderzijds zijn er de talrijke *uma* die op de een of andere manier een tussenweg proberen te vinden tussen externe druk, de verleidingen van buiten en de hang naar het vasthouden van de vertrouwde manieren van doen en denken.

Het beste laat zich deze verscheidenheid nog beschrijven in termen van typen nederzettingen omdat diverse kenmerkende aspecten van het sociale, culturele en economische leven blijken samen te vallen met het soort nederzetting. Momenteel kunnen de volgende typen dorpen of nederzettingen onderscheiden worden:

1. de onafhankelijke *uma*-nederzettingen;
2. de dorpen ontstaan tijdens het proces van gedwongen dorpsformatie in de jaren '50 en '60;
3. kleine spontane nederzettingen aan de kust;
4. de *resettlement*-dorpen;
5. de havenplaatsen.

*ad 1) de onafhankelijke uma-nederzettingen*

Op verschillende plaatsen op het eiland hebben zich traditionele *uma*-gemeenschappen kunnen handhaven los van de officiële dorpen. Soms, zoals bij de Sakuddei, verwijst de huidige plaats van vestiging direct naar een vlucht voor externe bemoeienis, naar een nieuw gebied waar de groep meende ongestoord verder te kunnen leven. In andere gevallen hebben de *uma* hun gemeenschapshuis nooit echt opgegeven. Wel hebben ze in veel gevallen nominaal en voor enige tijd voldaan aan de eis tot vestiging in een officieel dorp maar bleven ze aan de andere kant ook hun gemeenschapshuis in stand houden. De Sakalio in Zuid-Siberut zijn zo'n groep die tenminste driemaal hun *uma* officieel verlaten hebben om zich op bevel van het lokale bestuur in de dorpen Sameme en Rogdog te vestigen. Na verloop van tijd echter wisten zij hun sociale leven toch weer te verplaatsen naar hun eigen *uma* aan de overzijde van de rivier.

In Noord-Siberut is in dit opzicht het Simatalu-gebied interessant. Dit gebied, dat feitelijk het meest geïsoleerde is van heel Siberut heeft momenteel weer het grootste aantal onafhankelijke *uma.* Weliswaar heeft zich ook hier het gedwongen proces van dorpsformatie voltrokken in de 50'er en 60'er jaren maar de overheidscontrole in dit gebied is beduidend minder geweest dan in de andere dorpen. Bovendien heeft zich hier enkele malen een cholera epidemie voorgedaan als gevolg waarvan enkele dorpen binnen zeer korte tijd uit elkaar vielen. De mensen vluchtten weg uit de dorpen en trokken opnieuw naar de plaats waar ze vroeger

woonden. Het sterkst is dit het geval geweest bij de dorpen Sapoka en Lubaga die praktisch geheel vervallen zijn. Lubaga, ooit een dorp met ongeveer 600 inwoners met onder andere een enorm schoolgebouw, was in 1985 volledig vervallen en overwoekerd door oprukkend struikgewas. De inwoners hadden zich allemaal weer terug getrokken naar de bovenloop van de Simatalu rivier waarlangs opnieuw grote *uma* gebouwd waren. De onderwijzers waren allang uit het dorp vertrokken en de funktie van dorpshoofd was een onvervulbare geworden bij gebrek aan dorpelingen. Dit gebied behoort stellig tot het meest traditionele van Siberut op het ogenblik. Hier worden nog relatief jonge mensen getatoeëerd en ook vindt in dit gebied nog steeds de rituele lijkwassing en opbaring plaats zonder kerkelijke begrafenis. Overheidsbemoeienis is normaal gesproken zeer gering en meestal neemt deze pas weer toe als er ten behoeve van een verkiezing of volkstelling aandacht ontstaat voor de situatie in dit gebied.



Vrouw aan het vissen in een moerassig taro-veld

Kenmerkend voor deze zelfstandige *uma*-nederzettingen is de grote rijkdom in termen van het grote gemeenschapshuis, de varkens en de kippen en de verworvenheden van buiten die ze verkregen hebben via de verkoop of ruil van rotan of *gaharu*. Hieronder vallen bijvoorbeeld geweren, radio's, gongs en braadpannen. Ook vindt men hier en daar een buitenboordmotor. Enkele *uma* hebben ook koeien of karbouwen verworven, die na enige tijd van aanpassing in halfverwilderde staat uitstekend blijken te gedijen op Siberut. Verder heeft het sociale, religieuze en economische leven een groot aantal traditionele kenmerken behouden of herwonnen. Hieronder vallen de betekenis van de jacht, sago en taro als hoofdvoedsel, de afwezigheid van cash crops zoals kruidnagelen of koffie, de aanwezigheid van *kerei* inclusief het houden van ceremoniën onder hun leiding, het vasthouden aan bruidsprijzen en boete-betalingen.

Een grotere en nu op ervaring berustende aversie tegen het wonen in een dorp is typerend voor de leden van dergelijke *uma*, die zich in veel opzichten goed laten vergelijken met de situatie van de Sakuddei, al genieten die andere groepen binnen en buiten Siberut minder faam.



Kopra is vanouds een belangrijk exportprodukt van Siberut. In zakken wordt de kopra per kano afgevoerd naar de kleine handelsschepen die de verbinding met Padang verzorgen

*ad 2) dorpen ontstaan tijdens de gedwongen dorpsformatie (jaren '50 en '60)*
Het grootste aantal dorpen op Siberut wordt nog steeds gevormd door de dorpen die zijn ontstaan in de 50'er en 60'er jaren tijdens het proces van gedwongen dorpsformatie. Langs alle grote rivieren op het eiland zijn deze dorpen geformeerd met als doel het bijeen voegen van de verspreid wonende *uma*. Door het ontbreken van de externe hulpgoederen maken deze dorpen nog steeds een relatief authentieke indruk: zowel qua architectuur als qua gebruikte materialen lijken ze 'traditioneel'. In de loop der jaren zijn er in veel van deze dorpen *uma* gebouwd maar er zijn ook andere voorzieningen als kerken, moskeeën en scholen gekomen. Bovendien zijn er in het kader van de diverse hulpprogramma's of de verplichte *gotong royong* activiteiten ook bruggetjes gebouwd, verharde paden aangelegd en is er een dorpskantoor verschenen. Ieder dorp heeft ook wel enkele winkeltjes waar een Minangkabause of Batakse handelaar (c.q. onderwijzer) rotan, kopra of *gaharu* inkoopt of ruilt tegen tabak, levensmiddelen, kleding of ijzerprodukten. Of als de hoeveelheid aangeboden goederen groot genoeg is, kan hij in ruil daarvoor een buitenboordmoter, een televisie of een koe of karbouw laten bezorgen.



Een traditionele *uma* in de buurt van Taileleu

Onderling verschillen deze dorpen nogal in grootte, uiterlijk en welvaart. Deze verschillen zijn terug te voeren tot de ontstaansgeschiedenis van het dorp, de ligging ten opzichte van het primaire bos of de kust en de rol die het lokale bestuur inclusief de dorpshoofden hebben gespeeld in de ontwikkeling van het dorp. Soms ontstonden er op bevel twee of drie dorpen langs een rivier, maar in enkele gevallen instrueerde de lokale overheid tot formatie van een enkel dorp ongeacht het grote aantal *uma* dat hierdoor bij elkaar zou komen. De dorpen Sagulubbe en Taileleu zijn hiervan twee voorbeelden.

Veruit het grootste en meest welvarende dorp, los van de twee havenplaatsen, is Taileleu in het zuiden. In dit dorp werden alle *uma* van de twee rivieren, de Noinan en Kaloat, samengebracht. Dit waren er ongeveer 40 terwijl in andere dorpen meestal niet meer dan 10 tot 15 *uma* bijeen werden gevoegd. Zo ontstond een dorp dat momenteel ruim 1200 inwoners telt. Maar ook qua rijkdom is Taileleu uitzonderlijk. Met een uitgestrekte kustlijn en een aantal kleine eilanden in de omgeving gedijt de 'klappercultuur' hier vanouds zeer goed.[24] Bovendien hebben de Mentawaiers, gesterkt door het succes van de kopra ook snel het voorbeeld van enkele Batakse onderwijzers gevolgd en zijn ze overgegaan op het aanplanten van grote aantallen kruidnagelbomen. Daarnaast beschikken ze in noordelijke richting over een relatief groot achterland dat vrijwel geheel bestaat uit primair bos en waarin geen andere dorpen liggen. Dit gebied, dat officieel tot het natuurreservaat behoort, maar nauwelijks beschermd wordt, levert grote hoeveelheden rotan en *gaharu* op. Ook op het gebied van proteïne-bronnen is Taileleu relatief goed bedeeld. Naast de rijkdom in varkens en kippen, hebben de inwoners toegang tot het bos voor de jacht op apen, herten, wilde varkens en ander jachtwild terwijl de zee vis, schelpdieren en grote zeeschildpadden oplevert. De materiële rijkdom van de inwoners van Taileleu uit zich vooral in een groot aantal buitenboordmotoren (in gebruik voor de lastige verbinding met Muara Siberut en de niet ongevaarlijke oversteek naar de kleine eilanden), grote hoeveelheden geïmporteerde voedsel- en genotsmiddelen (tabak, sigaretten, koffie, suiker). Ook de weigering om aan rijstverbouw (als teken van moderniteit en vooruitgang) te doen is gebaseerd op het vermogen rijst vanuit Padang te kopen ter afwisseling van sago. Enkele inwoners van dit dorp investeren inmiddels een deel van hun rijkdom in geïmporteerde bouwmaterialen (cement, zink, tegels, glas) en huisraad (meubels, televisie). Opvallend is echter ook de investering van sommige inwoners in traditionele produkten als gongs en kralen waarvan nog steeds aanzienlijke hoeveelheden worden aangevoerd. Dit laatste is een teken dat materiële weivaan zich goed laat combineren met traditionele ceremoniën en feesten die in Taileleu altijd groter en uitbundiger zijn dan elders.

Dorpen die ergens halverwege een rivier zijn gebouwd zoals Rogdog, Ugai en Lita verkeren in aanzienlijk minder gunstige omstandigheden. Ze beschikken niet over een rijk achterland, of over een grote kustlijn met mogelijkheden voor klapperteelt of visvangst. De inwoners in deze dorpen zijn aangewezen op de varkens-

[24] Zie b.v. Anoniem 1913.

teelt, sago-produktie, aanleg van velden voor bananen en andere gewassen terwijl het verwerven van ruilprodukten als rotan en *gaharu* ook veel moeizamer is. In veel van deze dorpen gaat bovendien de varkensteelt achteruit door de toegenomen bevolkingsdruk en de hiermee gepaard gaande irritatie over de schade die de loslopende varkens aanrichten aan tuinen.

Hoe het sociale en religieuze leven in deze dorpen verloopt is erg afhankelijk van de greep die het lokale bestuur inclusief het dorpshoofd, de missie en zending en de onderwijzers op het dorp hebben. In dorpen waar de protestantse kerk veel aanhangers had, zoals in Sakelo en Pokai is het traditionele leven sterk veranderd. De kerk is de centrale spil van het sociale leven geworden. In dorpen waar de situatie gemengd was of waar de katholieke kerk sterk vertegenwoordigd was, is de traditionele cultuur minder effectief onderdrukt. Er bleven meer mogelijkheden voor aanpassing en vrijheid voor het uitoefenen van ceremoniën en het houden van feesten.

*ad 3) spontane nederzettingen aan de kust*

Op verschillende plaatsen aan de kust zijn aan het begin van de jaren '70 enkele kleine dorpen ontstaan als een spontane reactie op de moeilijke omstandigheden (overheidscontrole, bevolkingsdruk, irritatie tussen diverse *uma)* in de andere dorpen en op de mogelijkheden die er ontstonden door de aanwezigheid van de houtkap. Op enkele plaatsen langs de kust werden namelijk houtkapkampen ingericht van waaruit bulldozers het eiland introkken. Nadat de grootste bomen waren gekapt, wegen waren aangelegd en uitsleepsporen waren ontstaan, was het bos, en vooral de kustlijn, makkelijk toegankelijk voor het aanleggen van nieuwe velden en voor visserij op zee of in de monding van de rivieren. Daarnaast boden de houtkapkampen een afzetmarkt voor een overschot aan vis, varkens, kippen of kokosnoten terwijl ook bijna iedere Mentawaise jongeman wel enige tijd in de houtkap gewerkt heeft. Op die manier zijn enkele nederzettingen ontstaan omdat de mensen onvrede hadden met het leven in de door de overheid opgezette dorpen, maar in tegenstelling tot de groep die zich weer terugtrok in een soort *uma*-structuur, grepen deze mensen de kans buiten controle van de overheid een nieuw bestaan op te bouwen, hierbij vooral gebruik makend van de nieuwe economische mogelijkheden die ontstaan waren.

Een duidelijk voorbeeld hiervan zijn de ontwikkelingen in de baai van Sarabua. In deze baai ontstonden vanaf het begin van de 70'er jaren vier kleine nederzettingen vanuit dorpen die in de jaren '50 aan de Silaoinan rivier geformeerd waren. Vanuit de dorpen Salappa, Silaoinan Tengah en - Ulu scheidden zich groepjes mensen af en vestigden zich op verschillende plaatsen langs de baai in de buurt van plaatsen waar de houtkap haar activiteiten was begonnen. Op die manier ontstonden Limu, Guluk-guluk, Malibakbak en Sarabua met telkens een *uma* als sociale kern maar waaromheen zich ook nog mensen uit andere *uma* konden vestigen. Economisch gezien profiteerden ze van de opengelegde heuvels waarop ze nieuwe velden aanlegden en die ze beplantten met kruidnagelbomen, koffie, klappers. Ze leerden zichzelf verschillende technieken aan voor de zeevisserij en ze verdienden bij als ongeschoold arbeider of als gids in het bos tijdens surveys

van de houtkapmaatschappij. De varkensteelt werd geheel verlaten of ze concentreerden deze op de oude plaats waar vroeger de *uma* had gestaan. Een echt gemeenschapshuis werd in die nieuwe nederzettingen ook niet meer gebouwd. In al deze dorpjes bouwde de katholieke missie een kleine kerk.

Traditionele activiteiten zoals de jacht of het verzamelen van bosprodukten waren definitief voorbij. De bewoners van deze nederzettingen concentreerden zich op nieuwe economische activiteiten zowel bestemd voor zelfvoorziening als bestemd voor de 'markt', die in eerste instantie bestond uit inkoper van de keuken van het houtkapkamp. Naar mate de cash crops echter vruchten begonnen af te werpen, verplaatste deze markt zich naar de handelaren in Muara Siberut. In sociaal en godsdienstig opzicht raakten deze gemeenschappen steeds sterker op elkaar en op de buitenwereld geconcentreerd en verflauwde de relatie met de dorpen en de *uma* aan de Silaoinan rivier.

*ad 4) de resettlement-dorpen*

In totaal zijn er 19 dorpen op Siberut die als officieel *resettlement*-dorp zijn gebouwd hetzij door Sociale Zaken (14), hetzij door Bosbouw (5) via OPKM. Een groot aantal hiervan heeft inmiddels die speciale status verloren sinds ze zijn overgedragen aan het provinciale bestuur. Uiterlijk dragen deze dorpen nog steeds het karakter van een project dorp met rechte straten, en alle huizen op gelijke afstand van elkaar. Naarmate de tijd echter verstrijkt, verliezen deze dorpen steeds sterker hun uniforme uiterlijk. Sommige huizen worden aangepast en verbouwd, andere raken volledig in verval. In een enkel geval zoals bij Sirilogui raakt vrijwel het hele dorp in verval omdat iedereen eruit wegtrekt. In andere voormalige *resettlement-dorpen* ontstaan weer *uma*-achtige gebouwen. De erfbeplanting brengt na verloop van tijd ook variatie in het gezicht van het dorp. De aangelegde weg schrompelt bij gebrek aan verkeer en onderhoud ineen tot een slingerend voetpad dat wel intensief gebruikt wordt. De rest raakt overwoekerd met gras en onkruid. Gemeenschapsgebouwen zoals het dorpskantoor, de school, de kerk, de moskee of het marktgebouw krijgen dikwijls een aangepast gebruikt of vervallen na verloop van tijd. De nieuwe, door de zending en missie gebouwde kerken in deze dorpen worden beter onderhouden en zijn onder beheer van enkele dorpelingen geplaatst. Rondom al deze dorpen liggen de rijstvelden die in eerste instantie met fanatisme zijn aangelegd maar in de meeste gevallen verwaarloosd zijn geraakt omdat de controle weg viel en de bewoners hun aandacht en arbeid liever aan andere dingen besteedden.

Gezien de lokatie van veel projectdorpen aan de kust is de zeevisserij duidelijk in belang toegenomen. Varkensfokkerij, jacht, en het verzamelen van bosprodukten zijn als reguliere bronnen van voedselverwerving grotendeels vervallen. De afstanden naar de veldhutten waar de varkens vrij kunnen rondlopen en naar het onaangetaste bos zijn hiervoor te groot geworden. Bovendien hebben ook veel mensen hun varkens moeten opgeven vanwege de aangerichte schade aan nieuw aangelegde velden hetgeen een direct gevolg is van de toegenomen bevolkingsdruk in de strook langs de oostkust. Hierdoor is de economische basis van het bestaan voor veel mensen zwakker geworden. Ze raken meer aangewezen op het verrich-

ten van loonarbeid voor aannemers, voor handelaren, in de houtkap of op de handelsschepen, of ze moeten proberen via de verbouw van cash crops of het verkopen van vis aan geld te komen.

Als gevolg van de recente grotere tolerantie ten opzichte van de *kerei* en hun activiteiten zijn er ook in de project-dorpen weer meer traditionele ceremoniën dan zo'n vijf tot tien jaar geleden mogelijk zou zijn geweest.

*ad 5) de havenplaatsen*

Het overzicht van dorpen op Siberut is niet compleet zonder melding te maken van de twee havenplaatsen Muara Siberut en Muara Sikabaluan en in zeker opzicht zou men ook Muara Saibi hier nog bij kunnen rekenen. Zeker de twee eerste zijn te beschouwen als Minangkabause enclaves op het eiland. De eerste is ontstaan als bestuurlijk centrum voor de koloniale overheid. Onder deze bescherming hebben zich in de loop der jaren steeds meer handelaren en vissers gevestigd. Muara Sikabaluan heeft zich pas echt ontwikkeld nadat Noord-Siberut een apart sub-district (*kecamatan*) werd. Als centrum van een *kecamatan* heeft ieder van deze dorpen een groot aantal overheidskantoren. Ook de ambtenaren die werkzaam zijn in die kantoren wonen er. Tezamen met de handelaren en vissers vormen ze sociaal en cultureel gezien een aparte wereld ten opzichte van de Mentawaise bevolking. Hoewel ze numeriek ver in de minderheid zijn domineren ze in alle opzichten het overheidsapparaat en de funkties in het onderwijs.

In deze dorpen wonen slechts weinig Mentawaiers. Ze komen hier alleen voor het regelen van zaken met de lokale overheid of met de missie en de zending, voor het doen van inkopen in een van de vele winkeltjes of voor bezoek aan een van de gezondheidscentra (zowel de overheid als de missie en zending hebben hier hun polikliniek gevestigd). Ook zijn er dorpelingen die naar de rivier afzakken voor het vissen in de monding. Bewust of onbewust vervullen deze havenplaatsen een belangrijke rol in de beeldvorming van de buitenwereld voor de Mentawaiers. Ideeën over wat modern is, wat onder vooruitgang verstaan wordt, wat 'beschaving' is en wat voor begerenswaardige produkten de buitenwereld zoal te bieden heeft, is in eerste instantie afgeleid van de manier van doen en denken, en van het materiële bezit van de Minangkabau in deze havenplaatsen. De contacten tussen beide groepen dragen overigens maar een weinig intensief karakter.[25]

### 5.3.5 *De eenheid van de Mentawai Archipel*

De oorspronkelijke bevolking van de Mentawai Archipel is altijd beschouwd als een etnische eenheid. Voor zover dit refereert naar een gemeenschappelijke herkomst en overeenkomstige karakteristieken van taal en cultuur is dit zeker juist. Ten aanzien van feitelijke contacten tussen de bevolking van de verschillende eilanden lijken de relaties na de verspreiding van de bevolking vanuit het Simata-

[25] In Persoon (1991a) wordt een beeld gegeven van deze Minangkabause enclave en de onderlinge verhoudingen binnen deze gemeenschap.

lu-gebied op Siberut over de andere eilanden, die enkele eeuwen geleden heeft plaats gehad, sterk te zijn verminderd. Tot het begin van deze eeuw werden er nog koppensneltochten gehouden en vond er vrouwenroof plaats tussen het zuiden van Siberut (m.n. vanuit het gebied rond het huidige Taileleu) en het noorden van Sipora maar in de periode daarna waren er nauwelijks nog contacten tussen de groepen, noch van vijandige, noch van meer vreedzame aard.

De onderlinge contacten zouden pas weer enigszins toenemen via het werk en de activiteiten van de zending, de missie, de houtkap en de overheid al liepen en lopen die contacten altijd via Padang. Het zijn met andere woorden externe instanties die bijdragen aan de sociale contactmogelijkheden tussen bewoners van de verschillende eilanden. In de verbindingen met Padang is de route van en naar Siberut altijd losgekoppeld van die naar Sipora en Pagai die wel op één route liggen.

Door dit relatieve isolement van de eilanden ten opzichte van elkaar zijn er door interne processen van veranderingen verschillen opgetreden in tal van traditionele cultuur-elementen: verschillen in huizenbouw, in taal, in kleding en lichaamsversiering, in materiële cultuur, in de bestaanswijze en in sociale organisatievormen. Van veel meer betekenis zijn echter de veranderingen die zijn opgetreden door het optreden van de buitenwereld. De zending is vanaf het begin van deze eeuw actief geweest op Pagai. De traditionele godsdienst is daar decennia lang met felheid bestreden terwijl de bevolking op Siberut nog volledig met rust werd gelaten. Ook het onderwijs heeft zich via de zending op Pagai eerder en op grotere schaal ontwikkeld dan op Siberut. Hierdoor konden mensen van de zuidelijke eilanden als dominee, onderwijzer of politie-agent een rol gaan spelen bij de verbreiding van het christendom en het onderdrukken van de lokale cultuur op Siberut. Ook manifesteert de Indonesische overheid zich met al haar activiteiten niet op identieke wijze op de verschillende eilanden.

Tabel 5.5 *Aantal inwoners en dorpen per kecamatan*

| Kecamatan | Aantal inwoners | Aantal desa | Aantal dorpen | *Oppervlakte (km²)* |
|---|---|---|---|---|
| 1. Noord-Siberut | 10.500 | 10 | 27 | |
| 2. Zuid-Siberut | 13.100 | 10 | 29 | 4.480 |
| 3. Sipora | 8.700 | 10 | 22 | 845 |
| 4. Pagai | 15.200 | 10 | 74 | 1.675 |
| **Totaal** | 47.500 | 40 | 152 | 7.000 |

**Bron: Kantor Pembantu Gubernor, Padang 1991.**

In de moderne antropologie van de Mentawai Archipel is met enkele uitzonderingen weinig aandacht besteed aan de verschillen die ontstaan zijn tussen de eilanden. Het onderzoek concentreert zich meestal op één van de hoofdeilanden met hooguit verwijzingen naar opvallende verschillen.[26] Meer algemene studies over

[26] Een uitzondering hierop is o.a. Schefold (1986) waarin wel een vergelijkend perspectief gegeven wordt.

de Mentawai Archipel als geheel gaan niet in detail in op de verschillen maar veralgemeniseren de gegevens van een bepaald eiland (zie b.v. Sihombing 1979).

Tijdens het veldwerk heb ik een bezoek van ruim twee weken gebracht aan Sipora en Pagai om een beeld te krijgen van de situatie ter plekke, omdat aan de situatie daar min of meer het toekomstbeeld van Siberut zou zijn af te lezen. Het basisbeeld vertoont enkele overeenkomsten. Kleine bestuurscentra op *kecamatan*-niveau komen ook daar voor, vergelijkbaar met de twee havenplaatsen op Siberut. Op Sipora is dat Sioban en op Pagai het dorp Sikakap dat ligt aan de zeestraat tussen de twee eilanden. In beide plaatsen of in de directe nabijheid bevinden zich de overheidskantoren, en de complexen van de protestantse zending en de katholieke missie (kerken, scholen, poliklinieken). In Sikakap is bovendien ook een islamitische zendingsorganisatie actief, de *Yayasan Pembangunan Islam Mentawai.* ledere *kecamatan* heeft sinds de nieuwe bestuurlijke indeling tien *desa* als laagste administratieve eenheden. Een bureaucratische beslissing vanuit Padang ligt hieraan ten grondslag. Ook hier vormen de havenplaatsen grotendeels etnische en culturele enclaves ten opzichte van de rest van het eiland. De meeste bewoners zijn van Minangkabause, Batakse of Javaanse herkomst. Maar naast deze overeenkomst zijn er opvallende contrasten.

Veel meer dan traditioneel op Siberut het geval was, liggen de dorpen op Sipora en Pagai aan de kust. Voor een deel is dit verklaarbaar omdat de rivieren minder lang, breed en diep zijn. Ze zijn daardoor niet goed bevaarbaar. Vanouds was er ook al grotere neiging om aan zeevisserij te doen in combinatie met de aanplant van kokospalmen. Door die concentratie van de bevolking aan de kust ontbreken de veldhutten in het binnenland. Opvallend is ook het grote aantal kleine nederzettingen van soms maar enkele huizen. Varkensfokkerij komt hier veel minder voor. Hooguit hebben de mensen enkele varkens in een hok of binnen een omheining in de buurt van het dorp. Door de betekenis van de kopra-handel zijn de contacten van de bevolking van Pagai en Sipora met de handelaren uit Padang en Pariaman ook in het verleden al intensiever geweest dan de relaties tussen de mensen van Siberut en de zeilende handelaren (Saleh 1965). Veel eerder dan op Siberut is men hier overgegaan op de aanplant van kruidnagelen. Velden aanleggen om na de teelt van bananen fruitbomen te kweken zoals op Siberut nog gebruikelijk is, doet men hier niet meer. De huidige landbouwactivitieiten staan vooral in het teken van zelfvoorziening (moerasrijst) en cash-crops (vooral kopra en kruidnagelen). Sago en taro zijn als hoofdvoedsel grotendeels vervangen door rijst.

Door de activiteiten van de zending vanaf het begin van deze eeuw, door de steun die de koloniale overheid hieraan gegeven heeft en door het fanatisme waarmee de traditionele godsdienst werd onderdrukt, is de *arat sabulungan* op deze eilanden nu grotendeels een zaak van het verleden. Het optreden van de protestantse kerk, gevormd naar het model van de Duitse en Batakse zending, heeft een grote invloed op het sociale leven en moet ongetwijfeld als één van de belangrijkste oorzaken gezien worden voor het verdwijnen van tal van cultuur-elementen. De belangrijkste fase hiervan heeft overigens gelegen voor de Tweede Wereldoorlog toen de leiding van de kerk nog in handen was van de Rheinische Mission en later

verbonden werd met de grootste Batakse kerk, de HKBP en de BNZ (Batak Nias Zending). In 1968 echter wenste de Mentawaise tak van de HKBP zich te verzelfstandigen onder leiding van dominee Sakarebau. Hierop trok de HKBP alle steun in en werden de Batakse onderwijzers en zendelingen niet langer door deze kerk betaald. Ook de HKBP-gezondsheidswerkers verlieten Pagai. De in oprichting zijnde kerk van Mentawai (GKPM) was echter niet in staat de kerkelijke infrastructuur in stand te houden en verloor in die tijd veel leden aan de rooms-katholieke kerk. Tijdens een synode in 1973 werd de structuur van de GKPM vastgesteld. Drie jaar later werd de kerk als lid van de Indonesische Raad van Kerken (*Dewan Gereja Indonesia*) erkend, waarna ook erkenning door het Ministerie van Godsdienst volgde. In de periode hierna werden de relaties met de Vereinigte Evangelische Mission en de HKBP weer hersteld inclusief de materiële en personele ondersteuning. De machtspositie die de kerk in veel dorpen bezat werd weer herwonnen en momenteel is ruim 80% van de Mentawaise bevolking op Pagai officieel lid van de GKPM.

In het proces van dorpsformatie heeft de godsdienstkwestie dikwijls een doorslaggevende rol gespeeld. Niet-protestantse dorpelingen trokken weg uit een nederzetting om zich elders te vestigen. Onder invloed van de zending verloren de medicijnmannen hun traditionele funktie. Benadrukt werd dat ze, bij gebrek aan moderne medische voorzieningen, nog wel hun funktie als 'primitieve dokter', als 'medicijnkenner', *siagai laggek*, mochten blijven uitoefenen maar dat deze funktie ontdaan moest worden van de 'heidense en magische aspecten' die er altijd aan verbonden waren. Alle religieuze en ceremoniële attributen verbonden met hun taken, werden verbrand evenals de schedels, trommels en andere voorwerpen die gebruikt werden bij genezingsrituelen en ceremoniën. De gemeenschapshuizen werden onder druk van de Duitse zendelingen en Batakse godsdienstleraren ontmanteld. Hiervoor in de plaats kwamen kleinere gezinswoningen. De rijstbouw werd geïntroduceerd en voortdurend gestimuleerd in een poging de mensen te laten wennen aan een regelmatiger arbeidspatroon en hen hierdoor meer te binden aan het dorp. Bovendien meende men dat de vrouw hierdoor van taken verlost zou worden omdat de man de verbouw van rijst op zich zou nemen als vervanging van sago als hoofdvoedsel (Borger 1920).[27] Met het verdwijnen van de taro-velden als element in de voedselproduktie is ook een van de onderscheiden kenmerken van de zuidelijke Mentawai Eilanden ten opzichte van Siberut weggevallen: namelijk het belang van deze velden voor de positie van de vrouw wat ook tot uitdrukking kwam in de matrilineaire overerving van deze velden (Schefold 1976). De voormalige taro-velden zijn nu in gebruik voor de verbouw van rijst en

[27] Een bijzonder document in dit kader zijn de drie korte films die de Hongaars/Amerikaanse filmer/antropoloog Fejos vlak voor de Tweede Wereld Oorlog maakte op het eiland Sipora. In een gedramatiseerde vorm laten de drie films iets zien van het traditionele leven op het eiland. Ze gaan onder andere over een gevecht tussen dorpen en een begrafenis. Met medewerking van de toenmalige zendeling Wagner zijn deze films vervaardigd. Na afloop hiervan zijn de gebruikte traditionele attributen verbrand en is de *uma* waar een en ander gefilmd is ontmanteld. De films zijn uiteindelijk in Zweden uitgebracht. Ik dank deze informatie en een kopie van de films aan prof. W. Wagner (Bremen).

behoren tot het algemene grondbezit van een gezin dat zowel door zonen als dochters wordt geërfd.

Andere elementen die verdwenen zijn in de loop der jaren, zijn de bruidsprijzen en de traditionele boete-betalingen. Wat wel gebleven is, is het verlovingsgeschenk van de vader van de bruidegom aan die van de bruid. Dit geschenk, *panere* of *sesere* genoemd, bestaat gewoonlijk uit een peddel, een mes of een stuk doek en dient vooral ook als een publiek teken om andere aanzoeken af te slaan. Echte bruidsprijzen worden er niet meer gegeven. Het huwelijksfeest zelf is vooral een godsdienstige aangelegenheid geworden waarin de dominee of de kerkoudste een belangrijke rol vervult. Preken en toespraken hebben de plaats overgenomen van de uitbundige feesten en dansen. De kralen, bloemen en kleurige doeken zijn als versiering en kledij vervangen door westerse kostuums en bruidsjurken. Ook qua voedsel uitwisseling is de bruiloft sterk vereenvoudigd. Eén, hooguit twee varkens worden er geslacht voor een gemeenschappelijke maaltijd. Wel krijgen bruid en bruidegom van hun ouders een deel van de erfgoederen mee evenals enkele fraaie, speciaal voor de gelegenheid vervaardigde manden (*o'ore* of *ugat*) die in het dagelijkse leven zo'n belangrijke rol spelen.

Het traditionele boete-systeem (*tulou*) is afgeschaft. Het is vervangen door het stelsel van overheidsregels en kerkelijke voorschriften. Tal van ovenredingen verbonden met de traditionele cultuur en die met name betrekking hadden op de omgang van mensen met elkaar zijn hiermee komen te vervallen. Strafmaatregelen bestaan dan ook niet langer uit het betalen van boetes maar uit het verrichten van arbeid ten behoeve van de lokale overheid of de gemeenschap. Soms worden daders of overtreders uitgesloten van het bepaalde elementen van het kerkelijk leven wat in veel dorpen dus ook uitsluiting van het gemeenschapsleven inhoudt.

De oorspronkelijke flora en fauna van Pagai en Sipora zijn vrijwel gelijk aan die van Siberut. Ook hier komen de apen voor die de voornaamste reden waren voor instelling van het reservaat op Siberut. Gelijk echter aan Siberut zijn er ook op deze eilanden kapconcessies uitgegeven. Het werk van de houtkapmaatschappij die in Pagai actief is, P.T. Minas Pagai Lumber Corporation, is in sommige opzichten eenvoudiger dan op Siberut. De aanwezigheid van stenen maakt het mogelijk zogenaamde *all-weather roads* aan te leggen zodat de houtkap niet extreem belemmerd wordt door de regenval hetgeen de voortgang van de houtkap op Siberut dikwijls hindert. Daarnaast zijn de dorpen aan de kust gelegen zodat er minder problemen zijn met dorpelingen naar aanleiding van beschadiging aan velden of bomen. De *uma*-rechten op het primaire bos en alle bosprodukten zijn in 1976 officieel vervallen verklaard. Hout, rotan en andere produkten kunnen daarom zonder toestemming van de traditionele eigenaar(s) gekapt, verzameld of gejaagd worden. Tenslotte zijn de afstanden naar de kust kleiner zodat gekapte boomstammen sneller afgevoerd kunnen worden. Daarom zijn er op Sipora en Pagai ook zaagmolens gebouwd die op Siberut nog ontbreken. Als bij-effect van de komst van de houtkap zijn er in de loop der jaren veel Minangkabau naar Pagai gekomen, als arbeider, handelaar en boer. Rondom Sikakap en omliggende dorpen hebben zij inmiddels behoorlijk wat land opgekocht van de Mentawaiers en

dit volgeplant met kruidnagelen en kokospalmen. Als gevolg hiervan is de situatie met betrekking tot het regenwoud op deze zuidelijke Mentawai Eilanden nog slechter dan op Siberut. Daarnaast is er door de concentratie van primatologisch en antropologisch onderzoek op Siberut tot nu toe weinig aandacht geweest voor natuurbescherming op de zuidelijke eilanden. Dit betreft zowel het ontbreken van initiatieven om in ieder geval een gedeelte van het regenwoud op die eilanden nog te behouden als wel het feitelijk uitvoeren van bestaande regels zoals het jachtverbod op de vier apensoorten die officieel beschermd zijn. Tenaza wijst er op dat de jacht op Pagai niet zozeer in het teken staat van de rituele jacht maar dat het meer om de plezierjacht gaat, waarbij tegenwoordig volop gebruikt gemaakt wordt van geweren (Tenaza 1987). Momenteel worden er echter plannen ontwikkeld om een klein natuurreservaat in te richten op enkele van de kleine eilanden rond Zuid Pagai, namelijk Sinaga en Simalegu.

Nooy-Palm geeft in de meest uitgebreide moderne studie over de cultuur van Pagai en Sipora aan dat er in het midden van de jaren '60 geen enkele *uma* (als gemeenschapshuis) meer was die nog zijn oude funktie vervulde (Nooy-Palm 1968: 186). Voor zover er nog voormalige *uma* gebouwen waren, waren deze m verval geraakt en hadden ze een andere funktie gekregen. In enkele dorpen zoals in Silabu vertelden inwoners me dat de laatste *uma* zelfs verbrand was, als een radicale breuk met het verleden, hetgeen een zeer on-Mentawaise wijze van beëindiging van een gemeenschapshuis is omdat men ze meestal verlaat zonder vernielingen aan te brengen.

Wel bleef de *uma* als sociale groep een belangrijke eenheid. In vergelijking met de *uma* op Siberut zijn deze eenheden op Sipora en Pagai vaak groter. Het mechanisme van splitsing naar aanleiding van interne conflicten lijkt hier verwaterd te zijn en als er splitsingen voorkomen dan nog kan de zich afscheidende groep dezelfde *uma*-naam behouden. Een groep met dezelfde naam treedt daardoor echter niet altijd als eenheid op. Doordat op deze wijze een *uma* zich veel sterker kan uitbreiden en in omvang tot honderden mensen kan uitgroeien, is ook de op Siberut strict geldende regel voor *uma*-exogamie hier niet langer van kracht. *Uma*-endogamie is inmiddels een veel voorkomend verschijnsel. De *uma* als grote samenwonende groep heeft echter allang opgehouden te bestaan. Voor een deel is dit verdwenen met het opbreken van de grote gemeenschapshuizen, maar de kerk heeft in overleg met dorpsbesturen deze tendens nog door getrokken en zelfs een verbod op inwoning van jonge echtparen bij hun ouders uitgevaardigd. Gezinnen dienen zelfstandig te wonen.

Op het gebied van de materiële cultuur zijn er door de onderdrukking van de alomvattende traditionele godsdienst zeer veel elementen verdwenen. Allerlei traditionele attributen zijn bij de overgang naar het christendom verbrand of vernield of ze zijn langzamerhand in onbruik geraakt en bij slijtage niet meer vervangen.

Tot de nog aanwezige typisch Mentawaise elementen van de materiële cultuur behoren de kano's, de manden van gespleten rotan en de hoeden gemaakt van varens. Veel ander attributen zijn vervangen door geïmporteerde produkten. Ook

de huizenbouw heeft veel van zijn Mentawaise trekken verloren. Als resultaat van het vooruitgangsdenken is niet alleen de *uma* als kenmerkend gebouw verdwenen, ook de gezinswoningen dragen sporen van vermenging met nieuwe elementen zoals cementen vloeren, zinken daken en vloerdelen gezaagd met behulp van een kettingzaag of afkomstig van één van de zaagmolens. Verfraaingen en versieringen aan de huizen zijn er niet meer. Afgezien van de grootte onderscheiden de huizen zich alleen nog in de hoeveelheden en aard van aangekocht meubilair en huisraad. In grotere dorpen zoals Silabu is de erfbeplanting geheel verdwenen en worden de huizen omringd door erven met hagelwit koraal kiezel als toppunt van een modern dorp.

Hoewel ook de bevolking van de zuidelijke eilanden als 'primitief' werd gezien heeft Sociale Zaken[28] hier geen projecten opgezet in het kader van het tribale ontwikkelingsprogramma, PKMT. Otorita Mentawai (OPKM), het inmiddels opgeheven speciale gezagsorgaan voor de Mentawai Archipel, heeft dat wel gedaan hoewel het ook hier ging om verplaatsing van mensen over zeer geringe afstanden. Op Sipora werd in dit kader het *resettlement*-dorp Rokot/Motobe gebouwd (100 huizen) terwijl er bij de monding van de Taikako rivier op Noord-Pagai twee *resettlement*-dorpen verrezen van ieder 100 huizen. Voor het feitelijke bijeen brengen van verspreid wonende bevolkingsgroepen hebben deze projecten nauwelijks een rol gespeeld omdat alle mensen al in de buurt woonden. Daarnaast kregen ook minstens 40 Minangkabause gezinnen uit Sikakap een woning in Muara Taikako toegewezen bij gebrek aan Mentawaise belangstellenden. De meeste van hen zijn echter na het opdrogen van de stroom hulpgoederen weer teruggekeerd naar Sikakap.

Op Sipora en Pagai zijn kleine vliegvelden aangelegd waardoor de verbindingen met deze eilanden vereenvoudigd zijn. Tot het moment van de zeer recente verbetering van de verbindingen per schip met alle eilanden, concentreerden daarom de officiële bezoeken van hooggeplaatste ambtenaren zich vooral op Pagai en Sipora. De reden waarom er op Siberut nog geen vliegveld is aangelegd, lag vooral in het niet kunnen vinden van een geschikte lokatie, de hoge aanlegkosten en de weigering van de houtkapmaatschappijen bij te dragen m de kosten.

In de nabijheid van Sikakap staan ook de restanten van een complex dat het begin moest worden van de industriële ontwikkeling van de eilanden (los van de aan de houtkap gerelateerde activiteiten): een viswerkende industrie. Verder dan de constructie van de gebouwen en een aanlegplaats voor de vissersschepen is het echter niet gekomen.

In de algemene planning van de toekomst van de eilanden zijn de plannen voor Sipora en Pagai verder gevorderd dan die voor Siberut. Op Sipora zijn al transmigranten geplaatst terwijl ook de plannen voor verdere openlegging van Pagai via transmigratie al bestaan.

---

[28] In alle totaal overzichten van Sociale Zaken is vrijwel de gehele inheemse bevolking van de Mentawai Archipel aangeduid als *masyarakat terasing*. De activiteiten van dit departement vinden echter alleen op Siberut plaats, hoewel er ook op Sipora en Pagai voorbereidende studies zijn gedaan.

### *5.3.6 Mentawaiers in de buitenwereld*

Hierboven is vooral gesproken over de Mentawaiers die op Siberut wonen en leven en over de vraag hoe ze met de verschillende aspecten van de binnendringende buitenwereld omgaan en wat voor gevolgen dat heeft. Tot nu toe is nog nauwelijks gesproken over die Mentawaiers die besluiten het eiland te verlaten om elders te gaan leven, hetzij voor tijdelijk hetzij voorgoed. En de vraag die zich hierbij natuurlijk voordoet is vanuit welke argumentatie dit gedrag voortkomt (vluchtgedrag of de wens tot assimilatie). Verder is van belang welke rol deze migranten nog spelen voor het leven op het eiland zelf via de contacten die ze blijven onderhouden of via hun inzet voor het eiland en haar bewoners.

Mentawaiers van Siberut die de oversteek maken naar Sumatra zijn zeker geen nieuw verschijnsel. Mededelingen over Mentawaiers die zich in havenplaatsen als Padang, Pariaman of Bengkulu op hielden zijn allang bekend (Saleh 1965). Maar de aantallen waarom het ging zijn nooit erg groot geweest. Ze vertoefden in deze plaatsen vanuit nieuwsgierigheid, in verband met onderwijs, of omdat het bestuur hen naar Sumatra haalde (hieronder vallen bijvoorbeeld ook de veroordeelden vanwege ernstige misdrijven). Ook is een aantal kinderen als een soort adoptiekind naar Padang gehaald door Minangkabau om daar door hen te worden opgevoed.

Het is echter vooral vanwege het onderwijs dat sinds tien of vijftien jaar de aantallen Mentawaise migranten van Siberut in Padang aanzienlijk zijn toegenomen. Vanwege het langdurig ontbreken van middelbare schoolopleidingen op het eiland waren kinderen die verder wilden leren wel gedwongen naar Sumatra te verhuizen. Dit proces werd vooral gestimuleerd door de katholieke en protestantse kerken. De katholieke kerk is er toe over gegaan tehuizen voor Mentawaise kinderen te bouwen in Padang in de nabijheid van de katholieke middelbare scholen. Protestantse kinderen kunnen of in Padang naar school maar voor een aantal is het ook mogelijk om via de Mentawaise Protestantse Kerk (GKPM - *Gereja Kristen Protesten Mentawai*) naar Noord Sumatra te gaan. Ze worden daar geplaatst in tehuizen van de GKPI en de HKBP temidden van overwegend Batakse kinderen.[29] Ook zijn er kinderen die via Minangkabause gezinnen op Siberut terecht komen bij andere Minangkabause gezinnen in Padang of Pariaman en zij komen op scholen die numeriek gedomineerd worden door Minangkabause kinderen.

Het merendeel van deze kinderen brengt enkele jaren door op Sumatra om daar de hele of een gedeelte van de middelbare schoolopleiding af te maken. Vrijwel allemaal keren ze daarna weer terug naar hun oorspronkelijke dorpen op Siberut. Veel kansen op voortgezette opleidingen zijn er voor hen niet omdat over het algemeen het geld ontbreekt voor inschrijving aan deze onderwijsinstellingen. Ook zijn niet veel Mentawaise jongeren hiervoor echt gemotiveerd. Tij-

---

[29] De HKBP (*Huria Kristen Batak Protestant*) is de Batakse moederkerk waaruit de verzelfstandigde Mentawaise kerk (GKPM) is voortgekomen. De GKPI (*Gereja Kristen Protestan Indonesia*) is een van de HKBP afgesplitste, overwegend Batakse, kerk waarmee sommige leiders van de GKPM goede contacten onderhouden.

dens hun verblijf op Sumatra raken ze er steeds meer van overtuigd dat er voor hen na de schoolopleiding weinig kans is op het vinden van geschikt werk. Dit heeft uiteraard een negatieve invloed op hun studiemotivatie. Een groot aantal van hen maakt de middelbare school ook niet af en verdwijnt voortijdig al weer naar Siberut. De grootste uitzondering hierop vormen de jongens die na een middelbare schoolopleiding op de katholieke school nog een voortgezette opleiding volgen om godsdienst-onderwijzer te worden. Zij keren daarna terug als onderwijzer op de missiescholen op Siberut en moeten hier een paar jaar werken alvorens over te kunnen gaan, als ze dat willen, naar de scholen van de overheid.

Veruit het grootste aantal Mentawaiers dat voor onderwijsredenen naar Sumatra gaat zijn jongens. Maar heel weinig meisjes krijgen van huis uit de steun en middelen om naar Sumatra te gaan. In vergelijking met de jongens maken ook minder meisjes de lagere school af. Veel meisjes trouwen vroeg en krijgen niet echt de kans op een voortgezette opleiding.

In cultureel opzicht impliceert deze periode temidden van overwegend Minangkabau een vervreemding van de eigen cultuur. Om op school succes te hebben en zich in Padang of Pariaman ook in sociaal opzicht te handhaven moeten ze veel van de cultuur van de Minangkabau overnemen. Eenmaal weg van Siberut leren ze zich snel de Minangkabause taal aan, de omgangstaal in Padang en verder zijn er maar weinig mogelijkheden om zich als aparte groep te onderscheiden. De algemene minachting voor de Mentawaiers van de Minangkabau speelt hierbij zeker een rol: de bewoners van Siberut staan bekend als primitieve, heidense en onderontwikkelde mensen. Mentawaise jongeren hebben om die reden dan ook weinig aanleiding om zich nadrukkelijk als Mentawaiers te presenteren. Ze kiezen meestal voor een zeer bescheiden opstelling in gezelschap of in confrontatie met Minangkabau. Binnen de groep is weinig te merken van een doelgerichte organisatie voor handhaving van hun eigen identiteit. Ook ontbreekt het aan meer ervaren mensen met leiderschapskwaliteiten om iets dergelijks van de grond te krijgen.

Alleen binnen de katholieke onderwijswereld in Padang vormen zij een substantiële groep samen met een andere minderheid namelijk de Chinezen, die in dat opzicht niet bedreigend zijn. Het is dan ook vanuit deze kring dat er enige tijd geleden initiatieven zijn genomen tot oprichting van een Mentawaise jongeren organisatie. Deze Mentawaise Scholieren- en Studentenvereniging (IPPMEN: *Ikatan Pemuda Pelajar Mentawai*) heeft als direct doel het scheppen van huisvesting voor Mentawaise scholieren en studenten in Padang. De achterliggende gedachte is om hen een vertrouwde omgeving te bieden waarin ze minder bloot staan aan beïnvloeding en intimidatie van buitenaf.[30]

---

[30] Naast IPPMEN zijn er ook enkele andere organisaties die stellen zich in te zetten voor Mentawai, zoals de *Yayasan Pembinaan Masyarakat Mentawai* (Stichting voor de ontwikkeling van de Mentawaise gemeenschap). In praktijk gaat het echter om Minangkabause handelaren of migranten die trachten kinderen naar Padang te halen en daar bij Minangkabause gastgezinnen onder te brengen om hen in staat te stellen voortgezet onderwijs te volgen. Een sterke beïnvloeding door de Minangkabau is hiervan onvermijdelijk het resultaat.

Deze organisatie wordt gesteund vanuit de katholieke kerk en door andere sponsors. Het is ook binnen deze groep dat er een bezinning op gang begint te komen over het gebrek aan participatie van de lokale bevolking bij de ontwikkelingsplanning op het eiland. Hieraan is gekoppeld een belangstelling voor de achtergronden en kennis van de eigen cultuur waarvan velen inmiddels, door een aantal jaren onderwijs in een andere context vervreemd zijn geraakt. Reeds enkele malen zijn er vanuit deze groep initiatieven genomen tot overleg met districts- en provinciale planners over de ontwikkelingsactiviteiten op het eiland. En naar aanleiding van de berichten over de transmigratie van Javaanse vrijgezellen, is deze organisatie echt opgetreden als een non-gouvernementele organisatie door protest aan te tekenen bij hogere instanties. Een ander punt dat door deze groep regelmatig aan de orde wordt gesteld is het feit dat Mentawaiers, zelfs al beschikken ze over de juiste diploma's, vrijwel nooit worden aangenomen voor betrekkingen in overheidsdienst zelfs niet binnen diensten die zich speciaal met Mentawai bezig houden. Zo bleek in januari 1991 nog dat er op het kantoor van de assistent gouverneur die speciaal voor Mentawai is aangesteld, uitsluitend Minangkabau aan het werk waren, hoewel zich diverse Mentawaiers voor werk op dit kantoor hadden aangemeld.

Een andere categorie Mentawaiers die het eiland verlaat doet dat via relaties met de houtkap of als bemanningslid van de vrachtschepen die tussen de eilanden en Sumatra op en neer varen. Via deze contacten verhuizen ze soms mee naar Padang of andere delen van Sumatra om daar in dezelfde sector werkzaam te blijven. Lang duurt zo'n verblijf meestal niet. Voor zover door mij viel na te gaan keren de meeste binnen één of twee jaar weer naar Siberut terug. Ze hebben dan voldoende van Sumatra gezien, voelen zich niet langer thuis temidden van zoveel mensen van andere etnische groepen en hebben het gevoel niet veel hogerop te kunnen komen. Het idee dat ze altijd voor een relatief laag loon zullen moeten blijven werken en dat voor alles betaald moet worden, brengt hen in de verleiding weer terug naar huis te keren. Daar zijn ze in ieder geval verzekerd van voedsel, daar kunnen ze ook met eigen handen en bouwmaterialen die op hun eigen land staan, hun huis en kano's maken.

De rol van de terugkerende Mentawaiers binnen de dorpssamenleving op Siberut is in eerste instantie weinig opvallend. Sommige van hen komen als onderwijzer terug en leiden een leven gekoppeld aan dat van de dorpsschool. Tegelijkertijd proberen ze naast het salaris dat ze ontvangen, ook nog een bredere economische basis voor hun bestaan te leggen door nieuwe velden aan te leggen, varkens of kippen te houden en rijst of cash crops zoals kruidnagelen te gaan verbouwen. Andere terugkerende migranten vallen weer terug binnen de sociale organisatie van hun *uma*. Ze zijn gedwongen het soort bestaan dat ze voor die tijd ook al geleden hadden, opnieuw op te pakken. Veel van de kennis en ervaring die ze elders hebben opgedaan is nauwelijks relevant voor het bestaan. Enkele van hen beginnen met een winkeltje of met het inzamelen van rotan maar deze handelsavonturen lopen bijna altijd slecht af door gebrek aan aandacht, geld of 'geluk' of omdat ze binnen hun *uma*-gemeenschap toch niet blijvend een zakelijke houding kunnen innemen. De materiële rijkdom die zij tijdens hun verblijf op Sumatra

vergaard hebben, en die bestaat uit zaken als een horloge, een radio, kleren en soms wat gouden sieraden, is vaak binnen enkele maanden al verdwenen, versleten of 'geleend'. In materieel opzicht doen deze ex-migranten het daarom dikwijls helemaal niet beter dan zij die op het eiland gebleven zijn en bijvoorbeeld veel tijd gestoken hebben in hun klappertuinen of hun velden met kruidnagelbomen. Binnen de dorpssamenleving moeten deze teruggekeerde migranten in eerste instantie, afhankelijk van de duur dat ze zijn weggeweest, weer opnieuw kennis maken met hun cultuur waar ze vervolgens weer in zullen groeien. Echt nieuwe elementen, die vervolgens opgenomen en verwerkt zouden kunnen worden in het traditionele systeem, brengen ze niet in. Het zijn toch de traditionele *kerei* en groepsoudsten die niet van het eiland zijn afgeweest die de culturele tradities handhaven.

Voor wat betreft de relaties met de buitenwereld hebben deze migranten wel een duidelijk voordeel. Hun kennis van zowel het Indonesisch als het Minangkabaus is van veel betekenis voor de omgang met de Minangkabause handelaren, bestuurders en ambtenaren. En ook andere vaardigheden die ze tijdens hun verblijf op Sumatra hebben opgedaan zijn nuttig in deze contacten. Zo accepteert de *camat* als kandidaat dorpshoofd (*kepala desa)* uitsluitend mensen met enige opleiding en ervaring die per definitie alleen maar buiten Siberut zelf verworven kunnen worden. Alle dorpshoofden zijn op dit ogenblik dan ook mensen die deze ervaring hebben.

In de literatuur is al vaak gewezen op de rol van migranten bij het instandhouden of opnieuw vorm en inhoud geven aan de culturele identiteit van de etnische groep waartoe ze behoren. Of deze migranten zijn de pleitbezorgers van geschonden rechten van hun groepsgenoten binnen de dominante groepen (Nairn 1979, vergelijk b.v. Volkman 1987). Tot op heden hebben Mentawaise migranten deze rol noch op Siberut noch in de buitenwereld vervuld. Mogelijk dat de Mentawaise jongerenorganisatie IPPMEN dit in de toekomst zal gaan doen, maar tot op heden is Mentawai binnen de bureaucratie zeer slecht vertegenwoordigd geweest en hebben migranten deze rol niet spontaan op zich genomen. Verklaarbaar is dit overigens wel. De door de Minangkabau gedomineerde en sterk hiërarchisch georganiseerde bureaucratie, waarbinnen sterke vooroordelen jegens de Mentawaiers leven, lijkt nauwelijks een mogelijkheid te bieden voor Mentawaiers om stemmen van onderop te laten doorklinken. Bovendien is er door een gebrek aan interne organisatie geen vertegenwoordiging die kan optreden namens alle eilandbewoners terwijl de dorpshoofden deze funktie niet kunnen vervullen omdat zij zich door hun getrapte verkiezing - de *camat* selecteert geschikte kandidaten - in feite al achter het overheidsbeleid gesteld hebben. Dorpshoofden die zich te kritisch zouden opstellen, kunnen zelfs tussentijds ontslagen worden.

### *5.3.7 Conclusie*

De reactiepatronen van de bevolking op Siberut op de krachten van externe beïnvloeding zijn zeer gevarieerd. Het beeld dat het eiland hierdoor momenteel biedt is inmiddels rijk geschakeerd. De variatie betreft niet alleen de felheid waarmee sommige groepen vernieuwingen afwijzen die door andere groepen enthousiast

worden opgenomen. Deze variatie uit zich ook in de vormen die groepen vinden tussen deze uitersten, om met de wensen en opgelegde beperkingen van de buitenwereld en hun eigen waarden om te gaan. Het is opvallend in dit opzicht hoe groot binnen enkele decennia de intra-culturele variatie op Siberut is geworden vanuit een situatie die, naar we mogen aannemen, toch betrekkelijk homogeen was.

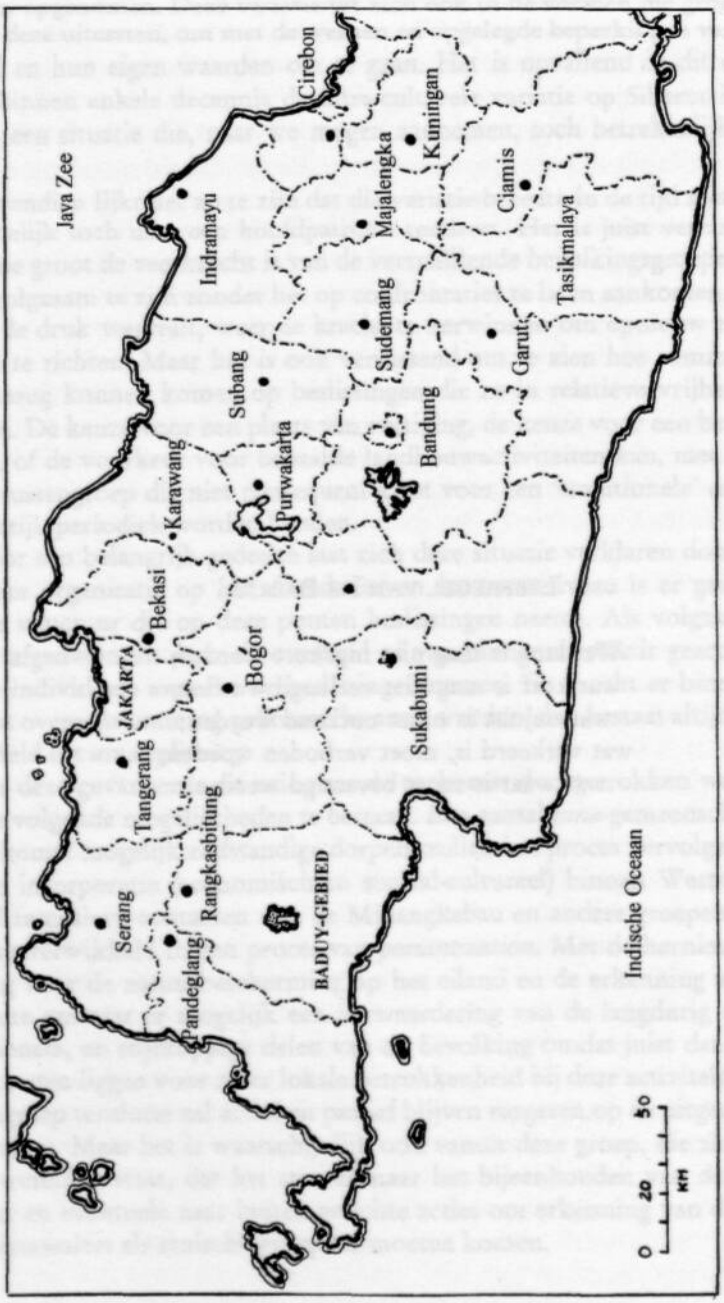
Bovendien lijkt het zo te zijn dat die variatie-breedte in de tijd niet afneemt of uiteindelijk toch naar een hoofdpatroon tendeert. Het is juist verrassend om te zien hoe groot de veerkracht is van de verschillende bevolkingsgroepen om onder druk volgzaam te zijn zonder het op confrontaties te laten aankomen, om hierna, zodra de druk weg valt, weer de kracht te herwinnen om opnieuw zijn eigen leven in te richten. Maar het is ook verrassend om te zien hoe sommige groepen weer terug kunnen komen op beslissingen die ze in relatieve vrijheid genomen hebben. De keuze voor een plaats van vestiging, de keuze voor een bepaalde godsdienst, of de voorkeur voor bepaalde landbouwactiviteiten kan, met name in die brede tussengroep die niet consequent kiest voor een 'traditionele' of 1moderne' levensstijl, periodiek worden herzien.

Voor een belangrijk gedeelte laat zich deze situatie verklaren door de sociaal-politieke organisatie op het eiland. Boven het *uma*-niveau is er geen effectieve sociale structuur die op deze punten beslissingen neemt. Als volgzaamheid niet wordt afgedwongen door de overheid of van binnenuit wordt geaccepteerd zijn het de individuele *uma* die de beslissingen nemen. En mocht er binnen een *uma* niet tot overeenstemming gekomen kunnen worden, dan bestaat altijd nog de mogelijkheid tot *uma*-splitsing.

Als deze gevarieerde situatie naar de toekomst doorgetrokken wordt, dan lijken de volgende mogelijkheden te bestaan. Een aantal *uma*-gemeenschappen en in de toekomst mogelijk zelfstandige dorpen, zullen het proces vervolgen van toenemende incorporatie (economisch en sociaal-cultureel) binnen West-Sumatra, inclusief intensieve contacten met de Minangkabau en andere groepen van buiten. Zij zijn verwikkeld in een proces van *peasantization*. Met de hernieuwde belangstelling voor de natuurbescherming op het eiland en de erkenning van het etnotoerisme ontstaat er mogelijk een herwaardering van de langdurig veroordeelde traditionele, en stijfkoppige delen van de bevolking omdat juist daar de aanknopingspunten liggen voor meer lokale betrokkenheid bij deze activiteiten. De grote tussengroep tenslotte zal actief en passief blijven reageren op de uitgeoefende druk van buiten. Maar het is waarschijnlijk ook vanuit deze groep, die als het ware in twee werelden staat, dat het streven naar het bijeenhouden van de Mentawaise cultuur en eventuele naar buiten gerichte acties om erkenning van de positie van de Mentawaiers als etnische groep zal moeten komen.

## LEEFREGEL VAN DE BADUY

Wat lang is mag niet ingekort worden;
wat kort is mag niet verlengd worden;
wat onjuist is moet ontkend worden;
wat verkeerd is, moet verboden worden;
wat waar is moet bevestigd worden.




Kaart 6.1
Overzichtskaart van West-Java met hierin aangegeven het Baduy-gebied (naar: BAPPEDA JABAR 1986)

# De Baduy

## Inleiding

Hoewel de gebeurtenis inmiddels al enige jaren geleden plaats vond, denk ik dat er geen betere illustratie te geven is van de bijzondere positie van de Baduy dan de ontmoeting tussen president Suharto en Nakiwin, het toenmalige dorpshoofd van Kanekes, de *desa* van de Baduy. Deze ontmoeting vond plaats in Jakarta in mei 1985. President Suharto, officieel geëerd als de 'vader van ontwikkeling' (*Bapak Pembangunan*) van de hele natie, ontving in zijn paleis een man op blote voeten die een kleine etnische groep vertegenwoordigde die niet bereid was toe te treden tot de moderne wereld.

Deze gebeurtenis werd uitvoerig verslagen op televisie en in de Jakartaanse kranten. Het was een opmerkelijke bijeenkomst, niet alleen vanwege het verschil in officiële status tussen de beide mannen maar vooral vanwege de discussie die zij hadden. Nakiwin was naar Jakarta gekomen om de president bescherming te vragen tegen binnendringers op zijn grondgebied maar hij vroeg de president tevens: 'Laat ons alsjeblieft met rust, we willen niet ontwikkeld worden!' De president op zijn beurt beloofde de gevraagde bescherming, maar pleitte toch bij Nakiwin voor deelname aan het nationale ontwikkelingsproces. Nakiwin herhaalde hierop zijn verzoek: 'Alsjeblieft, stoor ons niet (*jangan ganggu kami*), laat ons met rust'. Hij voegde er nog aan toe dat het tegen hun *adat is* om hun traditionele manier van leven te veranderen (Pelita 1985). Het kwam in het gesprek niet echt tot een conclusie. Wel werden er geschenken uitgewisseld. Nakiwin schonk de president landbouwprodukten uit het Baduy-gebied terwijl Suharto sigaretten en weefgaren overhandigde. Na afloop van de ontmoeting werd Nakiwin in een presidentiële limousine teruggereden naar Kanekes.

Terwijl ontwikkelingsactiviteiten tot in de meest afgelegen gebieden van Indonesië doordringen, is het verbazingwekkend dat onderwijs- en gezondheidsprogramma's, agrarische modernisering, family planning en allerlei '... *masuk desa*'-programma's[1] het gebied der Baduy niet bereiken. De afstand tussen Jakarta als bolwerk van ontwikkelingsplanning en Kanekes bedraagt niet meer dan 150

[1] In de afgelopen jaren is er een groot aantal programma's geweest in Indonesië ter verspreiding van een bepaalde innovatie of een bepaalde activiteit. Al deze programma's gingen onder de titel van '... *masuk desa*' ('... de dorpen in'). Voorbeelden zijn: 'de krant de dorpen in', 'electriciteit de dorpen in', 'de polikliniek de dorpen in' en 'het leger de dorpen in'.

**kilometer en kan in een paar uur met de auto worden afgelegd. Dit ontbreken van ontwikkelingsactiviteiten is verbazingwekkend omdat een deel van de** Indonesische bureaucratie de Baduy beschouwt als een van de vele tribale groepen in het land die dringend ontwikkeld zouden moeten worden. Aan de andere kant laat zich deze bijzondere positie van de Baduy wel verklaren door de lange traditie van bescherming die de officiële heersers over het land aan deze groep geboden hebben en nog steeds bieden.

In dit hoofdstuk wil ik de Baduy beschrijven vanuit het perspectief van de geplande ontwikkeling en vervolgens aangeven op welke wijze zij met die ontwikkelingsinspanningen zijn omgegaan. Hierbij zijn met name de relaties van belang tussen de Baduy en diverse andere groepen zowel in hun directe omgeving als op grotere afstand (zoals de machthebbers in Jakarta). Deze relaties vormen een sleutelfactor in het begrijpen van de situatie van de Baduy in het verleden, het heden en de toekomst.

Het belang van de Baduy binnen een studie over tribale groepen in Indonesië kan niet worden afgeleid uit de omvang van de groep, die slechts vijf- tot zesduizend mensen omvat of uit het belang van hun gebied dat slechts één administratieve dorpseenheid *(desa)* omvat. Ook in economisch opzicht spelen de Baduy geen belangrijke rol binnen West-Java. Hun economie is voor een groot gedeelte zelfvoorzienend met slechts een beperkte goederenstroom met de buitenwereld. Er worden geen produkten gevonden of geproduceerd die van speciale betekenis zijn. Maar de Baduy spelen een belangrijke rol in het Sundanese en Indonesische religieuze leven: zij beschouwen zich als het centrum van de wereld, het kosmische middelpunt. Hun welzijn is van grote betekenis voor het leven in Indonesië. En dit is direct gekoppeld aan een voortzetting van de overgeleverde traditie vol beperkingen ten aanzien van veranderingsprocessen die hen worden opgedrongen. Ook spelen ze, zij het passief, een rol binnen de Indonesische milieu-beweging waarin ze telkens naar voren worden gehaald als een voorbeeld van een samenleving die in harmonie leeft met de omgeving door zelfopgelegde beperkingen ten aanzien van de exploitatie van de natuurlijke hulpbronnen. Tenslotte vormen de Baduy een controversieel geval binnen de ontwikkelingsplanning niet alleen van West-Java maar ook van die in Indonesië als geheel. In verhouding tot hun totale aantal of de omvang van hun gebied ontvangen de Baduy veel aandacht van planners en politici, een aandacht die ongunstig afsteekt bij wat er werkelijk bereikt wordt in termen van 'klassieke' en fysieke ontwikkelingsactiviteiten. Tot nu toe zijn ze een weerbarstig element gebleken in het nationale ontwikkelingsproces. Ze maken deel uit van de tribale bevolking *(masyarakat terasing)* van het land waarvoor een speciaal programma is ontworpen. De wijze waarop dit programma binnen de context van de Baduy wordt uitgevoerd en vooral de aanpassingen die er gemaakt worden, zouden van belang kunnen zijn voor andere groepen binnen Indonesië.

Alvorens hierop in te gaan wil ik echter eerst in het kort een en ander toelichten over de Baduy samenleving dat van belang is als context waarin de ontwikkelingsactiviteiten plaatvinden.

## 6.1 'Laat ons met rust!'

### *6.1.1 Geschiedenis*

De geschiedenis van de Baduy is nog steeds niet geheel duidelijk. Diverse theorieën zijn opgesteld over hun vermeende oorsprong. Binnen het kader van dit hoofdstuk is het niet nodig in detail in te gaan op deze theorieën maar enige aandacht ervoor is noodzakelijk voor een goed begrip van hun situatie. Ik zal me beperken tot de twee belangrijkste.

Eén van de meest verspreide oorsprongsgedachten verbindt de herkomst van de Baduy met de nakomelingen van de overlevenden van het Sundanese koninkrijk van Padjadjaran dat verwoest werd bij de binnenkomst van de islam in het noorden van Banten aan het einde van de 16e eeuw. Uit angst voor de nieuwe godsdienst zouden de Baduy de bergen zijn ingevlucht om daar hun pre-islamitische levensstijl voort te zetten (Jacobs & Meijer 1891).

Een ander theorie verbindt de oorsprong van de Baduy met de verschillende *adat* of *mandala* gemeenschappen in Java die een speciale band onderhielden met de kleine koninkrijken die al vóór de komst van de islam bestonden. In ditzelfde verband worden bijvoorbeeld ook de Tenggerezen en de Kalang genoemd panasmita et al. 1983, Bakels & Boevink 1988, Siefken 1993).

In geen van de theorieën staat echter de Sundanese oorsprong van de Baduy ter discussie. Aan de gedachte dat het om een geheel eigen bevolkingsgroep zou gaan met een oorspronkelijk afwijkende cultuur wordt nergens serieus aandacht besteed. Wel heeft de Baduy cultuur elementen behouden die in andere delen van West-Java inmiddels verloren zijn gegaan, maar de Sundanese oorsprong ervan wordt niet in twijfel getrokken. Ondanks de culturele overeenstemming, bijvoorbeeld op het gebied van taal en architectuur, is er wel een duidelijk etnisch onderscheid dat de Baduy tot een speciaal deel maakt van de Sundanese cultuur en samenleving. Beide zijn dan ook niet los te zien van elkaar.

In de loop der eeuwen hebben de Baduy aan een levensstijl vastgehouden waarin handhaving van een kosmische en sociale orde van groot belang geacht wordt. Deze levensstijl wordt bovenal gekenmerkt door een streng conservatisme in de omgang van de mensen met elkaar en met hun omgeving en door een vrijwel volledige verwerping van innovaties van buiten. Bescherming van de bossen aan de bovenloop van de rivieren is één van deze regels. Ook mogen ze de loop van beken en rivieren niet veranderen bijvoorbeeld voor het maken van irrigatiewerken. Het aanleggen van terrassen voor de verbouw van natte rijst is eveneens verboden omdat ze de aarde niet mogen keren. Dit verbod geldt zelfs bij het aanleggen van velden op steile heuvels.

Het handhaven van deze traditionele manier van leven is altijd geaccepteerd en gerespecteerd door de politieke machthebbers zowel in de pre-koloniale tijden als gedurende de Nederlandse en Japanse periode in de Indonesische geschiedenis. Deze machthebbers legden hen geen belasting op en ook werden de Baduy ontheven van de 'heerendiensten'. Het verbod op de zogenaamde *hoema*-bouw, ook wel aangeduid als 'de ongebreidelde roofbouw', dat in het

begin van deze eeuw voor Zuid-Banten werd afgekondigd om een einde te maken aan de ontbossing in het gebied, gold niet voor de Baduy. Terwijl andere overtreders 'streng gestraft dienden te worden met lijfstraffen' voor de schade aan de tot staatseigendom verklaarde bossen, werden de Baduy vrijgesteld van dit verbod met als argument dat 'voor die lieden elke andere teeltwijze van padi "boejoet" is en dus verboden' (Onderzoek naar Verminderde Welvaart 1906: 7, Bedding 1925: 16, 17).

De religieuze, sociale en territoriale autonomie van de Baduy werd geaccepteerd en als gegeven beschouwd waar men niet aan wenste te tornen. In de oudere stukken, zoals in memories van overdracht uit het gebied, is weinig te merken van een soort irritatie onder lokale bestuurders over deze geprivilegeerde positie van de Baduy. Ook op dat niveau erkende men hun bijzondere positie. En dikwijls sprak een bestuurder juist vol respect over dit volk.

> 'Hoe meer men tot het gebied der Kanekes ... doordringt, valt het hoogere moreel der bevolking op. De invloed van deze Kanekes op de omliggende bevolking is ontegenzeggelijk waar ... Want dat deze rawajan, zoowel wat hunne levenswijze en hunne opvattingen speciaal hunne sexueele betrekkingen en hun huwelijksleven betreft, moreel zeer hoogstaande menschen zijn, is een algemeen erkend feit. Hun waarheidsliefde, van hoog tot laag, is spreekwoordelijk onder de omliggende Inlandsche bevolking' (Bedding 1925: 52).
>
> 'De positie van de vrouw in de Badoej maatschappij ... is echter over het algemeen nog even hoog als bij de Europeanen, zoo niet hooger ... In dit opzicht hebben de Rawajan geen ongelijk zich zoo effectief mogelijk tegen het doordringen van den Islam te beschermen. De Karangs hebben niet zulke afweermiddelen en zullen binnen niet te langen duur in den zelfden godsdienst als die der omringende groote massa zijn opgelost' (Bedding 1925: 62).

De dreiging die de Baduy ook toen al ondervonden van de omringende boeren die steeds meer van hun grondgebied trachtten in te nemen, leidde tot een beschermende houding van de koloniale overheid. Besloten werd tot duidelijke afgrenzing van het gebied op een wijze die in overeenstemming was met de leefregels van de Baduy.

> Het gebied der Badoej's was tot voor kort niet afgebakend. Thans is zulks geschied door middel van grensheuvels, waarop een snel groeiende boomsoort is geplant, alzoo op dezelfde wijze als gebruikelijk is bij de afbakening van Gouvernements boschreserves ... Bedoelde grensteekens bevinden zich op 5 M. benoorden, beoosten en bewesten het eigenlijke Badoej-gebied, omdat hun godsdienst verbiedt de aarde met een patjoel te bewerken. De zuidgrens is de districtsgrens tusschen Lebak en Tjilangkahan. In het geheel zijn er 343 grensheuvels opgericht. De oppervlakte van het Badoejgebied bedraagt 4.619 ha. ... Vermelding verdient nog het schrijven van den 1sten Gouvernements Secretaris van 25 Februari 1916 No. 462, waarbij het zonder

> uitdrukkelijke vergunning van het gewestelijke bestuurshoofd verboden is, dat vreemdelingen, inzonderheid niet-Inlanders, het Badoej gebied betreden (Bedding 1925: 12).

Maar ook binnen de onafhankelijke staat Indonesië is *desa* Kanekes niet zoals vele andere dorpen in het land. Hier vindt men geen scholen, poliklinieken en geen 'woud van borden' voor het kantoor van het dorpshoofd met hierop aangegeven alle geplande of in uitvoering zijnde ontwikkelingsactiviteiten. Ook de Indonesische overheid heeft de traditie voortgezet van niet-inmenging in interne Baduy aangelegenheden waarvan het verwerpen van 'ontwikkeling' wel de meest opvallende is.

De Baduy op hun beurt vervullen een belangrijke rol voor de politieke machthebbers. Als bewakers van de kosmische orde bieden zij ook bescherming aan die machthebbers zij het dat die bescherming van een wezenlijk andere aard is. Het was immers de traditionele taak van de *mandala* gemeenschap om de vorst een bescherming te bieden die uitstijgt boven de politiek-militaire macht. Deze bijzondere relatie komt onder andere ook tot uiting in het raadplegen van de Baduy leiders en *-dukun* door de politieke leiders. Omgekeerd bevestigen de Baduy jaarlijks de positie van de politieke heerser(s) door het brengen van een soort tribuut. Ieder jaar trekt een delegatie van Baduy zowel uit het binnen- als buitengebied naar de politieke leiders om hen enerzijds de religieuze/kosmische bescherming te bieden en anderzijds om hen politieke en territoriale veiligheid voor de Baduy en voor hun gebied te vragen. Deze ceremonie, *seba* genaamd, vindt jaarlijks plaats na de oogst van de rijst en wordt gehouden in het kantoor van de *bupati* in Rangkasbitung en dat van de *residen* in Serang. Deze relatie tussen de Baduy en de politieke machthebbers staat los van de identiteit van politieke machthebbers. De Baduy bemoeien zich ook niet met kwesties als politieke opvolging en verkiezingen. Ze onthouden zich van inmenging m dergelijke zaken zoals zij zelf in dat opzicht ook met rust gelaten wensen te worden. Ze onderwerpen zich aan de heersers, bieden hen bescherming, en brengen hen een soort tribuut in ruil voor een ongestoord voortbestaan binnen hun gebied. Dat hebben ze gedaan met de oude vorsten, met de koloniale overheersers en dat doen ze nu ook met de achtereenvolgende Indonesische politieke en militaire machthebbers. Ze accepteren eenvoudigweg de uitkomst van het politieke machtsspel waarop ze geen invloed wensen uit te oefenen. Ze behouden zich het recht voor hierover te zwijgen omdat het niet hun zaak is (Persoon 1987b).

Op dit moment bezetten de Baduy een gebied van ruim vijfduizend hectare in het bergachtige gebied van Zuidwest-Java. Het is gelegen aan de bovenloop van het stroomgebied van de Ciujung rivier in het Kendeng gebergte. Een gedeelte van het gebied is nog steeds bedekt met primair bos, maar het groot gedeelte ervan is omgezet in landbouwgrond. In produktie zijnde velden en braakliggende velden wisselen elkaar af in het heuvelachtige landschap.

Binnen de overheidsstructuur van de provincie West-Java is, zoals eerder gesteld, Kanekes slechts een *desa* (dorp), de laagste administratieve eenheid bin-

nen het provinciale bestuur. Deze eenheid valt binnen de *kecamatan* Lebak, die weer deel is van de *kabupaten* Rangkasbitung. Een dorpshoofd, *kepala desa*, vertegenwoordigt de gemeenschap voor externe zaken. De traditionele naam voor deze funktie is *jaro pemerintah* omdat hij de verbindingspersoon was tussen de Baduy en de (koloniale) overheid. Deze funktie is dezelfde gebleven, alleen de naam is veranderd.

Intern is de situatie echter veel gecompliceerder. Het gebied van Kanekes is verdeeld in een zogenaamd binnen- en buitengebied. Het binnengebied (ongeveer 2.900 ha) heeft slechts drie nederzettingen: Cibeo, Cikartawana en Cikeusik ieder met een *pu-un* aan het hoofd. Zij zijn de leiders binnen de sociaal-religieuze Baduy hiërarchie. Dit binnengedeelte is verder weer verdeeld in een beschermd gedeelte, het 'verboden bos' (*hutan larangan*), dat niet gekapt mag worden en een deel dat gebruikt mag worden voor de landbouw door de Binnen-Baduy. In dit beschermde gedeelte bevindt zich ook het heiligdom der Baduy, de *Arca Domas*.[2]

Deze Binnen-Baduy zijn het meest 'zuiver' in het volgen van de voorschriften en bepalingen van de Baduy samenleving. In de literatuur is er veel aandacht besteed aan de omvang van de dorpen in het binnengebied die samen niet meer dan veertig gezinnen zouden (mogen) tellen, maar die in het verleden stellig groter was (zie over deze kwestie b.v. Geise 1952, Van Tricht 1928).

De verspreiding en de omvang van de bevolking in het buitengebied zijn iets beter bekend hoewel de basis hiervoor ook dikwijls uit gissingen en secundaire informatie heeft bestaan.

In het buitengebied maakt men wel onderscheid tussen gewone nederzettingen en nederzettingen die recentelijk hieruit zijn voort gekomen. Deze laatste worden wel *babakan* genoemd, en dragen met deze toevoeging de naam van het 'moeder'-dorp, b.v. Babakan Cisagu als nieuwe nederzetting vanuit Cisagu. Momenteel onderscheidt men in het buitengebied veertig nederzettingen waarvan er een aantal zogenaamde *babakan-dorpen* zijn. Overigens is de *babakan*-status van een dorp maar een tijdelijke. Na verloop van tijd wordt zo'n nederzetting een eigen dorp met een naam onafhankelijk van het moederdorp. Veruit de meeste van deze dorpen zijn gelegen aan de noord- en west-zijde van het Buiten-Baduy gebied. De beschikbaarheid van geschikte landbouwgronden heeft hier zeker mee te maken.

Hoe het precies met de demografische ontwikkeling in het gebied is gelopen valt moeilijk met zekerheid te zeggen. Nauwkeurige onderzoekingen zijn er op

---

[2] De plaats van dit heiligdom is in het begin van de vorige eeuw door Blume en Koorders bezocht. In deze eeuw is het alleen ir. Koolhoven geweest die het heiligdom heeft bezocht in het kader van een geologische verkenningstocht. Ondanks de aanvankelijke protesten van de Baduy wist hij door te dringen tot aan het brongebied van de Ciujung (Koolhoven 1932). Daarna is het voor buitenstaanders altijd afgesloten geweest. *Acra Domas*, of *Sasaka Domas* zoals de Baduy het zelf noemen, bestaat uit een aantal terrassen en is de begraafplaats van hun voorouders. Jaarlijks wordt deze plaats bezocht door de Baduy leiders, vergezeld van een klein gevolg om de terrassen schoon te maken en om er offers te brengen (zie Blume 1993 [1822]).

dit gebied niet geweest en de censusgegevens zijn ook niet geheel sluitend, omdat sommige dorpen en huizen niet zijn opgenomen (zie tabel 6.1).

Tabel 6.1 *Bevolkingsaantallen van de Baduy*

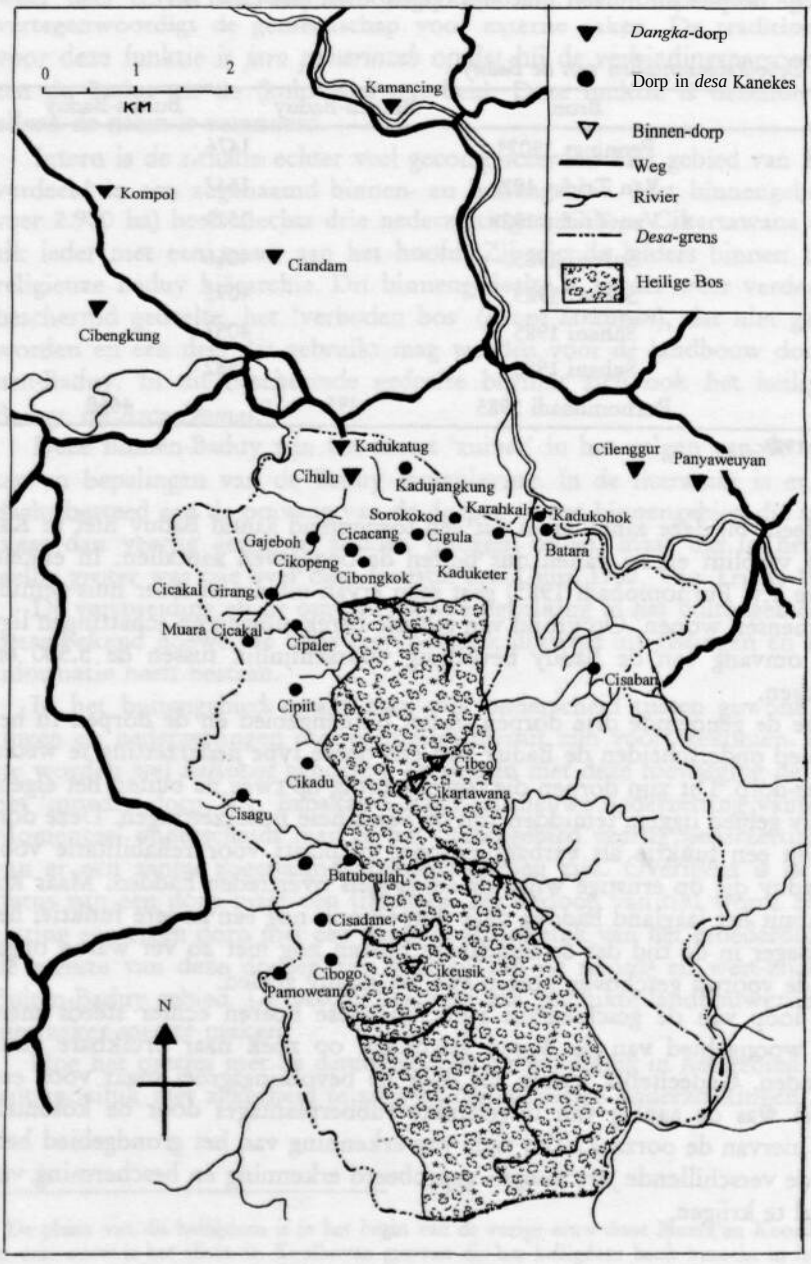
| Jaar | Bron | Binnen-Baduy | Buiten-Baduy |
|---|---|---|---|
| 1888 | Pennings 1902* | 1476 | |
| 1908 | Van Tricht 1929 | 1547 | |
| 1928 | Van Tricht 1929 | 1521 | |
| 1971 | Suhani 1985 | 4066 | |
| 1976 | Suhani 1985 | 4095 | |
| 1981 | Suhani 1985 | 4057 | |
| 1984 | Suhani 1985 | 4582 | |
| 1985 | Purnomohadi 1985 | 395 | 4660 |

* In Garna 1987c.

Een probleem bij deze aantallen is dat een toenemend aantal Baduy niet in Kanekes zelf verblijft en zij vallen dus buiten de opgegeven aantallen. In enkele studies (zie b.v. Purnomohadi 1985) gaat men ervan uit dat in ieder huis gemiddeld vijf mensen wonen. Op grond van globale berekeningen en schattingen ligt de totale omvang van de Baduy bevolking waarschijnlijk tussen de 5.500 en 7.000 mensen.

Behalve de genoemde drie dorpen in het binnengebied en de dorpen in het buitengebied onderscheiden de Baduy nog een derde type nederzetting te weten het *dangka*-dorp. Dit zijn dorpen die tegenwoordig op twee na buiten het eigenlijke Baduy gebied liggen, temidden van de Sundanese nederzettingen. Deze dorpen hadden een funktie als verbanningsoord of plaats voor rehabilitatie voor Binnen-Baduy die op ernstige wijze de adat-regels overtreden hadden. Maar komende vanuit het laagland hadden deze dorpen ook nog een andere funktie: het waren vroeger in de tijd dat de Sundanese boeren nog niet zo ver waren opgetrokken, de vooruit geschoven posten van het Baduy gebied.

In de loop van de geschiedenis zijn Sundanese boeren echter steeds meer naar het woongebied van de Baduy getrokken op zoek naar bruikbare landbouwgronden. Gedeeltelijk kwam dit door de bevolkingsgroei maar voor een ander deel was de aanleg van uitgestrekte rubberplantages door de koloniale overheid hiervan de oorzaak. Ten tijde van erkenning van het grondgebied hebben ook de verschillende *jaro dangka* geprobeerd erkenning en bescherming van hun grond te krijgen.




Kaart 6.2
Het Baduy-gebied (desa Kanekes) met het 'heilige bos' en de verschillende dorpen (naar: Garna 1987c)



Het gebied van de Baduy: kleine nederzettingen temidden van deels beboste, deels in produktie zijnde velden. Op de achtergrond het 'heilige bos' van de Binnen-Baduy

Pogingen worden thans door de djaro's dangka aangewend in het dangka gebied groote complexen grond als Badoej gebied te doen afbakenen.[3] Vermoedelijk is dit verzoek een gevolg van de pogingen tot het wegwerken van de hoemablokken door de bevolking op het aanvragen van grond in erfelijk individueel bezit aan te dringen. Mogelijk, zoo denken de buitenbadoej's

[3] In dit laatste heeft hij gelijk gekregen en blijkbaar hebben ook de andere Baduy leiders zich nooit het lot van de *dangka* gronden sterk genoeg aangetroffen. Het is onduidelijk hoe en wanneer dat nieuwe cijfer is vastgesteld. Een raadsel is trouwens nog de omvang van het hele gebied. In de koloniale tijd wordt een kleinere oppervlakte Baduy gebied aangegeven dan in de brief van de gouverneur uit 1968 die zich al op oude bronnen zou beroepen.

> blijkbaar, zal in den loop der tijden geen grond voor bebouwing voor hen overblijven, omdat alles rondom hen in milikrecht bezeten wordt en de Badoej's geen milik[4] mogen hebben. Deze aangelegenheid is nog in onderzoek, doch voor zooverre zij zich nu reeds laat aanzien zal aan inwilliging van hun verzoek slechts voor een zeer klein gedeelte gedacht kunnen worden (Bedding 1925: 50, 51).

Door de toegenomen druk op deze *dangka-dorpen*, die volledig omsloten enclaves werden temidden van islamitische Sundanese boeren, moesten sommige wel worden opgegeven. Ze werden eenvoudigweg niet meer getolereerd door de lokale dorpsbevolking en haar leiders. Om die reden zijn enkele *dangka-dorpen* terug getrokken in dorpen in het buitengebied. De *dangka-dorpen* of eigenlijk meer de *dangka*-funkties en bewoners van Kamancing en Cihandam werden verplaatst naar Kaduketug; die van Panyaweuyan werden terug getrokken naar Bonceret. Momenteel zijn er alleen nog de *dangka*-dorpen Cibengkung, Garehong en Nungkulan die hebben weten stand te houden. Daarnaast is er nog de opvallende positie van Kompol in de *desa* Cisimeut. Kompol is een dorp van bijna vijftig gezinnen die een zeer hechte en traditionele Baduy gemeenschap vormen op ruime afstand van het eigenlijke Baduy-gebied. Waarschijnlijk door de beperkte omvang en de hechtheid van de Baduy bevolking wordt Kompol niet echt bedreigd door de omringende boeren. De huizen en de rijstschuren zijn volledig in Baduy architectuur geconstrueerd en het dorp maakt een zeer authentieke indruk.

Een overzicht van het Baduy-gebied is echter niet kompleet zonder melding te maken van nog twee elementen in het nederzettingspatroon. Dit betreft in de eerste plaats de Baduy voor opgezette *resettlement*-dorpen waarover later uitgebreider gesproken zal worden. In de tweede plaats zijn er buiten Kanekes de Baduy die her en der verspreid wonen in de buurt van Sundanese boeren of een huis hebben neergezet op de velden die ze bewerken. Het is vooral door de toegenomen bevolkingsdruk in het Baduy-gebied dat er een groot gebrek aan geschikte landbouwgrond is ontstaan voor veel Baduy. De periode van braakliggging van de velden kan niet nog verder worden verkort en bovendien zijn sommige mensen als gevolg van te grote versnippering van de geërfde grond wel gedwongen elders andere bronnen van inkomsten te gaan zoeken. Naar schatting wonen er momenteel zeker 1.500 Baduy buiten het eigenlijk Baduy-gebied. De meeste van hen voorzien in een inkomen door deelbouwer te worden op grond van Sundanese boeren. Zij bewerken de grond, planten en verzorgen de gewassen (bijna altijd droge rijst) en moeten hiervan een vijfde tot een tiende deel afdragen aan de landeigenaar. De exacte verhouding is afhankelijk van de aard van het veld en de overige vegetatie (verg. Iskander 1992: 113). Soms doen ze dit enige jaren achtereen. Het grote probleem is echter dat ze geen zekerheid

[4] *milik* - bezit.

op het grondgebruik kunnen krijgen en ook nooit van tevoren weten of ze eventueel gecompenseerd zullen worden voor het aanplanten en verzorgen van meerjarige gewassen. Talrijk zijn de verhalen van de Baduy die, na enige jaren als deelbouwer het land bewerkt te hebben, plotseling door de landeigenaar van het land worden afgezet, zonder verdere regeling voor de aangebrachte verbeteringen, de geplante bomen en de andere gewassen. De Sundanese boeren claimen deze grond weer voor de aanplant van permanente gewassen als koffie en kruidnagelen. In het gebied van Zuid-Banten raakt op deze manier steeds meer grond onder permanente bebouwing. Steeds minder land is er nog ter beschikking voor zwerflandbouw en dus ook voor de Baduy om op grond van deelbouwverhoudingen droge rijst te verbouwen.

In veel gevallen wonen ze met enkele gezinnen midden op de velden die ze bewerken. Slechts zelden verblijven ze in de directe omgeving van de dorpsgemeenschap. Ook nemen ze niet deel aan het normale dorpsleven. Hun kinderen gaan niet naar school en ze houden zich afzijdig van tal van dorpse activiteiten.

Behalve deze mogelijkheid voor Baduy om als deelbouwers een inkomen te verwerven of in de eigen behoeften te voorzien, zijn er in dit gebied ook veel Baduy die als dagloner een bestaan leiden. Zij kunnen hun arbeid ter beschikking stellen aan de omringende boeren of aan de managers van de plantages in het gebied die of nog in produktie zijn of opnieuw worden aangelegd. Vooral m de plant- en oogsttijd is de behoefte aan arbeid onder de Sundanese boeren groot en veel Baduy worden ingeschakeld bij deze werkzaamheden. De meeste deelbouwers van Baduy oorsprong handhaven bij hun landbouwactiviteiten de *buyut*-bepalingen van hun oorsprongsgebied: ze leggen dus geen terrassen en irrigatiekanalen aan. Deze bepalingen weerhouden hen er echter niet van om wel in de geïrrigeerde rijstvelden van de Sundanese boeren te werken. Dit is hen niet verboden. De meeste van deze Baduy hebben overigens nog wel een of meer stukjes grond in hun oorspronkelijke gebied maar deze zijn te klein om ervan te kunnen leven. Ze geven het recht om die grond te verbouwen aan achterblijvende familieleden met bepaalde afspraken over de verdeling van de oogst. Soms wisselen ze ook een bestaan buiten het gebied van enkele jaren af met een verblijf van één of twee jaar binnen de grenzen van Kanekes.

Gedurende de hele periode dat deze Baduy als deelbouwer werken, blijven ze zich als Baduy voelen en gedragen. Ze handhaven veel van de traditionele beperkingen, blijven zich als Baduy kleden en onderhouden op cruciale momenten de belangrijke contacten met andere leden van deze etnische groep.

Een bijzondere vorm van inkomensverwerving die enkele jaren geleden opkwam maar waarover nog niets geschreven is en die desgevraagd officieel zelfs ontkend wordt, is het vangen van apen in Zuid-Sumatra.

Na het plotselinge wegvallen van India als voornaamste bron in de internationale handel in apen ten behoeve van laboratoria in het westen en Japan, heeft Indonesië zich aangediend als leverancier van deze dieren. Enkele handelaren in Jakarta zijn op de vraag naar apen ingegaan en hebben netwerken georganiseerd om het aanbod op peil te kunnen brengen. In deze netwerken

vormen Baduy de eerste schakel: ze vangen de dieren in het bos. Onder leiding van een Jakartaanse of Sundanese voorman trekken ze in kleine groepjes naar Sumatra om daar de dieren in het bos te kunnen vangen. Met behulp van netten slagen ze erin behoorlijke aantallen te pakken te krijgen. In het bos worden de dieren in kooien opgesloten. Met het verdere transport en andere zaken bemoeien de Baduy zich niet. Na een paar weken keren ze weer terug naar hun dorpen in Zuid-Banten. De Baduy schijnen beter dan andere mensen in staat te zijn de apen in het bos te vangen.

Een andere 'specialiteit', die in tegenstelling tot de vorige wel algemeen bekend is en waaraan de Baduy in brede kring ook hun grote bekendheid danken is hun optreden als *dukun* voor leden van andere etnische groepen. Veel vooraanstaande families in Jakarta, Bandung, Bogor of andere steden roepen bij belangrijke gelegenheden een Baduy *dukun* in voor het houden van een ceremonie omdat ze beter dan andere *dukun* in staat zouden zijn zorg te dragen voor het welzijn van de familie of heil af te roepen over de betreffende gebeurtenis. Ook worden ze dikwijls geraadpleegd voor het nemen van belangrijke beslissingen.

Om die reden treft men dan ook wel op duidelijk herkenbare wijze Baduy aan buiten de directe omgeving van Kanekes. Gehuld in traditionele kledij zijn ze dan op weg naar degene die hun hulp heeft ingeroepen. Op deze wijze onderhouden ze contacten met mensen in belangrijke posities in Bandung en Jakarta die ook voor het voortbestaan van zoveel belang zijn.

Economisch gezien is de Baduy gemeenschap een samenleving van grotendeels zelfvoorzienende landbouwers. Droge rijst is veruit het belangrijkste gewas, niet alleen omdat dit het hoofdvoedsel is maar ook omdat het in sociaal en ritueel opzicht zo'n belangrijke plaats inneemt in de Baduy samenleving. Daarnaast is de rijstverbouw een belangrijke factor in de ecologische processen zoals die zich momenteel in het gebied voordoen.

Het gegeven dat rijst het hoofdvoedsel van de Baduy is en dat er voor de produktie geen gebruik mag worden gemaakt van irrigatie en moderne hulpmiddelen (machines, kunstmest, bestrijdingsmiddelen) impliceert dat de verbouw van dit gewas een arbeidsintensieve aangelegenheid is, die voor een deel het leven van de Baduy bepaalt.

De cyclus van de rijstverbouw bij de Baduy verschilt in technisch opzicht weinig van die bij andere volken die aan zwerflandbouw in een heuvelachtig landschap doen. Nadat een stuk grond is uitgekozen wordt de ondergroei bijeen gebracht, de bomen gekapt en na een bepaalde droogtijd in brand gestoken. Daarna kan het zaaien beginnen. Dit geschiedt in gaten die met behulp van pootstokken zijn gemaakt. Tijdens het groeiproces wordt er een- of tweemaal gewied. Na vier tot vijf maanden kan er worden geoogst. De rijst wordt in stengels afgesneden, in bundels te drogen gehangen en tenslotte in rijstschuren opgeslagen.



Het steken van de zaaigaten met behulp van de pootstok in het Buiten-Baduy gebied

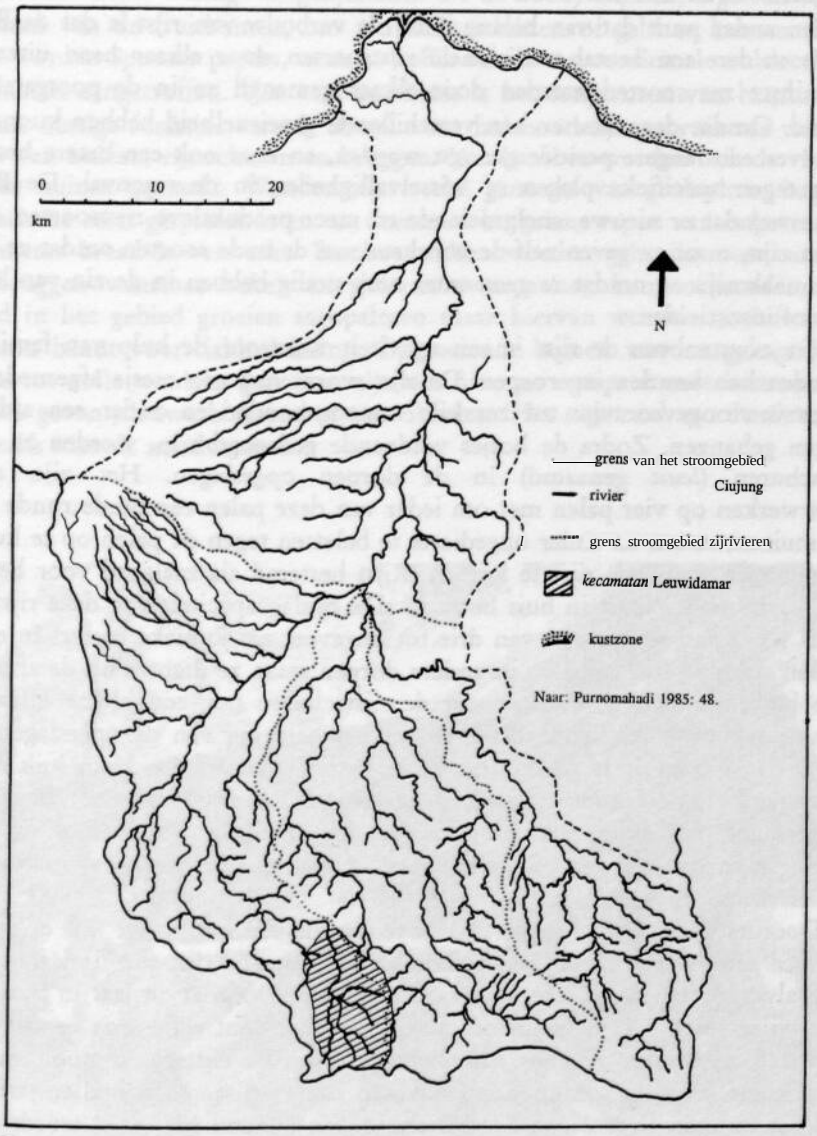
In sociaal en ritueel opzicht draagt de rijstbouw bij de Baduy wel een specifiek karakter. De rijstbouw laat zich ook beschrijven als een rituele cyclus die aanvangt met de selectie van het veld en zijn afsluiting vindt in de oogstfeesten *kawalu* en *ngalaksa*. Voor alle belangrijke momenten in de cyclus zijn er aparte rituelen, waarvan er sommige door een ingeroepen *dukun* worden gehouden.[5] Deze rituelen vormen tevens het belangrijkste structurerende element in het sociale en godsdienstige leven van de Baduy. Het brengt ook op verschillende momenten groepen met elkaar in contact voor het gereed maken van de grond,

[5] Zie voor een uitgebreide beschrijving van deze rituelen Jacobs & Meijer (1891), Geise (1952), Garna (1987a) en Bakels *Sc* Boevink (1988).

het zaaien, het wieden en het oogsten van de rijst. Na afsluiting van deze oogstfeesten vindt de belangrijke *seba*-ceremonie plaats waarbij rijst en andere landbouwprodukten aan de machthebbers in Rangkasbitung en Serang worden aangeboden.

In ecologisch opzicht is de verbouw van droge rijst op de wijze zoals de Baduy dat doen van bijzondere betekenis. Zoals eerder gezegd is het de Baduy niet toegestaan terrassen op de heuvels aan te leggen, of via irrigatiewerken de loop van beken en rivieren te veranderen. Dit impliceert dat heuvels worden benut voor droge rijstbouw zonder specifieke maatregelen om erosie en dergelijke tegen te gaan. Vanouds bestond er het verbod de bossen op de heuveltoppen te kappen. Jacobs & Meijer spreken van woudreuzen op de heuvels en van maagdelijke wouden tussen de vers ontgonnen velden (1891: 41). Decennia later spreekt de lokale gezaghebber nog geruststellende woorden als reactie op de vrees dat bij de 'roofbouw die de Badoej's beoefenen de kans zeer groot was, dat binnen afzienbaren tijd het geheele brongebied van de Tjioedjoeng zou worden ontboscht.' Hij merkt op: 'dat door het een of andere wijze bestel de Badoej traditie bepaalt, dat de meest heilige plaatsen aan de bronnen liggen. Hier mag niet worden gekapt. Vele heuveltoppen zijn nog vol bosschen, ook in de bewoonde gedeelten ... Men hoeft dan ook geen vrees te koesteren voor openlegging van deze schermbosschen' (Putman Cramer 1931: 49, 50).

Als gevolg van de toegenomen bevolkingsdruk is de landbouwcyclus waarbij men een veld een jaar gebruikt en vervolgens weer een groot aantal jaren braak laat liggen reeds lang doorbroken. Velden worden nu veelal meer dan één jaar achtereen gebruikt voor de verbouw van rijst terwijl zich in de korte periode van braakligging geen dichte secundaire vegetatiestructuur meer kan ontwikkelen. Bovendien is het verbod om de vegetatie op de berg- en heuveltoppen in tact te laten inmiddels verworden tot een regel die op strict symbolische wijze wordt nageleefd maar niet meer de ecologische betekenis heeft uit vroeger perioden. De Baduy hebben steeds meer bos gekapt en zijn ook steeds dichter naar de toppen van de heuvels gekropen. Veel toppen zijn inmiddels volledig ontdaan van een permanente begroeing. Bovendien is droge rijst verbouwd op heuvels zonder bodembeschermende maatregelen één van de meest erosie gevoelige gewastypen omdat het aan het begin van de regentijd zo weinig bescherming biedt tegen het wegspoelen van de grond door de zeer beperkte dichtheid van de vegetatie (Roche 1988). Dit wordt nog ernstiger naar mate de velden langduriger in gebruik blijven. In de eerste jaren na ontginning bieden de wortelstelsels van de gekapte bomen en struiken en ook de onverbrande bomen op de velden nog enige bescherming tegen het wegspoelen van de aarde. Maar naar mate deze restanten verrotten verdwijnt ook het vermogen de toplaag van de bodem vast te houden. Hierdoor doen zich op tal van plaatsen in het Baduygebied ernstige erosie verschijnselen voor en komt op veel plaatsen de rotsbodem al te voorschijn. De dikke en vruchtbare vulkanische bovenlaag die oorspronkelijk het hele gebied bedekte is sterk in volume afgenomen.




Kaart 6.3
Het stroomgebied van de Ciujung rivier met hierop aangegeven de ligging van *kecamatan* Leuwidamar waarvan *desa* Kanekes een deel is
(naar: Purnomahadi 1985: 48)

Als gevolg van de toegenomen bevolkingsdruk is de oude cyclus doorbroken en nu worden de velden veel intensiever gebruikt. Braakligging is beperkt tot hooguit twee of drie jaar.

Een ander punt dat van belang is bij de verbouw van rijst is dat de Baduy op de velden een aantal traditionele rijstsoorten door elkaar heen uitzaaien. Tenminste zes soorten worden door elkaar gemengd en in de pootgaten gestrooid. Omdat deze soorten een verschillende groeisnelheid hebben kunnen ze ook over een langere periode geoogst worden, en is er ook een betere bescherming tegen specifieke plagen of wisselvalligheden in de regenval. De Baduy weten wel dat er nieuwe, snelgroeiende en meer produktieve rijstsoorten op de markt zijn, maar ze geven zelf de voorkeur aan de oude soorten omdat ze beter van smaak zijn en omdat ze geen extra zorg nodig hebben in de zin van kunstmest of insecticiden.

Het oogsten van de rijst is een activiteit waarvoor de hulp van familie of vrienden kan worden ingeroepen. De rijst wordt met een mesje afgesneden, in bosjes van ongeveer vier tot zes kilo samengebonden en onder een afdak te drogen gehangen. Zodra de bosjes voldoende gedroogd zijn, worden ze in de rijstschuren (*leuit* genaamd) in de dorpen opgeslagen. Het zijn aparte bouwwerken op vier palen met om ieder van deze palen een brede ronde schijf om muizen, ratten en ander ongedierte te beletten tegen de palen op te kunnen klimmen en zo bij de rijst te komen. Rijst bestemd als zaaigoed voor het volgende jaar wordt apart in huis bewaard. De opslagcapaciteit van deze rijstschuren is wisselend en varieert van drie tot ongeveer zes kubieke meter. In enkele dorpen staan ze dicht opeen, in andere dorpen staan ze dichter bij de afzonderlijke huizen. Dikwijls wordt onder de rijstschuren nog een kleine offerplaats gehangen met verschillende bladeren ter bescherming van de opgeslagen rijst. Zodra de rijst nodig is voor consumptie wordt deze via een klein luik aan de bovenkant uit de schuur gehaald en vervolgens door de vrouwen gestampt in het rijstblok, de *lesung*, waarvan er in veel dorpen slechts één grote aanwezig is. Hier komen de vrouwen om individueel of met elkaar samen de rijst te stampen en daarna te wannen.

Doordat de nieuw geoogste rijst bovenop die van het vorige jaar of de vorige jaren gelegd wordt, eet men zich ook eerst door de rijst van de laatste oogst heen alvorens aan de oudere voorraad te geraken. Doordat dit jaar in jaar uit op deze wijze geschiedt, en niemand minder rijst aanplant als er nog een voorraad aanwezig is, bestaat de kans dat de bodem van de rijstschuur nooit meer in zicht komt. Volgens sommige informanten zou er rijst van tientallen jaren oud onderin kunnen liggen. Als de rijstschuur van iemand vol raakt wordt er een nieuwe bijgebouwd. Omdat het verboden, *buyut*, is om rijst te verkopen ontstaan er op deze manier voorraden die na verloop van jaren niet meer voor consumptie geschikt zijn.

Naast rijst zijn er nog tal van andere gewassen die op de velden verbouwd worden of die rondom de huizen bij wijze van erfbeplanting benut worden. Hieronder vallen de suiker- en kokospalm, bananenplanten en de talrijke fruitbomen (durian, papaya, rambutan, mangga, duku, jengkol). Vooral de suiker-

palm is economisch gezien van grote betekenis omdat van het sap hieruit suiker gemaakt kan worden dat in de vorm van grote eieren verhandeld kan worden. Het is een van de weinige mogelijkheden die de Baduy hebben, afgezien van de vruchten van de fruitbomen, om aan ruilprodukten of geld te komen. Daarnaast worden Spaanse pepers, ananas, koffie en tal van medicinale en decoratieve planten aangetroffen. Van veel betekenis is het aanplanten van bamboe dat tal van nuttige funkties vervult zowel voor huishoudelijk gebruik als voor de bouw van huizen, rijstschuren en bruggen. Van bamboe worden ook de vloeren van de huizen gemaakt. Wanden zijn veelal gemaakt van gevlochten bamboe dat daartoe eerst gespleten is en tot dunne en buigzame repen van ongeveer vijf centimeter breed is verwerkt. Bamboe staken worden gebruikt voor sierlijke hangbruggen waarmee beken en rivieren overspannen kunnen worden. Verspreid in het gebied groeien Sagopalmen maar hiervan worden uitsluitend de bladeren benut voor dakbedekking. Opgroeiende bomen worden gekapt voordat ze tot volle wasdom gekomen zijn om hiermee ontspruitende bomen meer kans te geven nieuwe bladeren te ontwikkelen. Het sagomeel wordt niet gegeten, zelfs niet als noodvoedsel.



Durians vormen één van de exportprodukten uit het Baduy-gebied. De vruchten moeten echter met mankracht het gebied uit gedragen worden. Op de achtergrond een traditioneel Baduy-huis.

In het sociale en economische leven van de Baduy speelt het dorpje Ciboleger aan de grens van het Baduy gebied een belangrijke rol. Sinds 1982 leidt een verharde weg naar dit dorp, waardoor auto's vrijwel totaan de grens van Kanekes kunnen komen. In dit dorp hebben zich tal van handelaren gevestigd met veel contacten in Kanekes. Ze kopen de suiker en de vruchten op die de Baduy willen verkopen en ze bieden tal van produkten aan in ruil hiervoor. Sommige van deze produkten worden al verkocht voordat ze geleverd kunnen worden. Baduy verkopen dan op voorhand al de oogst van een bepaalde boom aan een handelaar en kunnen zodoende eerder over het geld of over de ruilprodukten beschikken. Dit zogenaamd *ijon*-systeem is zeer gebruikelijk bij vruchten met een grote commerciële waarde zoals rambutans en duku's, maar vooral bij durians. Het grote probleem hierbij is dat de vruchten van de bomen naar Ciboleger gedragen moeten worden: een zeer zware klus in het heuvelachtige terrein van Kanekes waaraan de Baduy echter extra geld kunnen verdienen. Eenmaal in Ciboleger bij de handelaar afgeleverd, worden de vruchten gesorteerd en op vrachtwagens naar Rangkasbitung, Bogor of Jakarta afgevoerd. Als ontmoetingsplaats van twee of misschien wel drie werelden biedt Ciboleger een interessant schouwspel: hier treffen Binnen- en Buiten-Baduy elkaar om een aantal noodzakelijke inkopen te doen of produkten te ruilen en dat in een context die zij voor hun eigen gebied grotendeels afwijzen. In het verleden is al vaak de hoop geuit dat als eenmaal maar de contacten van de Baduy met de buitenwereld intensiever zouden worden, de weg klaar zou zijn, de school en de polikliniek in de buurt van Kanekes zouden staan, de Baduy als vanzelf wel hun geïsoleerde levensstijl zouden opgeven. De ervaring van Ciboleger leert echter dat ondanks de fysieke nabijheid van al deze 'verleidingen', de Baduy hieraan zonder moeite weerstand bieden.

### *6.1.2 De Baduy samenleving*

De sociale, politieke en religieuze organisatie van de Baduy is intern betrekkelijk complex maar ook is de verhouding op deze punten tot de buitenwereld een ingewikkelde. Zo is het dorpshoofd (*kepala desa)* voor de buitenwereld de leider en eerste contactpersoon van de gemeenschap, maar feitelijk is hij ook voor zijn optreden in de buitenwereld gebonden aan de religieuze en immobiele leiders, de *pu'un*, van de drie binnendorpen. De *kepala desa* zet een traditie voort van contactpersonen voor de buitenwereld die ergens in de vorige eeuw begonnen is met de aanstelling van de *jaro gupernemen* of later de *jaro pemerintah*. Het waren en zijn echter de *pu'un* die zo'n contactpersoon of dorpshoofd aanwijzen die vervolgens door het reguliere bestuur van het district (nu *kabupaten*) officieel benoemd kan worden. Dit is precies tegengesteld aan de normale procedure van benoeming van dorpshoofden in Indonesië. Het extern gerichte politieke leiderschap is duidelijk ondergeschikt aan het religieuze leiderschap van het centrum van de Binnen-Baduy. Deze hiërarchische lijn strekt zich ook uit over de Baduy die niet in *desa* Kanekes wonen maar in andere, omringende dorpen. Baduy leiders behouden over hen een grote mate van zeggenschap en

de Baduy zelf voelen hen, en niet de plaatselijke dorpshoofden aan als hun leiders alhoewel ze op dit punt natuurlijk soms de nodige concessies moeten doen.

De organisatie van de Baduy maatschappij is nauw verbonden met de verschillende typen dorpen die er zijn. De drie binnendorpen Cikeusik, Cibeo en Cikartawana hebben ieder een *pu'un* als leider. Ten opzichte van elkaar staan deze in een hiërarchische verhouding met de *pu'un* van Cikeusik als oudste (in figuurlijke zin) aan het hoofd. Ieder van deze drie dorpen is nauw verbonden met de Baduy in een aantal dorpen in het buitengebied. Bovendien zijn de binnendorpen ook nog verbonden met de verschillende *dangka-dorpen* die ieder een eigen *jaro dangka* hebben, een funktie die op een lager niveau goed te vergelijken valt met die van de *pu'un*. Het binnendorp Cikeusik *is* langs deze lijn gekoppeld aan de *dangka-dorpen* Kompol, Nangkabengkung en Kamancing. Cibeo heeft een speciale band met Cihandam terwijl Cikartawana een nauwe relatie heeft met de dorpen Cilenggor, Panyameuyan en Nungkulan. Deze relatie is gebleven hoewel enkele *dangka-dorpen* nu, vanwege de grote druk van de omringende boeren naar het grondgebied van Kanekes zijn verplaatst.

Voor de omgang van de buitenwereld met de Baduy is het, als het om werkelijk belangrijke kwesties gaat niet voldoende om met het dorpshoofd te praten. Voor veel zaken is hij verplicht overleg te voeren met de *pu'un* of zelfs hun bevelen of instructies op te volgen: in dit opzicht is het dorpshoofd dus niet het hoofd van het dorp maar slechts contactpersoon tussen de echte maar immobiele leiders en de buitenwereld.

De taak van de *pu'un* is vooral het bewaken van de traditionele leefwijze, het toezien op de overgeleverde leefregels en voorkomen van inbreuken op de *buyut*-regels. Hun taak is ook het organiseren en leiden van de belangrijkste rituelen die, zoals eerder gezegd, vooral verbonden zijn met de rijstbouw *en* -oogst. De *pu'un* worden hierbij ter zijde gestaan door een raad van andere functionarissen.

Straffen die de leiders kunnen opleggen voor het overtreden van bepaalde regels bestaan voor de Binnen-Baduy uit het verwijderd worden uit één van de drie binnendorpen. Ze worden dan geplaatst in één van de aan dat dorp verbonden *dangka*-dorpen. Na afloop van hun 'heropvoeding' kunnen ze overigens toch niet meer terugkeren naar één van de binnendorpen maar zijn ze gedwongen in het buitengebied te gaan wonen.

De meest concrete wijze van toezicht op naleving van de regels of bestraffing van overtredingen is wel de jaarlijkse *operasi* of *pembersihan* (schoonmaak). Het gaat hierbij vooral om het controleren van de huizen van de Buiten-Baduy op verboden produkten en de velden op verboden gewassen. Deze zuiveringsoperatie wordt uitgevoerd door enkele Binnen-Baduy *en* bestaat uit het kapot slaan van deze produkten en het omkappen, of ontwortelen van de verboden gewassen. Het gaat in concreto om zaken als modern serviesgoed, thermoskannen en radio's, terwijl op de velden kruidnagelbomen, koffiestruiken en dergelijke verboden zijn. Uit veel verhalen en uit eigen observaties is echter duidelijk dat het niet gaat om een volledige zuivering van al hetgeen verboden is. Daar-

voor ontbreekt de mankracht en vindt de zuivering te slordig plaats. Veel Buiten-Baduy gezinnen verstoppen hun verboden produkten en op de velden blijven sommige verboden bomen staan. Toch vormt de 'operasi' wel een correctie op het soort overtredingen die zich hebben voorgedaan in de periode die er aan vooraf ging.

Buiten Kanekes worden dergelijke zuiveringen in het geheel niet gehouden. Op dit punt houdt de zeggenschap van de Baduy leiders op bij de grenzen van hun gebied. Maar in praktijk is het zeker niet zo dat de Baduy die buiten Kanekes wonen zich in het geheel niet aan de traditionele regels zouden houden. Alleen is bij hen de stricte naleving minder dan in Kanekes zelf. Maar ook zonder die dreiging van jaarlijkse vernietiging van de verboden spullen leven ze naar een aantal van deze regels.

Rond de kwestie van de *resettlement*-dorpen hanteerden de Baduy echter nog een ander middel om naleving van de leefregels af te dwingen. Via het dorpshoofd en andere vertegenwoordigers, lieten de *pu'un* weten dat diegene die met het dorp of het project zouden mee doen uit de Baduy *adat*-gemeenschap gestoten zouden worden. Concreet zou dit voor hen betekenen dat ze niet meer zouden mogen deelnemen aan de grote Baduy rituelen of dat hen de toegang tot het gebied ontzegd zou worden. Het leek een soort laatste redmiddel om, gegeven de beperkingen die het Baduy stelsel kent - geen geweld, geen fysieke macht, maar overreding, schermen met de *adat*, angst voor voorouders en religieuze leiders en de waarde van handhaving van traditie - om naleving van de regels af te dwingen. Mensen die zich hier niet toe geroepen voelen, maar zich wel Baduy willen blijven noemen, herdefiniëren in feite de inhoud van dat begrip.

Een concessie die de Baduy aan het systeem van binnenlands bestuur hebben moeten doen is de aanwijzing van een dorpssecretaris ten behoeve van allerlei administratieve zaken die nu eenmaal op dorpsniveau geregeld moeten worden. Omdat er onder de Baduy zelf geen voldoende opgeleide mensen zijn die de dorpsadministratie kunnen bijhouden en op andere manieren het reguliere overleg kunnen plegen met de *camat*, de *bupati* en andere bestuursfunctionarissen, hebben de Baduy een niet-Baduy als dorpssecretaris geaccepteerd. Deze man woont overigens niet in Kanekes zelf maar in één van de buurdorpen. Hij is verantwoordelijk voor zaken als bevolkingstelling, het doorsluizen van overheidsgelden en het regelen van bezoeken van hooggeplaatste mensen, maar zijn rol binnen de Baduy gemeenschap blijft een zeer beperkte. Omgekeerd moet hij regelmatig naar het bestuur toe vertellen dat projecten die voor alle dorpen in het gebied ontworpen worden in Kanekes onuitvoerbaar zijn vanwege de speciale positie van de bewoners en de lokale cultuur.

Een bijzonder punt in dit geheel vormt de besteding van het geld dat bestemd is voor de ontwikkeling van het dorp. Deze zogenaamde *BANDES*-gelden[6], die

---

[6] *BANDES* staat voor *Bantuan Desa* — dorpshulp.

jaarlijks aan alle dorpen in Indonesië worden toegekend, mogen niet besteed worden in Kanekes zelf. De Baduy zijn in dat opzicht consequent in hun afwijzing van hun bemoeienis van buiten, zelfs al betreft het aangeboden geld. Het geld wordt daarom meestal besteed aan iets dat net buiten Kanekes in één van de buurtgemeenten plaats vindt. In één van de jaren werd het geld besteed aan het maken van een grote poort vlak voor het gebied van Kanekes met hierop een woord van welkom.

Overigens is het niet zo dat alle externe contacten alleen maar door de *kepala desa* worden onderhouden. Bij speciale gelegenheden die de hele gemeenschap aangaan, zijn er ook andere Baduy die naar buiten treden. Alleen de *pu'un* zijn beperkt in hun bewegingsvrijheid; zij mogen Kanekes nooit verlaten en mensen die hen, als leiders van de Baduy wensen te spreken, zijn dus wel gedwongen naar Kanekes te komen.

Veruit de belangrijkste terugkerende gebeurtenis waarbij de Baduy zich als groep in de buitenwereld manifesteren is de officiële ontmoeting met de machthebber van het gebied waaronder Kanekes valt. Deze jaarlijkse ceremonie, *seba* genaamd, vindt plaats direct na de oogstrituelen (*kawalu*) in de eerste maand van de Baduy kalender. Een groep Baduy bestaande uit zowel Binnen- als Buiten-Baduy trekt naar de residentie van het districtshoofd, de *bupati*, in Rangkasbitung. Onder de Binnen-Baduy zijn in ieder geval enkele van de belangrijke functionarissen die onder de *pu'un* vallen, maar het gezelschap wordt geleid door een Buiten-Baduy de *jaro duabelas*. Ook zijn de hoofden van de *dangka*-dorpen aanwezig en een grote groep Buiten-Baduy, waaronder het dorpshoofd. Ze bieden bij deze gelegenheid de *bupati* een hoeveelheid van de zojuist geoogste rijst aan (deze rijst is ter beschikking gesteld door de *pu'un* van Cibeo) en andere oogstprodukten zoals rode suiker, bananen, cassave en verschillende soorten groenten. Ook kunnen er wel handvaardigheidsprodukten worden geschonken onder dankzegging van de bescherming die de Baduy de afgelopen periode gekregen hebben van het bestuur.

Gedurende een groot aantal jaren is het onderwerp van de grondroof door omringende boeren op deze ceremonie ter sprake gebracht. De Baduy verzochten de bestuurders bij herhaling hier tegen op te treden omdat ze steeds meer grond dreigden te verliezen en het 'heilige bos' hierdoor in gevaar leek te komen. De Baduy verzoeken daarom altijd om (meer) steun en bescherming van de machthebbers. Op hun beurt bieden zij loyaliteit en religieuze bescherming aan de machthebbers aan en zeggen blijvend te zullen waken over het 'heilige gebied' dat immers het 'centrum van de wereld' (*pancer bumi*) is.

Jaarlijks besteden de provinciale en soms ook de nationale media aandacht aan deze gebeurtenis waarbij vooral de afwijzing van het gemotoriseerde vervoer door de Binnen-Baduy de aandacht trekt. Ze leggen de afstand van 70 km blootvoets af. De *seba*-ceremonie vormt een zeer belangrijk element in de relatie van de Baduy met de buitenwereld. Het vormt zowel de verbinding tussen de wereld van de Baduy met die van de omgeving maar het symboliseert ook de scheiding tussen deze werelden die jaarlijks in hun bestaansrecht wederzijds erkend worden.



Baduy *angklung* spelers bij een officiële optocht in de districtshoofdstad Rangkasbitung

*Seba* heeft inmiddels een zeer lange geschiedenis. Het is niet bekend wanneer deze ceremonie ontstaan is maar op grond van wat het nu is, lijkt het nauw verbonden met de ontstaansgeschiedenis van de Baduy als *mandala*-gemeenschap. Bekend is in ieder geval dat deze uitwisseling van geschenken en bescherming al plaats vond ten tijde van het sultanaat van Banten (1596-1813). De sultan werd toen als hoogste machthebber erkend. Uit die tijd stamt ook de instelling van een kleine islamitische enclave, Cicakal Girang, binnen het Baduy gebied in verband met de registratie van de Baduy huwelijken. Na omverwerping van het sultanaat in 1813, nam voor de Baduy de resident over het gebied de plaats van de sultan over. Hij ontving voortaan de geschenken en hem werd gevraagd de politieke bescherming te bieden over het gebied van de Baduy. In

die tijd werd ook de *jaro gupernemen* aangesteld (die later *jaro pemerintah/kepala desa* zou gaan heten) (zie o.a. Van Tricht 1928).

Sinds de onafhankelijkheid van Indonesië heeft de *bupati* over het district Lebak in de plaats Rangkasbitung deze funktie overgenomen. De Baduy hebben zich altijd zonder meer neergelegd bij deze veranderingen in de politieke, militaire heerschappij over het gebied. Ze hebben daarover, voor zover bekend, nooit duidelijke uitspraken gedaan betreffende hun voor- of afkeer noch zich op de een of andere wijze vóór of juist tégen een bepaalde verandering verklaard.

Andere gelegenheden naast de *seba*-ceremonie waarbij de Baduy zich manifesteren in de buitenwereld zijn feestdagen in Rangkasbitung of in Bandung als hoofdstad van de provincie West-Java. Bij optochten waarbij verschillende groepen uit de bevolking vertegenwoordigd dienen te zijn, ontvangen de Baduy dikwijls een aparte uitnodiging. Ze vormen in een dergelijke context altijd een onmisbaar element en het districts- en provinciale bestuur ziet ze dan graag in traditionele kledij verschijnen als bijzonder deel van de bevolking. Ze komen daar dan met hun trommels en *angklung*-instrumenten voor het opluisteren van het feest of de optocht.

Naast hun officiële vertegenwoordiger hebben ook verschillende andere Binnen- en Buiten-Baduy de weg gevonden naar hoog geplaatste personen in Rangkasbitung, Bogor, Bandung en Jakarta. Ze bezoeken deze mensen in verband met problemen die ze in hun gebied ondervinden. Vooral milieu-minister Emil Salim, die zich persoonlijk heeft ingezet voor meer effectieve erkenning van de rechten op de grond, is regelmatig door de Baduy bezocht (zie b.v. Hasman 1982). In dat opzicht stellen de Baduy zich zeker niet formeel op achter hun dorpshoofd maar claimen zeker de Binnen-Baduy het recht hun zaken zelf in de buitenwereld te bepleiten. Ze combineren dat ook vaak met andere bezoeken en verkenningen in de buitenwereld, waar zo'n totaal andere sfeer heerst dan in Kanekes.

### 6.1.3 *Religie en de Buyut-bepalingen*

De godsdienst van de Baduy is in de loop van de geschiedenis één van de moeilijkste thema's van onderzoek gebleken. Hoewel er in alle geschriften melding van wordt gemaakt ontstaat daaruit niet een coherent beeld van hun godsdienst, te meer daar er soms relaties werden gelegd met hindoeïsme of specifieke vormen van animisme (zie over deze kwestie Jacobs & Meier e.a.). Veldwerk gericht op dit onderwerp, gedaan door verschillende onderzoekers, is in het verleden altijd moeizaam gebleken. De Baduy zijn over dit onderwerp nog minder mededeelzaam dan over andere zaken, terwijl er in het openbare leven maar weinig 'godsdienstige' elementen te onderkennen lijken.[7]

---

[7] Vrijwel alle onderzoekers maken melding van de problemen die zij tijdens hun veldwerk onder de Baduy ondervonden hebben. Naast de algemene zwijgzaamheid van de Baduy, is vaak de *adat* aangegeven als argument waarom bepaalde gesprekonderwerpen onbesproken bleven of toegang tot het gebied of ceremonieën verboden werd verklaard. Koolhoven merkt hierover naar aanleiding van

De Baduy zelf duiden hun godsdienst aan als Sunda Wiwitan, een begrip dat vertaald wordt als de oorsprong van Sunda. Nadrukkelijk wijzen de auteurs over de Baduy erop dat deze godsdienst ontstaan is los van het hindoeïsme, maar dat er later wel beïnvloeding heeft plaatsgevonden. Centraal in hun voorstellingen staat Batara Tunggal die zowel opperwezen was als ook de eerste mens waaruit de Baduy zijn voorgekomen. Rond Batara Tunggal, zijn zeven zonen en hun nakomelingen bestaan verhalen waarin zich gebeurtenissen afspelen, waaruit gedragsregels zijn afgeleid die strict dienen te worden nageleefd (Van Tricht 1928, Geise 1952).

Hoewel de pre-islamitische en zelfs pre-hindoeïstische oorsprong van Sunda Wiwitan niet ter discussie staat, is daarmee nog niet gezegd dat er vanuit deze godsdiensten geen beïnvloeding heeft plaatsgevonden. Het pantheon van de Baduy heeft, volgens Van Tricht, allerlei hindoeïstische goden- en heiligennamen die hun oorspronkelijke betekenis verloren hebben. Alle godenfiguren hebben echter ook menselijke vormen en eigenschappen toegekend gekregen (Van Tricht 1928: 48).

Na hun dood herenigen de zielen der Binnen-Baduy zich weer met eerder overleden Binnen-Baduy bij het heiligdom van de Baduy *Sasaka Domas* of *Arca Domas*. Ook de zielen van de Buiten Baduy komen hier na een soort tussenfase uiteindelijk weer terecht (Van Tricht 1928: 50).

Tot de manifeste elementen van de Baduy religie behoren naast de Sasaka Domas vooral de twee grote, nauw met elkaar verbonden, rituele feesten, *kawalu* en *ngalaksa*. Over deze feesten is uitvoering geschreven door Jacobs & Meier (1891), Geise (1952) en Garna (1987a). Omdat ik hierop geen aanvullingen heb op basis van eigen veldwerk, zal ik volstaan met een korte samenvatting. In beide feesten manifesteren zich naast de religieuze opvattingen tevens de sociale orde, de scheiding en de verbondenheid van Binnen- en Buiten-Baduy en de verbondenheid van Baduy met de specifieke dorpen van herkomst.

De activiteiten van het *kawalu* feest zijn verspreid rond de drie belangrijke elementen van de rijstoogst: het feitelijke afsnijden en drogen van de aren en het in de rijstschuren opslaan van de bijeengebonden rijst. Hoewel Jacobs & Meier, Geise en Garna niet op alle punten gelijkluidende informatie geven, zijn de belangrijkste elementen van het *kawalu* feest de rituele reiniging van het dorp (hiervoor komen de Buiten-Baduy naar het binnendorp waarmee ze verbonden zijn), een gezamenlijk bad van mannen in de rivier en tenslotte een maaltijd waarvan de bereidingswijze nauwkeurig is voorgeschreven. Danasasmita omschrijft *kawalu* als het feest van de rijstgodin Nyi Sri en haar gang van het veld *(huma)* naar de rijstschuur (*leuit*)(Danasasmita 1983: 31-32).

Het *ngalaksa* feest is genoemd naar de tot meel (*laksa*) gestampte rijst die voor een deel afkomstig is uit de *pungpuhunan*, de offerplaats op het rijstveld waar vanuit het inzaaien van het veld is gestart. De viering van *ngalaksa* vindt

---

het werk van Koorders & Blume op: 'Men kan het onvolledig noemen, doch welk werk over de Badoeï's met al hun geheimzinnigheid kan volledig zijn?' (Koolhoven 1932: 68).

in verschillende dorpen plaats, waarbij ook het voedsel (de rijst) vanuit diverse plaatsen aangedragen wordt. Het cruciale element van dit feest is dat van de gestampte rijst een vrouwelijke pop, een prinsesje (*puputrian*) wordt gemaakt, als offer aan Batara Tunggal en de andere voorouders. Deze pop wordt samen met door mannen uit palmblad gesneden poppetjes en 'speren' naar het heilige bos gebracht en daar wordt ook om bescherming gevraagd (Bakels en Boevink 1988: 55).

'De *adat* verbiedt ons mee te doen aan de ontwikkeling' antwoordde dorpshoofd Nakiwin de president toen deze hem vroeg mee te doen aan het nationale ontwikkelingsproces. De verwijzing naar de *adat* als cultureel complex duidt op de gedragsnormen die de Baduy dienen te respecteren. Het houdt, positief geformuleerd een voortzetting in van de levensstijl en tradities van de voorouders. Negatief geformuleerd verwijst het naar de talrijke *buyut*-bepalingen of taboevoorschriften of verboden. In hun totaliteit verlenen deze *buyut*-regels de Baduy naar het schijnt zo'n conservatief, ascetisch en statisch karakter. Ze omvatten voorschriften op allerlei gebieden van het dagelijkse maar ook het minder gewone leven. Dit alles is gebaseerd op een basisfilosofie die uitgaat van de volgende stelling, die in vele variaties dikwijls herhaald wordt.

| | |
|---|---|
| *Lojor teu memang dipotong;* | Wat lang is mag niet verkort worden; |
| *Pondok teu meunang disambung;* | Wat kort is mag niet verlengd worden; |
| *Nu lain kudu dilainkeun;* | Wat onjuist is moet ontkend worden; |
| *Nu ulah kudu diulahkeun;* | Wat verkeerd is moet verboden worden; |
| *Nu bener kudu dibenerkeun.* | Wat waar is moet bevestigd worden. |

Garna 1987a: ii

Het complex van *buyut*-regels verwijst niet alleen naar wat mensen mogen doen en moeten laten, de regels bepalen ook de relatie ten opzichte van hun groepsgenoten, hoe ze met hun omgeving dienen om te gaan en welke typen inkomensbronnen geoorloofd zijn. In brede zin definieert deze basisgedachte hun plaats en bewegingsruimte in de wereld. Ook tal van morele uitgangspunten en omgangsvormen met andere mensen zijn hiervan afgeleid.

Deze regels gelden het sterkst voor de Binnen-Baduy en in het bijzonder voor de *pu'un* aan wie de bepalingen officieel zijn overgedragen. De bepalingen gelden onverkort binnen Kanekes maar in feite zouden ze ook moeten gelden voor de buitenwereld waarvan Kanekes als het centrum wordt gezien, een centrum omgeven door een aantal concentrische cirkels waarin mensen in toenemende mate van de voorgeschreven regels afwijken.[8]

[8] Hoewel in veel samenlevingen regels of uitdrukkingen voorkomen die pleiten voor behoud van het bestaande en zich afkerig tonen ten opzichte van veranderingen, is het vooral de mate waarin de Baduy deze regels tot dominante norm verheffen voor hun houding ten opzichte van de veranderende buitenwereld, die de Baduy samenleving zo bijzonder maakt. Veel sterker dan veel andere

Het is in het kader van deze studie niet nodig of zelfs ondoenlijk te streven naar een overzicht van al deze bepalingen maar het is nuttig op enkele toch nader in te gaan. Het is bovendien ook niet zo dat er een min of meer officieel geheel van deze regels bestaat. De basisgedachte voor goed gedrag ligt vast en op grond hiervan worden specifieke situaties bekeken. Deze zijn ter beoordeling van de *pu'un* en de mensen die hen bijstaan. Naast een aantal zeer oude regels die dateren uit een ver verleden, zoals het verbod op aanleg van terrassen, of het houden van vee, zijn er in de loop der geschiedenis min of meer vaste regels gekomen voor verschijnselen die zich aan de Baduy opdrongen. De *pu'un* hebben daar over hun standpunt bepaald en inmiddels is ook die uitkomst al dan niet tot *buyut*-bepaling geworden: bijvoorbeeld het verbod gebruik te maken van vervoersmiddelen als auto's en bussen is iets dat pas van later datum is maar wel tot de echte verboden is gaan behoren. In een latere fase is dit verbod weer wat afgezwakt.

Tot de *buyut*-bepalingen die in het kader van de ontwikkelingsactiviteiten het belangrijkst zijn behoren die op het gebied van de landbouw, het materiële bezitsrecht en bepaalde aspecten van bewegingsvrijheid. Op het gebied van de landbouw is het de Baduy verboden landbouwgereedschap of -werktuigen anders dan de pootstok (*aseuk*), het kapmes (*golok*), de bijl (*baliung*) en de handschoffel (*arit*) te gebruiken. Ze mogen ook de grond niet omploegen, geen terrassen aanleggen en natuurlijke waterlopen (beken, rivieren) niet wijzigen bijvoorbeeld voor de aanleg van irrigatiekanalen. Tal van gewassen die de laatste jaren in het kader van het stimuleren van cash crops verspreid zijn, zoals kruidnagelen en koffie, zijn verboden: de voorouders kenden deze gewassen nog niet en dus is het ook de huidige Baduy niet toegestaan ze te planten. Het is ook verboden vee te houden: geiten, koeien en karbouwen komen daarom in het Baduy gebied niet voor.[9] De huizen zijn gemaakt van natuurlijke materialen. Qua bouwstijl vertonen ze allemaal een grote gelijkenis. Een skelet van hout met muren van gevlochten bamboe en vloeren van planken of naast elkaar gelegde halve bamboestaken. Op het dak het zwarte *ijuk*, de harige vezelstof van de bladschede van de suikerpalm. Het interieur is sober: geen meubilair, weinig serviesgoed en nergens versieringen. 'Moderne' attributen als radio's, klokken, serviesgoed, naaimachines en thermoskannen dienen niet aanwezig te zijn.

De Baduy dragen in principe uniforme kleding: de Binnen-Baduy dragen geweven kleding die bestaat uit een witte hoofddoek, een wit jak en een donkergekleurde heupdoek. De Buiten-Baduy droegen vroeger ook geweven kleding maar sinds enige tijd kopen zij hun textiel veelal op markten rondom Kanekes.

---

samenlevingen leven de Baduy ook naar deze regels.

[9] Het is in dit verband onverklaarbaar dat Blume, die in 1821 door het Baduy gebied trok, het volgende opmerkt: 'De zachtheid hunner zedeleer is voornamelijk ook zigtbaar in hunne liefde en hun medelijden jegens hunne huisdieren, waartoe hoofdzakelijk koeijen, buffels, varkens, geiten en eenden behooren' (Blume 1993 [1822]: 39). De kans dat het verbod (*buyut*) op het houden van deze dieren van later datum is, moet worden uitgesloten. Bovendien is er nergens in de literatuur enige indicatie gegeven voor een latere ontstaansdatum voor dit verbod.

De handelaren laten het weer uit Jakarta komen. Wel houden ze vast aan de voor hen voorgeschreven kleuren; blauw en zwart soms over een witte ondergrond. Op het hoofd dragen mannen een blauwe doek voorzien van verschillende motieven. Vrouwen hebben diverse doeken in gebruik als draagdoek voor een kind of een zware last (brandhout of gewassen van het veld). Meestal gebruiken ze hiervoor ook de goedkope doeken die ze op de markt kunnen krijgen. Opvallend zijn verder nog de rode doeken, *bubeur*, die vrouwen veertig dagen om hun buik dragen nadat ze een kind gekregen hebben. Voor meer ceremoniële doeleinden dragen ze door Baduy vrouwen zelf geweven omslagdoeken in een combinatie van rood en blauw. Schoeisel is bij de Baduy niet in gebruik (zie ook Bakels 1991).

Lezen en schrijven en dus ook onderwijs zijn officieel *buyut* omdat de Baduy hiervan veel slechts zouden kunnen leren. Handel drijven is een activiteit die hen verboden is, omdat het al snel leidt tot bedrog en winst maken altijd gaat ten koste van anderen.

Op het gebied van de mobiliteit is het verbod op vervoersmiddelen het meest opvallend. In principe zouden de Baduy altijd te voet moeten reizen. Mede hierdoor is het Baduy gebied zelf slechts doorsneden door smalle bospaden die de dorpen en velden met elkaar verbinden. Voor de Binnen-Baduy gelden al deze bepalingen nog veel sterker dan voor de Buiten-Baduy.

In een samenleving waarin zoveel verboden is verklaard, dat in de nabije en zeer toegankelijke omgeving wel is toegestaan of beschikbaar is, treden onvermijdelijk spanningen op tussen hen die verantwoordelijk zijn voor handhaving van de sociale orde en zij die de grenzen van de beperkingen willen aftasten en willen verleggen. Overduidelijk is namelijk dat de *buyut*-bepalingen niet allemaal en in even sterke mate zijn geïnternaliseerd en als vanzelfsprekend worden nageleefd. Vooral met betrekking tot het bezit of gebruik van moderne attributen zoals radio's, sieraden en serviesgoed blijken vele Baduy voor de verleiding te bezwijken de traditionele regels te overtreden. Ook kunnen velen de mogelijkheid om via verbouw van koffie en kruidnagelen een aanvulling te zoeken op hun geldinkomen niet weerstaan: ze planten deze bomen en struiken op hun erf of aan de randen van hun rijstvelden. Andere verboden zoals op het bezit van vee, het aanleggen van terrassen of irrigatiesystemen worden binnen het Baduy gebied daarentegen wel strict gerespecteerd.

De toename van overtredingen van de *buyut*-bepalingen en dus van de inbreuk op de traditionele levensstijl van de Baduy, heeft in de loop der jaren bij de leiders van deze etnische groep een tweeledige reactie opgeroepen. Enerzijds zijn er de jaarlijkse zuiveringacties om alles wat officieel verboden is uit te bannen of te vernietigen. Anderzijds is er de legitimering achteraf van het gedrag dat in principe verboden was: een aanpassing dus van de regel als voorschrift aan de regel in de zin van 'wat in de regel geschiedt' zoals Korn het in een ander verband een keer uitdrukte (Korn 1941).

Een voorbeeld hiervan is de geschiedenis van de kleding van Baduy waarbij men is overgestapt van eigen gemaakte stoffen op fabrieksprodukten maar wel met handhaving van de dominante kleurstelling en motieven, althans in grote

lijnen. Een ander voorbeeld van deze legitimering is het tolereren dat de Buiten-Baduy toch met gemotoriseerd vervoer reizen. Handhaving van het verbod bleek onhoudbaar omdat zoveel mensen zich er niet aan hielden. Ook verlaten regelmatig groepjes Baduy het eiland Java door over zee Sumatra te bezoeken in verband met de apenvangst, een feit dat altijd *buyut* was en eigenlijk nog is, maar dat feitelijk ongestraft blijft.



Binnen-Baduy (met witte hes en hoofddoek) en Buiten-Baduy (in het donker - blauw - gekleed) doen inkopen op een van de kleine markten vlak buiten Kanekes

Veel minder inschikkelijk hebben de leiders zich opgesteld tegenover de overtredingen op het gebied van de landbouw en het bezit van moderne huisraad. Hiertegen wordt jaarlijks actie ondernomen door een groep Binnen-Baduy die de dorpen in het buitengebied bezoekt en alle verboden goederen en planten stuk slaat, omhakt of anderzins onbruikbaar maakt. Serviesgoed gaat aan scherven, radio's worden blijvend tot zwijgen gebracht en de hoop op het geld dat kruidnagelbomen en koffiestruiken hadden moeten opleveren vervliegt met het omhakken van de planten. Deze acties worden *operasi pajaroan* genoemd naar de mensen die het uitvoeren.[10] Wanneer deze zuiveringsacties precies zijn ontstaan is moeilijk te zeggen. Alle oudere bronnen zwijgen over deze vorm van

[10] De *pajaroan* omvat de 12 *jaro*, te weten de 9 *jaro-dangka* plus de 3 *jaro tangtu*.

controle of herstel van de orde binnen de Baduy samenleving. In deze stukken ligt de nadruk ook sterk op de normatieve uitgangspunten en op de regels en veel minder op de feitelijke handhaving ervan. Gebrek aan werkelijk veldwerk is hiervan zeker een van de oorzaken. Het ontbreken echter van vermelding van de zuiveringsacties bij Geise (1952) is wel veelbetekenend omdat hij uitvoerig veldwerk gedaan heeft in de periode 1939-1941 onder Baduy en Moslims die net buiten Kanekes woonden.

De *operasi* is een zaak die jaarlijks voor de aanvang van de *kawalu*-periode voor de nodige opschudding zorgt in het buiten-gebied. Het initiatief ertoe gaat vooral uit van het dorpshoofd dat wordt bijgestaan door enkele Binnen-Baduy waaronder de *jaro tangtu* en de *jaro duabelas*. Omdat er in de loop der jaren nogal verschillen zijn geweest in de houding van de dorpshoofden ten opzichte van de overtredingen, is ook de hevigheid van de acties wisselend geweest. Het ene jaar werd er duidelijk meer bestraft dan andere jaren. Onder dorpshoofd Kalman, begin jaren '70, zou er maar zeer gematigd zijn opgetreden. Toen echter Samin voor de derde keer tot *jaro pemerintah* werd benoemd in 1977 trad hij juist zeer streng op tegen overtreders hetgeen de goedkeuring had van de *pu'un* die Kanekes graag gezuiverd zagen van al die verboden zaken.

Volgens sommige mensen echter had de houding van Samin ook nog een andere achtergrond: via rigoreuze zuivering na jaren van grote tolerantie zouden meer en meer mensen het besluit nemen hun toevlucht kunnen gaan zoeken in het gebied buiten Kanekes waar ze wel die vrijheid zouden hebben nieuwe spullen te bezitten en nieuwe gewassen te verbouwen. Hierdoor zou de zuiverheid van Kanekes toenemen en aldus de funktie kunnen blijven vervullen die het in de ogen van de Baduy en ook vele anderen heeft namelijk als een zuiver en heilig middelpunt van de wereld. Aan de andere kant zouden de druk op de grond en het gevaar voor erosie verminderd worden door dit proces van zelfselectie onder de Baduy.

Desondanks is ook duidelijk dat de *operasi* niet toereikend is om alle verboden goederen en kwade invloeden uit het gebied te weren. De schoonmaakploeg bereikt niet alle hoeken en gaten van het gebied om zodoende de gemaakte overtredingen ongedaan te kunnen maken. De toename van het bezoek van de Baduy aan enkele omringende marktplaatsen als Cibengkung en Karoja met hun steeds groeiende aanbod aan 'verboden' produkten, bewijst dat de verbodsbepalingen worden opgerekt. Niet alleen Buiten-Baduy begeven zich overigens naar die markten: ook Binnen-Baduy komen daar hun inkopen doen. Daarnaast zijn er handelaren die zich met hun produkten toegang verschaffen tot het Baduygebied. Via hen worden er soms produkten gekocht of geruild tegen vruchten, blokken suiker gemaakt van sap van de arenpalm, of andere produkten.

Ook zijn er nog andere tekens die wijzen op het toegenomen contact van de Baduy met de buitenwereld zoals de talrijke afbeeldingen van vervoersmiddelen °P de huizen of de imitatie t.v.-antennes op de daken: onschuldig speels gedrag, een teken van *rising expectations* of de Baduy variant van burgerlijke ongehoorzaamheid die vooruitloopt op aanpassing van de *buyut*-bepalingen?



Eén van de leiders van de Baduy belast met toezicht op naleving van de *adat*-regels

Nu zijn de materiële aspecten van de feywt-bepalingen ongetwijfeld de meest in het ooglopende. Toch lijkt het me onjuist het verval van de Baduy cultuur of de bereidheid tot verandering uitsluitend af te meten aan de aanwezigheid van een aantal produkten die traditioneel verboden waren. In verschillende overheidspublicaties zijn deze verschijnselen als indicatie genomen voor het ontwikkelings- en integratieproces van de Baduy (Departemen Sosial 1985). Dit lijkt me echter een te gemakkelijke conclusie. De *buyut*-bepalingen omvatten immers veel meer dan het uitbannen van moderne produkten. Als totaliteit verwijzen de regels naar een hele levens-filosofie die Baduy een plaats geeft ten opzichte van zowel groepsgenoten als niet-Baduy maar ook ten opzichte van de omgeving en de natuur die hen omringen. Het opgeven of liever het opschuiven van de acceptatie-grens van het materiële bezit houdt niet automatisch in het opgeven van de centrale positie die de Baduy zichzelf toedichten en waarin zij door de tijden heen, ook door diegenen die de macht hadden over het gebied waarin de Baduy wonen, zijn gerespecteerd. Het is, met andere woorden, veel meer een kwestie van op een of andere wijze uiting geven aan etnische identiteit als een gevoelde of beleefde identiteit en als teken van onderscheid ten opzichte van andere groepen.

## 6.2 Processen van verandering en ontwikkeling

In 1986 werd besloten het *resettlement*-beleid voor de Baduy officieel te staken. De drie, in fasen door Sociale Zaken gebouwde dorpen werden gehandhaafd, maar nieuwe dorpen mochten er niet meer komen. Deze drie dorpen hadden hun doel niet bereikt. Dat was althans een van de conclusies van een uitvoerig onderzoek naar de gang van zaken bij de ontwikkeling van de Baduy. Bovendien moesten de onderzoekers suggesties aandragen om het 'probleem van de Baduy' op te lossen. Ze dachten die vooral gevonden te hebben in de ontwikkeling van het gebied rondom de enclave. Het eindverslag van het onderzoek gaat uitgebreid in op de uitwerking van deze gedachte. Alvorens dit voorstel nader toe te lichten, denk ik dat het goed is de geschiedenis van de *resettlement-episode* samen te vatten omdat hieruit een duidelijk beeld spreekt van de verhoudingen tussen de verschillende groepen Baduy onderling en de relatie van de Baduy met de diverse overheidsinstanties.

### 6.2.1 *Resettlement als centrale poging tot ontwikkeling*

Ruim voordat de Baduy in de belangstelling kwamen van Sociale Zaken was er vanuit de afdeling antropologie van de Padjadjaran Universiteit in Bandung al interesse in deze bevolkingsgroep. Al vanaf 1964 trokken regelmatig studenten onder leiding van de antropoloog Judistira Garna naar Kanekes voor het doen van onderzoek. Hun interesse was vooral gericht op de traditionele cultuur van de Baduy. Eerst kwamen hieruit scripties voort, later officiële onderzoeksverslagen en uiteindelijk ook de dissertatie van Garna (1987a) zelf.

De opbouw van deze kennis vanaf het midden van de jaren '70 werd tevens benut door het provinciale planningsorgaan van Sociale Zaken en de onderzoekers werden ingeschakeld bij de verkennende studies voor de ontwikkelingsplannen. Doel van deze onderzoekingen door Sociale Zaken was vooral na te gaan hoe de Baduy geïntegreerd konden worden in het Indonesische staatsbestel. Opmerkelijk in vergelijking met andere rapporten voor de ontwikkelingsactiviteiten van dit departement, is de grote hoeveelheid werk die in de voorbereiding is gestoken. Ook het antropologisch/wetenschappelijk gehalte van deze rapporten steekt gunstig af bij dat van de rapporten over andere tribale groePen. In latere fasen is deze band tussen planners en onderzoekers minder duidelijk geworden.

Het eerste rapport van Sociale Zaken dat de grondslag vormde voor de feitelijke *resettlement* dateert uit 1975. Het bood naast een etnografische schets enkele conclusies en aanbevelingen. Gewezen werd op het gesloten karakter van de gemeenschap die communicatie met de omringende buitenwereld afwijst en zelfs mensen bestraft die wel met die buitenwereld omgaan. Als dit systeem wordt gehandhaafd dan zou de achterstand in het ontwikkelingsproces ten opzichte van de rest van de maatschappij blijven. Hun vooruitgang (*kemajuan*) wordt vooral belemmerd door hun manier van denken en hun traditionalische levensvisie, die beide voortkomen uit hun geloofssysteem. Maar er wordt ook

op gewezen dat de Baduy samenleving beetje bij beetje al nieuwe en positieve cultuurelementen en ideeën van buiten wil ontvangen. Dit komt het meest tot uiting op het gebied van de materiële cultuur zoals bij het accepteren van gereedschap en geneesmiddelen.

Op grond hiervan werd voor de korte termijn bepleit om te beginnen met de bouw en ontwikkeling van een dorp voor de Buiten-Baduy. Het lange termijn programma is de mentale ontwikkeling gericht op het voorkomen van het achterblijven van de Baduy in het huidige ontwikkelingsproces van de staat. Meer specifiek worden in dit verband genoemd: bestrijding van het analfabetisme, training van vaardigheden op het gebied van landbouw, veeteelt en huisindustrie, het doen verdwijnen (*menghilangkan*) van het geloof en de gebruiken die het bereiken van de vooruitgang voor hen kunnen belemmeren en tenslotte, het binnendringen van de gemeenschap van de Binnen-Baduy zodat zij zich kunnen aanpassen aan de vooruitgang om hen heen (Departemen Sosial 1975b: 27-28).

In 1974 en 1975 publiceerde Garna een samenvattend rapport in twee delen van eerder onderzoek door de afdeling antropologie van de Padjadjaran Universiteit in samenwerking met het provinciale planningsbureau. Dit rapport kreeg als ondertitel mee 'de pogingen tot participatie van de Kanekes gemeenschap in de verwezenlijking van het ontwikkelingsprogramma'. Hierin staat ook het begin van de discussie om de levensstandaard van de Baduy te verhogen zonder afbreuk te doen aan de waarden die de Baduy hebben. Dit onderwerp zou nog lang centraal staan in de gedachtenontwikkeling omtrent de toekomst van deze etnische groep. In het rapport van Garna c.s. worden aan het einde factoren geïdentificeerd die een stimulerende dan wel belemmerende invloed zouden hebben op de ontwikkeling, al stelt de auteur dat met name de identificatie van de eerste categorie niet eenvoudig is. Uiteindelijk noemt hij onder andere zaken als het hechte gezinsleven, de zorg voor ouders en kinderen, loyaliteit ten opzichte van de leiders en de nederzettingsstructuur als positieve factoren. Maar dezelfde zaken blijken ook hun keerzijde te hebben en belemmerend te werken op de inspanningen om de levenswijze van de Baduy te veranderen. Aan het einde van het onderzoek formuleert hij een viertal stellingen.

Hij duidt ten eerste op de aarzeling die een groot deel van de bevolking van Kanekes heeft bij de keuze van de manier van leven: een traditioneel bestaan of juist het loslaten daarvan. Het kost hem geen moeite voorbeelden van die twijfel te geven.

De tweede stelling is dat alle pogingen om de Baduy van Kanekes te laten deelnemen aan de ontwikkeling zullen falen, indien er niet een verandering ontstaat in hun sociaal-culturele waarden. Deze stelling duidt in feite op de onverenigbaarheid van de doelen en methoden van het ontwikkelingsproces en de grondslag van de Baduy maatschappij: een probleem waarvoor ook Garna geen uitweg ziet. Sterker nog: stelling nummer drie geeft aan dat, als de pogingen tot ontwikkeling aan de Baduy worden opgedrongen of aan hen worden opgelegd, er problemen zullen ontstaan die nog moeilijker oplosbaar zullen zijn. De laatste stelling in het rapport wijst erop dat de traditionele leiders van de

Baduy maatschappij de sleutel vormen voor de participatie van de bevolking in de ontwikkeling.

In vergelijking met andere tribale groepen in Indonesië is het aspect van isolement bij de Baduy opvallend omdat het om een zelf verkozen isolement gaat en niet om een isolement dat voortkomt uit ecologische omstandigheden of vermeende onwetendheid, gebrek aan ervaring of gebrekkige communicatiemogelijkheden. Hoewel een aantal van de problemen die het rapport analyseert met wordt opgelost, eindigt het wel met de aanbeveling om in de dorpen rondom Kanekes activiteiten te ontplooien op het gebied van de gezondheidszorg en de landbouw omdat daar de grootste moeilijkheden liggen of op korte termijn te verwachten zijn (samenvatting van Garna 1974/75: 92-104).

Een jaar later ging een uitgebreid team onderzoek doen naar de bereidheid van de Baduy om te verhuizen en om hun toekomstverwachtingen te achterhalen. De Buiten-Baduy werden beschouwd als 'rijp voor ontwikkeling' op grond van enkele indicatoren. Hieronder vielen de bereidheid ook kleren in andere dan de traditionele kleuren te dragen, de wens om moderne huisraad te bezitten en te gebruiken, en om andere landbouwgewassen te gaan verbouwen. Daarnaast werd gewezen op de tendens om steeds meer gebruik te maken van gemotoriseerd vervoer (Garna 1987b: 57-58). Tevens zocht een ander team naar een geschikte lokatie voor *resettlement* in de streek buiten Kanekes omdat het bouwen van een nieuwe nederzetting in het eigenlijke Baduy-gebied op grote problemen zou stuiten. Aanvankelijk zou het nieuwe dorp vlakbij de grens met Kanekes komen maar dit stuitte op bezwaren. Ook andere lokaties werden onderzocht.

Op basis van een aantal factoren is uiteindelijk gekozen voor een deel van de voormalige rubberplantage Gunung Tunggal op ongeveer 17 kilometer afstand van Kanekes. Op de grond waren verder geen rechten gevestigd die uitvoering van het project zouden kunnen belemmeren. Verschillende Baduy hadden daar al land in gebruik op grond van deelbouwovereenkomsten en bezaten zodoende ook al een veldhuis. Belangrijk was dat zich onder hen een zeer vooraanstaande Baduy bevond die in staat werd geacht een leidende rol te vervullen in het ontwikkelingsproces. Deze man, Samin genaamd, was gedurende een groot aantal jaren *kepala desa* geweest en had nog steeds een groot aanzien. Hij was door een ambtenaar van Sociale Zaken benaderd en had zich geïnteresseerd getoond in deelname aan dit project en via zijn familie-relaties zou hij een aantal mensen met hem mee kunnen krijgen naar het nieuwe dorp. In eerste instantie zou het gaan om 80 huizen voor even zovele gezinnen (Departemen Sosial 1978).

Voordat het rapport echter klaar was kreeg een aannemer al de opdracht 80 huizen te bouwen. Een paar maanden later konden de eerste Baduy hun nieuwe huizen betrekken.

In diezelfde tijd echter begon het besef door te dringen bij de *pu'un* dat het hier ging om een serieuze bedreiging van de Baduy samenleving en zijn cultuur. De overheid ging zich nu direct en bewust in zetten voor verandering van de levenswijze van de Baduy en met name in de deelname van Samin aan dit pro-

ject zagen de *pu'un* een groot gevaar. In de eerste periode van dit project voltrok zich ook een spel om de macht tussen aan de ene kant de drie *pu'un* en aan de andere kant het districtsbestuur en Sociale Zaken. Deze strijd werd toegespitst op de positie van Samin. Sociale Zaken zag in hem een noodzakelijke spil voor het welslagen van dit project terwijl de *pu'un* hem en daarmee ook de andere Baduy van deelname aan het project wilden afhouden. Door hem opnieuw tot *jaro pemerintah* te maken, trachtten ze hem weer voor hun beleid te winnen waardoor hij zich uit het project zou terug trekken. Het districtsbestuur weigerde de benoeming echter te bevestigen en pas toen de *pu'un* zagen dat hun poging geen succes had en een nieuwe *jaro pemerintah* benoemden gaf de *bupati* zijn steun aan Samin omdat hij in Gunung Tunggal wenste te blijven en bovendien omdat hij ook nog als gelegaliseerd dorpshoofd van Kanekes kon optreden zij het dat hij in die funktie niet door de *pu'un* werd gerespecteerd.

Naast deze onrust rond het externe leiderschap van de Baduy waren er tal van andere geruchten over de gevolgen die deelname aan het Gunung Tunggal project zouden kunnen hebben. Gedwongen overgang naar de islam, verplichte deelname aan het onderwijs en een radicale breuk met het Baduy verleden, zouden in het verschiet liggen. Later zou hier zelfs de dreiging van verbanning uit de rechtsorde van de Baduy nog bij komen. Mensen die in Gunung Tunggal bleven, zouden worden uitgesloten van de grote rijstrituelen en ze zouden eigenlijk ook geen Baduy meer zijn. Uit angst voor dergelijke vormen van intimidatie zijn verschillende Baduy uit het project vertrokken. Diverse mensen vertrokken op basis van andere redenen uit het dorp maar het blijven van Samin en zijn familie als harde kern van Gunung Tunggal, heeft het project van een dreigende totale mislukking gered. Ondanks de gedeeltelijk leegloop en de problemen in het Gunung Tunggal project werden twee nieuwe dorpen ontworpen en zonder veel voorbereidend werk uitgevoerd. Het vele etnografische werk over de Baduy kon zonder meer ook dienen voor de nieuwe projecten. Het ging nu vooral om het identificeren van potentiële nieuwe bewoners en het voorkomen van eerder gemaakte fouten. Het fundamentele vraagstuk of en hoe het 'probleem van Baduy in verandering' moest worden aangepakt bleef echter open.

In 1981 en 1982 verschenen op geringe afstand van elkaar twee dorpen die Pasir Kopo I en Pasir Kopo n genoemd werden. Het eerste dorp is na enige jaren nog geslaagd te noemen in de zin dat vrijwel alle huizen op een totaal van 75 nog steeds bewoond zijn en zelfs voor het grootste deel door Baduy gezinnen. Ruim twintig niet-Baduy gezinnen vormen de rest van de bewoners van dit dorp. In Pasir Kopo II ging echter veel verkeerd. Van de oorspronkelijke 113 huizen waren er vele van slechte kwaliteit. De meeste werden daarom snel verlaten. In 1986 waren er nog maar 53 huizen bewoond waarvan 17 door Baduy families. Het slechte resultaat van dit laatste project heeft zeker bijgedragen tot de herbezinning op het *resettlement*-beleid voor de Baduy waarop ik later nog zal terug komen. Ook de bewoners in deze dorpen ondervonden nogal veel intimidatie vanuit Kanekes. Omdat onder hen echter niet meer van die prominente mensen zaten en ook de *pu'un* zich leken neer te leggen bij het bestaan

van deze *resettlement*-dorpen is de angst onder hen minder gebleven. Bovendien kwamen de meeste mensen ook niet rechtstreeks uit Kanekes. In Pasir Kopo I en n kwamen verschillende mensen die zich eerder al in Gunung Tunggal hadden gemeld maar daaruit weer waren vertrokken. Daarnaast waren er ook mensen uit de *dangka*-dorpen en Baduy die al veel langer uit Kanekes waren vertrokken en al jaren als deelbouwer in het gebied van Zuid-Banten rond zwerfden. Tot de opvulling van Pasir Kopo I heeft ook de grote brand van 1980 in het dorp Kaduketuk bijgedragen, waardoor veel mensen plotseling zonder huis zaten terwijl ze ook niet het geld en de middelen hadden snel een nieuw huis te (laten) bouwen. Het aanbod van Sociale Zaken om in Pasir Kopo een gereedstaand huis in gebruik te nemen en nog een tijd lang gratis voedsel en andere hulpprodukten te krijgen, hebben sommigen daarom toen snel aangenomen.

Het is moeilijk om in algemene termen samen te vatten wat nu bereikt is in deze dorpen gezien de brede doelstellingen die er voor deze projecten zijn geformuleerd. In sommige rapporten en publicaties is sprake van 'succesvolle projecten' en een 'doorbraak in de levenswijze van de Baduy' (zie b.v. Djoewisno 1987, Departemen Sosial 1982). In deze publicaties en rapporten wordt gewezen op de belangrijke veranderingen die hebben plaats gevonden. De Baduy planten meerjarige gewassen die vroeger verboden waren en ze gebruiken hierbij voor hen modern gereedschap zoals de vork en de hak. Ze zijn overgegaan op natte rijstbouw en leggen zelfs visvijvers aan. Ze geven allerlei taboes op in hun dagelijkse leven, taboes die lagen op het terrein van economisch handelen, onderwijs en kleding. 'Hun aspiraties en levenshorizon zijn meer ontwikkeld: ze wensen meer huisraad en communicatiemiddelen te bezitten en verlangen naar meer onderwijs'. Ze accepteren het Indonesische bestuurssysteem dat georganiseerd is via dorps- en wijkeenheden (*RK* = *Rukun Kampung* en *RT* = *Rukun Tetangga*) en ze zijn dus niet langer gebonden aan het traditionele leiderschap van de *pu'un*. Bovendien hebben alle inwoners uit de projectdorpen deel genomen aan de nationale verkiezingen, hetgeen nog niet eerder was voorgekomen. Naast deze positieve tendenzen wijst Sociale Zaken toch ook op het ontstaan van dualistisch leiderschap *(de pu'un* en de door de overheid aangewezen *kepala desa)* en op de leegloop vanuit de *resettlement*-dorpen die veroorzaakt zou worden omdat 'ze zich nog niet realiseren waar hun toekomst ligt' (Departemen Sosial 1982: 37, 39, 1985: 13, 14).

Andere bronnen spreken echter over de problemen bij de uitvoering en beschouwen de dorpen als een totale mislukking (*gagalan total*) vanwege het hoge percentage mensen dat de dorpen heeft verlaten, het vele geld dat er in gestoken is, de onenigheid die er binnen de Baduy maatschappij over is ontstaan en het gedwongen karakter van de ontwikkelingsactiviteiten (zie b.v. Pikiran Rakyat 1983). 'Succes' en 'falen' van ontwikkelingsprojecten, en zeker ook van projecten die uitgevoerd worden binnen een context van tribale groepen, zijn zelden eenduidige begrippen. Zonder indicatie van de criteria waarop ze rusten en zonder rekening te houden met onbedoelde bij-effecten, zijn het lege begrip-

pen. Het lijkt beter eerst iets nauwkeuriger te gaan kijken wat er in deze dorpen feitelijk aan de hand is geweest.[11]

In de volgende paragrafen wil ik bepaalde aspecten van deze dorpen bespreken die te maken hebben met de opzet en uitvoering van de dorpen en de reacties van de bewoners op de nieuwe situatie. De behandeling geschiedt op basis van de beschikbare literatuur en het eigen veldwerk dat vooral in Pasir Kopo n heeft plaats gevonden. De keuze voor dit dorp werd bepaald door de kritieke fase waarin het *resettlement*-beleid voor de Baduy zich daar bevond ten tijde van het veldwerk. Daarnaast speelde de aanwezigheid in dit dorp van de ambtenaar die zich vanaf het eerste moment voor de *resettlement* en de ontwikkeling van de Baduy heeft ingezet een belangrijke rol. Ook zijn er over Gunung Tunggal, het eerste project, enkele onderzoeksverslagen beschikbaar die de mogelijkheid tot vergelijking bieden (zie b.v. Bakels & Boevink 1988). Overigens werden tijdens het veldwerk ook bezoeken gebracht aan de twee andere projectdorpen. Alvorens op de meer algemene punten in te gaan wil ik hier eerst een samenvatting het derde *resettlement-project* geven dat heeft bijgedragen aan de stopzetting van dit beleid.

*Pasir Kopo II: het breekpunt in het beleid*

Het dorp Pasir Kopo n van in totaal 113 huizen is in 1981 gebouwd. Kort na de opening raakte het dorp, voor een gedeelte door de beoogde Baduy gezinnen bezet. De meeste nieuwe bewoners waren echter niet-Baduy. Het waren vooral mensen uit de omgeving van Ciamis uit het oosten van West-Java die waren toegestroomd. Zij zagen in een verhuizing naar Pasir Kopo n een goed alternatief voor de voor hen beoogde verhuizing naar een transmigratie-project op Sumatra. In eerste instantie wilden de autoriteiten dit niet accepteren. Het ondermijnde immers de transmigratie-plannen en bovendien sloot hun komst niet aan bij het idee dat Pasir Kopo n een *resettlement*-dorp voor de Baduy was. Uiteindelijk heeft de gouverneur van de provincie toch toestemming voor hun komst gegeven onder andere vanwege het argument dat deze mensen uit Ciamis veel invloed konden hebben op de Baduy bij het stimuleren van de moderne landbouwmethoden en het bevorderen van de vooruitgang (*kemajuan*) in het algemeen. Een ander maar minder expliciet geformuleerd argument om toch deze mensen toe te laten, was het simpele gebrek aan Baduy gezinnen die een huis wilden bezetten in dit nieuwe dorp. Ook waren er in de buurt niet genoeg boeren om het dorp vol te krijgen. Dit gat kon zodoende makkelijk worden opgevuld met de mensen uit Ciamis.

---

[11] Gezien zijn eerdere betrokkenheid bij het ontwikkelingsgerichte onderzoek onder de Baduy is het opvallend dat Garna dit onderwerp in zijn dissertatie (1987a) vrijwel geheel buiten beschouwing laat. Hij richt zich volledig op de traditionele structuur van de Baduy maatschappij en betrekt de meer recente ontwikkelingen daar niet bij. Slechts in een artikel uit dezelfde periode (1987b) gaat hij in op enkele problemen met betrekking tot het ontwikkelingsbeleid maar hierin worden de gebeurtenissen van na 1980 niet meer betrokken (zie ook Garna 1989). De nauwe relatie tussen het Departement voor Sociale Zaken en de afdeling antropologie van de Padjadjaran Universiteit uit de jaren zeventig lijkt geheel verdwenen.

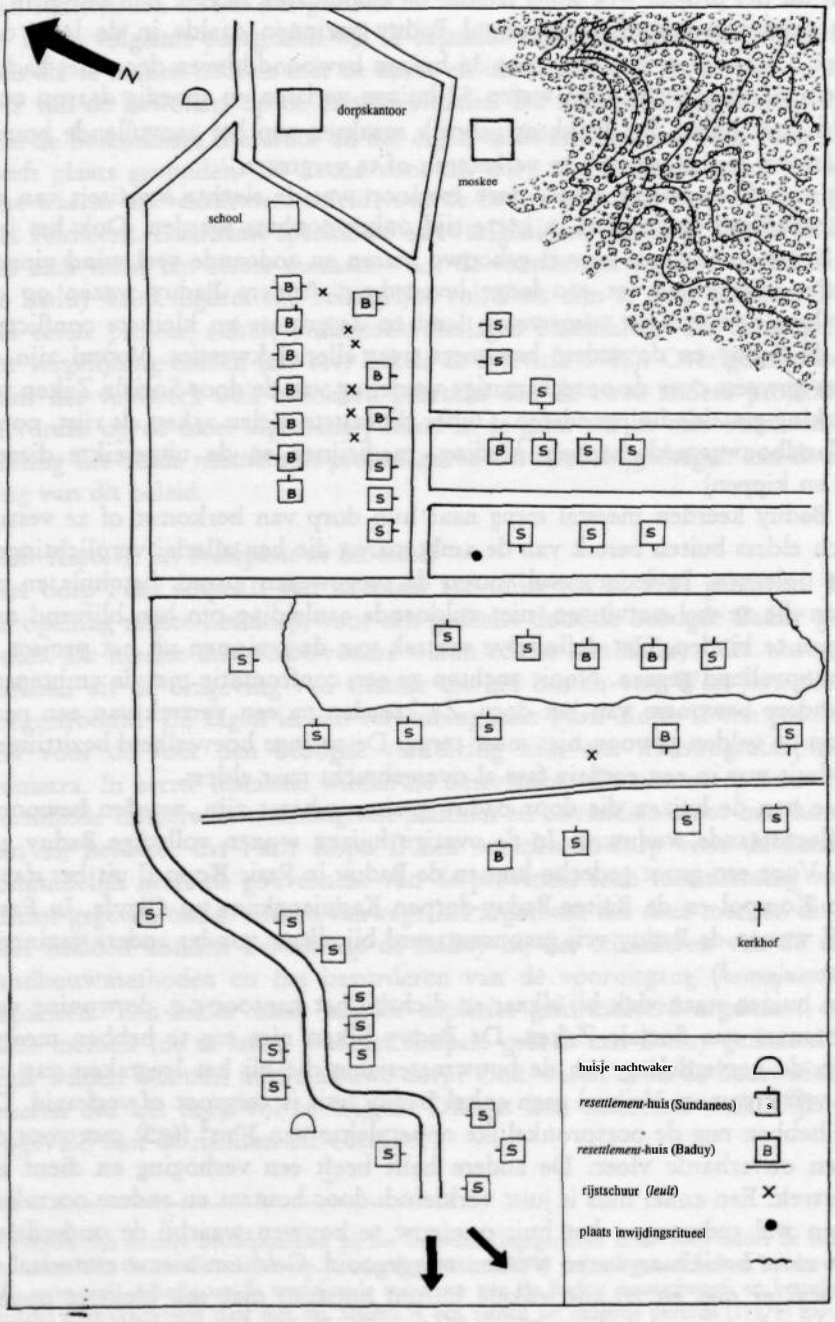
De leegloop uit het dorp is echter groot geweest. Regelmatig trokken er mensen uit het project weg soms zonder de ambtenaren of ook hun buren in te lichten over hun vertrek. Het aantal Baduy gezinnen daalde in de loop der jaren tot 15 terwijl er daarnaast nog 36 huizen bewoond bleven door niet-Baduy gezinnen. Al in oktober 1983 waren 52 huizen verlaten en spoedig daarop ontmanteld door buren die dankbaar gebruik maakten van het aanvullende bouwmateriaal om hun eigen huis te verbeteren of te vergroten.

Eén van de oorzaken achter deze leegloop was de slechte kwaliteit van de huizen waardoor er velen al in korte tijd onbewoonbaar werden. Ook het feit dat ze bovenop een kale heuvel gebouwd waren en zodoende veel wind vingen heeft niet bijgedragen tot een lange levensduur. Andere Baduy wezen op de slechte kwaliteit van het toegewezen land en de grotere en kleinere conflicten tussen de Baduy en de andere bewoners over allerlei kwesties. Vooral zijn er irritaties geweest over de onrechtmatige verdeling van de door Sociale Zaken ter beschikking gestelde hulpgoederen. Onder dit laatste vielen zaken als rijst, pootgoed, landbouwgereedschappen, kleding, medicijnen en de uitgereikte dieren (geiten en kippen).

De Baduy keerden meestal terug naar hun dorp van herkomst of ze vestigden zich elders buiten bereik van de ambtenaren die hen allerlei verplichtingen konden opleggen. In ieder geval waren de toegewezen grond, het huis en de goederen die ze wel ontvingen, niet voldoende aanleiding om hen blijvend aan de dorpen te binden. Het definitieve vertrek van de gezinnen uit het project is altijd onopvallend gegaan. Nooit zochten ze een confrontatie met de ambtenaar of de andere bewoners van het dorp. Ze keerden na een vertrek van een paar dagen op de velden gewoon niet meer terug. De geringe hoeveelheid bezittingen uit het huis was in een eerdere fase al overgebracht naar elders.

Twee van de huizen die door Baduy gezinnen bezet zijn, worden bewoond door alleenstaande weduwen. In de overige huizen wonen volledige Baduy gezinnen. Voor een groot gedeelte komen de Baduy in Pasir Kopo n uit het *dangka*-dorp Kompol en de Buiten-Baduy-dorpen Kadujangkung en Cigula. In Pasir Kopo n wonen de Baduy vrij geconcentreerd bij elkaar zonder andere gezinnen ertussen.

Hun huizen staan vlak bij elkaar en dichtbij het kantoor c.q. de woning van de ambtenaar van Sociale Zaken. De Baduy lijken niet erg te hebben meegedeeld in de herverdeling van de bouwmaterialen die bij het leegraken van de huizen vrij kwamen. Vrijwel geen enkel Baduy huis is vergroot of verfraaid. De meeste hebben nog de oorspronkelijke oppervlakte van $30m^2$ (6x5) met voor de helft een onverharde vloer. De andere helft heeft een verhoging en dient als slaapvertrek. Een enkel huis is juist verkleind: door houtrot en andere oorzaken was men wel gedwongen het huis opnieuw te bouwen waarbij de onderdelen die niet meer bruikbaar waren werden weggegooid. Geld om nieuw materiaal te kopen was er niet en zo zijn enkele huizen ontstaan met een kleinere oppervlakte dan de oorspronkelijke $30m^2$. Tussen de Baduy huizen in staan enkele rijstschuurtjes (*leuit*) die in traditionele Baduy stijl zijn gebouwd.




Figuur 6.1
Schets van het *resettlement*-dorp Pasir Kopo II



De inwijdingsceremonie van het *resettlement-dorp* Pasir Kopo II: enkele Baduy (links van het midden) temidden van de islamitische Sundanezen

Hoewel het dorp al in 1982 in gebruik werd genomen is het officieel pas in 1985 met een kleine ceremonie (*nukuh lembur*) ingewijd. De leegloop, de conflicten tussen de bewoners onderling en met de bestuurders waren hiervan de voornaamste redenen. Op aandringen van de verantwoordelijke ambtenaar is er toch besloten een soort opening te houden door Baduy en niet-Baduy gezamenlijk. In de dagen voorafgaand aan het feest wordt geld opgehaald voor de maaltijd.

Aan de vooravond van de officiële bijeenkomst plant de Baduy *dukun* enkele ceremoniële planten en begraaft daarbij vleugels, poten, hart, lever en bloed van een ritueel geslachte kip. Hij spreekt daarbij enkele gebeden uit ter geruststelling van de getergde aardgeest (*dangiang*).[12] De volgende morgen wordt op dezelfde plaats door de Baduy leiders een kort gebed uitgesproken over een vuur van houtskool. Alle mannen van het dorp en een tiental vrouwen gaan daarna op een aantal uitgespreide matten zitten terwijl het eten en drinken geserveerd wordt. Voordat men echter met de maaltijd begint spreekt de leider van de niet-Baduy een islamitisch gebed uit. De

[12] *Dangiang* heeft zowel de betekenis van goede huis- en dorpsgeest als die van kwade aard- of berggeest. Het was duidelijk dat in dit geval deze laatste werd aangesproken.

ambtenaar, zelf ook een Sundanees, houdt nog een korte toespraak over de geschiedenis van het dorp, de betekenis van deze gezamenlijke inwijding en zijn verwachtingen voor de toekomst. Na de maaltijd die snel voorbij is gaat iedereen weer gewoon aan het werk. Later op de dag of 's avonds zijn er geen bijzondere bijeenkomsten meer.

Officieel vindt de overdracht van Pasir Kopo n door het Ministerie van Sociale Zaken aan de provinciale overheid plaats in mei 1987. Het dorp heeft in de tussenliggende jaren nauwelijks officieel bezoek gehad. Deze overdracht wordt buiten het dorp voltrokken, namelijk in het kantoor van de *bupati* in Rangkasbitung. Bij die gelegenheid wordt gesteld dat het hier gaat 'om 75 huizen die bewoond worden door leden van de tribale groep de Baduy die allen gevormd of ontwikkeld (*dibina*) zijn en een pakket ontwikkelingsgoederen hebben ontvangen' (Departemen Sosial, Seri PMT 15 1987a: 48). Deze overdracht sluit tevens de actieve bemoeienis af van Sociale Zaken bij het ontwikkelingsprogramma van de Baduy. Na dit project zijn geen andere pogingen ondernomen de levenswijze van dit volk op deze wijze te veranderen.

### 6.2.2 *Terugblik op de projectdorpen*

Een vergelijking tussen de *resettlement*-dorpen en de 'traditionele situatie' in *de* dorpen in Kanekes, de *dangka*-dorpen of de situatie van de Baduy die rondzwerven in het gebied rond Kanekes kan gemaakt worden op vele punten. Het leven in de nieuwe dorpen laat slechts weinig aspecten van het bestaan van de Baduy ongemoeid. Ik wil hier de belangrijkste noemen. Het gaat hierbij niet om een zuivere vergelijking van twee situaties op een bepaald moment. Zowel de omstandigheden in Kanekes als in de *dangka-dorpen* veranderen en ook in de *resettlement-dorpen* is de situatie niet stabiel. De bron van deze veranderingen kan zowel liggen in interne processen maar ook in de reacties op de interventies van de buitenwereld. Toch lijkt het mogelijk op een aantal terreinen een vergelijking te maken en tendenzen in verandering aan te geven, die grotendeels verwijzen naar de situatie zoals die gecreëerd is in de *resettlement-dorpen.* Ik wil hierbij met name noemen: de huisvesting, de landbouw, het onderwijs, de *buyut*-bepalingen, de politieke participatie, de samenhang met de rest van *de* groep, de religie en de zelf-evaluatie.

*1. Huisvesting*

Het verschaffen van een nieuw huis aan de Baduy is wel het meest concrete en in het oog lopende element in de projectdorpen. Het was ook in financieel opzicht één van de belangrijkste kostenposten waarop later veel kritiek is gekomen.

Het ontwerp van de huizen werd gemaakt door de provinciale afdeling van Sociale Zaken, die het contract voor de bouw ervan verleende aan een aannemer uit Bandung. De huizen zoals ze uiteindelijk werden opgeleverd vormen een duidelijk contrast met de traditionele huizen van de Baduy. Het meest

opvallend is het gebruik van golfplaten op het dak in plaats van *ijuk* (de harige vezelstof van de suikerpalm) en cementen voeten onder de hoofdpalen van het huis. Wanden bestonden net als in de traditionele huizen uit gevlochten bamboematten. De huizen waren bovendien bij de oplevering wit gekalkt waardoor ze een geheel andere indruk maakten dan de groen-bruine kleur van de traditionele woningen.

Tabel 6.2 *Huizen en bewoners van de Baduy resettlement-dorpen (1985)*

| | Bouwjaar | Oorspronkelijk aantal huizen | Huidige aantal | Baduy gezinnen | Niet-Baduy gezinnen |
|---|---|---|---|---|---|
| Gunung Tunggal | 1977 | 112 | 49 | 39 | 10 |
| Pasir Kopo I | 1980 | 75 | 68 | 52 | 16 |
| Pasir Kopo II | 1981 | 113 | 53 | 17 | 36 |
| Totaal | | 300 | 170 | 108 | 62 |

Bron: Veldgegevens 1985.

De plattegrond van de dorpen wijkt sterk af van de normale Baduy dorpen. Deze laatste zijn over het algemeen zeer compact gebouwd met de huizen dicht °P elkaar. De huizen hoewel uitgaande van eenzelfde basis patroon, vertonen variatie in omvang, in ouderdom en in individuele aanpassingen van de bewoners. De dorpen in Kanekes maken de indruk gegroeide en nog geleidelijk groeiende nederzettingen te zijn. Tussen de huizen en rijstschuren door slingeren zich smalle voetpaden gemaakt van keien uit de rivier. Hoewel er rondom de huizen wel enkele struiken en bomen staan, die dorpen vanaf enige afstand altijd een half verscholen karakter geven, hebben de huizen geen uitgebreide en afgebakende erftuinen. Alle dorpen in Kanekes liggen bovendien dicht bij een rivieroever om verzekerd te zijn van voldoende schoon en stromend water binnen handbereik.[13]

Op al deze punten wijken de *resettlement-dorpen* sterk af. De dorpen, die alle drie bovenop een heuvel zijn gebouwd, vertoonden zeker in aanleg een strak patroon met huizen in rechte lijnen langs een onverharde weg die breed genoeg was voor vrachtauto's. De huizen, alle op ruime en gelijke afstand van elkaar gebouwd, zijn omgeven door omheinde erven met verschillende planten erin. Duidelijk is dat de weg het oriëntatiepunt was van waaruit het dorp gepland werd. Hier en daar in het dorp staan waterputten voor gemeenschappelijk gebruik maar de meeste werken al niet meer: het zijn vuilnisputten geworden. Een enkeling heeft voor privé gebruik een afsluitbare put gemaakt. De andere bewoners zijn gedwongen van de heuvel af te dalen en in een bron water te halen. Doordat er in de loop der jaren nogal wat huizen vervallen zijn is

[13] Een bijzonder aspect van de traditionele dorpen is wel het grote gevaar voor brand. Zodra er in één huis brand ontstaat is de kans groot dat het hele in vlammen zal opgaan.

de regelmaat in bebouwing ook verminderd. Bovendien zijn door individuele aanpassingen van de huizen en door gevarieerde begroeing de uniformiteit en de strakheid van het oorspronkelijke dorpsplan sterk verminderd. Nu staan de huizen nog verder uit elkaar. De gemeenschapsvoorzieningen zoals de school en het marktgebouw zijn na jaren in verval geraakt en hebben ook eigenlijk nooit de funktie vervuld die er officieel aan was toebedeeld.

Tabel 6.3 *Herkomst van de Baduy-gezinnen in de drie resettlement dorpen*

| | Gunung Tunggal | Pasir Kopo I | Pasir Kopo II |
|---|---|---|---|
| Karahkal | 11 | 8 | 3 |
| Cikadu | 3 | 2 | 4 |
| Kadujangkung | 19 | 20 | 3 |
| Cisaban | - | 4 | - |
| Sorokokod | 1 | 3 | - |
| Gajeboh | 2 | 2 | - |
| Cisagu | 1 | - | - |
| Cicakal Hilir | - | 5 | 1 |
| Cigula | - | 2 | 2 |
| Cipaler | 1 | - | - |
| Kompol | 1 | - | 3 |
| Kaduketuk | - | 3 | 1 |
| Totaal | 39 | 52 | 17 |

Bron: Veldgegevens 1985.

Ondanks deze wijzigingen maken de dorpen nog steeds sterk de indruk projectmatig opgezette nederzettingen te zijn en geen spontane min of meer gegroeide woonkernen. Afgezien van het geklaag over de kwaliteit van de huizen en de gebruikte materialen vormen de huizen voor de meeste Baduy overigens geen controversieel punt van het project.

De Baduy in de *resettlement*-dorpen komen oorspronkelijk uit verschillende dorpen binnen Kanekes. Ook die Baduy die zelf al niet meer in Kanekes woonden maar als deelbouwer daarbuiten, gaven desgevraagd toch hun oorsprongsdorp in Kanekes op omdat dat voor hen toch het vaste punt blijft.

De bewoners van de drie *resettlement-dorpen* vormen geen representatief deel van de Kanekes bevolking. Het grootste deel van hen is afkomstig uit de meest noordelijke dorpen waar de druk op de grond het grootste is. Veel van hen waren dan ook al bekend met het bewerken van land buiten het Baduy gebied zelf (zie tabel 6.3).

*2. Landbouw en andere economische activiteiten*

Op het gebied van de landbouw is de verbouw van droge rijst veruit het belangrijkste gewas. Alle Baduy in de projectdorpen beschouwen dat als hun hoofdactiviteit gedurende het jaar. De overige werkzaamheden worden daaraan aangepast. De technieken die ze hiervoor hanteren verschillen in wezen niet van die welke ze vroeger of elders toepasten. Wel bestaan er aanzienlijke verschillen tussen de hoeveelheden die ze aanplanten (gemeten in het aantal *ikat* gevulde aren waaruit de korrels gehaald worden als zaaizaad). Het zijn vooral de ouderen die grote stukken met droge rijst beplanten en hierin veel zorg en arbeid steken. Ze zijn dan ook voor het grootste deel van het jaar zelfvoorzienend in hun rijstbehoefte. Diverse jongeren verbouwen wel rijst, maar slechts in kleine hoeveelheden. Ze verdienen als dagloner rijst of geld op de velden van de Sundanese boeren.

Een belangrijk punt voor de rijstverbouw is natuurlijk de toewijzing van de grond geweest. De *buyut*-bepaling dat de Baduy geen terrassen mogen aanleggen heeft bij de toewijzing van de gronden door Sociale Zaken in ieder geval geen rol gespeeld. De Baduy kregen willekeurig grond toegewezen in het kaal geslagen heuvelachtige landschap. Zonder specifieke water- en bodembeschermende maatregelen zijn ze daarop droge rijst gaan verbouwen zoals ze dat altijd al gedaan hadden.

Die Baduy die een stuk grond toegewezen hebben gekregen in een dal met hierin een kleine beek en die dus de mogelijkheid hadden hier een geïrrigeerd rijstveld aan te leggen, hebben deze grond echter niet zelf in bewerking genomen vanwege de *buyut*-regels. Ze hebben de grond verhuurd of verpacht aan de mensen uit Ciamis die er wel natte rijstvelden van konden en mochten maken. Op beperkte schaal delen de Baduy dus nu in omgekeerde deelbouwverhoudingen mee in die geïrrigeerde rijstbouw. De afwijzing van deze vorm van rijstbouw onder de Baduy is nog steeds absoluut. Geen van de Baduy in de *resettlement*-dorpen waren er ten tijde van het veldwerk toe overgegaan zelf terrassen aan te leggen en het land te irrigeren.

Omdat de toegewezen grond in sommige gevallen te slecht was, te zeer overwoekerd met *alang-alang* of omdat er teveel rotsen aan de oppervlakte kwamen, zijn enkele Baduy toch gedwongen op grond van andere boeren te gaan werken. Wel opteerde deze groep voor het land dat vrij kwam door het vertrek van zoveel mensen, maar een beslissing hierover was ten tijde van het veldwerk nog niet genomen. Dit landbewerken kan in de traditionele deelbouwverhoudingen waarbij de landeigenaar eenvijfde van de oogst ontvangt maar er zijn ook andere vormen mogelijk. In enkele gevallen wordt een veld beplant waarop al kruidnagel- of rubberbomen staan. Baduy kunnen dan overeenkomen met de eigenaar dat zij zo'n veld schoonhouden en zonder verdere huur of afdracht van de oogst tussen de jonge boomaanplant rijst of andere gewassen planten tot het moment dat deze bomen de verbouw van deze gewassen onmogelijk maken.

Naast rijst verbouwen de Baduy ook nog andere gewassen. Op de velden staan veel bananen, ananas, cassave, pepers en dergelijke. Ten opzichte van het verleden is vooral de aanplant van de kruidnagel- en de koffieplanten opvallend.

Als toekomstige bron van geldinkomen hebben bijna alle Baduy hiervan aanzienlijke hoeveelheden gepoot. In de landbouwprojecten of in projecten met een landbouwcomponent zijn deze gewassen sterk gepropageerd.

Voor het verbeteren van hun landbouwmethoden hebben ze van Sociale Zaken ook een hak en een schep gekregen. Hoewel de meeste Baduy het werken hiermee niet meer op grond van *buyut*-regels afwijzen, is het gebruik ervan toch sterk beperkt. Voor de droge rijstbouw blijven de bijl, de sikkel, het kapmes en de pootstok de belangrijkste werktuigen en ook voor de andere gewassen is de bruikbaarheid van hak en schop maar beperkt. Vooral het werk op de velden voor de rijstbouw vindt nog wel plaats in *gotong royong* (Baduy: *liliuran*) verband, waarbij hulp van vrienden en familie kan worden ingeroepen en waarbij de eigenaar voor het voedsel zorgt.

De rijstoogst wordt opgeslagen in de *leuit* (rijstschuur) of in kisten binnenshuis en dient uitsluitend voor de eigen behoefte. Voor veel Baduy is de oogst echter onvoldoende om hiermee het hele jaar door te komen. Ze zijn gedwongen rijst te kopen in de winkeltjes in de buurt. Daar kopen ze de geïmporteerde rijst uit Thailand of Taiwan, die, hoewel aanzienlijk slechter van smaak, veruit de goedkoopste is.

Geld of een inkomen in natura verdienen de Baduy als dagloner of met de verkoop van hun overschot aan landbouwgewassen. Bananen en cassave zijn hierbij van de meeste betekenis. Inmiddels hebben zich twee Baduy uit Pasir Kopo I als opkoper en tussenhandelaar (*tenggulat*) opgeworpen. Wekelijks en zonodig vaker verzamelen ze de trossen bananen en met een gehuurde vrachtwagen worden ze afgevoerd naar Rangkasbitung, waar de groothandel gevestigd is.

Daarnaast zijn er ook rondtrekkende handelaren die onregelmatiger de dorpen aandoen en dan eventuele overschotten opkopen. Dit geldt trouwens niet alleen voor bananen, ananas en cassave, maar ook voor kippen.

In tegenstelling tot Pasir Kopo I en n vindt er in Gunung Tunggal ook nog enige traditionele handvaardigheid plaats. Veel jongens zijn daar in verloren uren bezig met het knopen van draagtassen (*koja*) die later verkocht kunnen worden. In dit dorp is ook de smid gevestigd die de traditionele messen (*golok*) maakt van autoveren of ander oud ijzer.

Enkele mensen uit de dorpen zijn betrokken bij het eerder genoemde vangen van apen in Sumatra. Geen van hen is echter een voorman. Zij zijn allen afhankelijk van de oproep van buiten om met een groep mee te gaan. Hoewel de verdiensten niet echt groot zijn, is duidelijk dat ze het als een zeer prettige afwisseling beschouwen van de dagelijkse routine.

In het dorp Pasir Kopo II zijn enkele lokaal geproduceerde geweren (*belik locok*) aanwezig die gebruikt worden voor het jagen op wilde varkens en herten. Beide diersoorten komen nog veel voor en vormen een plaag voor de gewassen op de velden.

De poging van de overheid om veeteelt te introduceren in de dorpen is een fiasco geworden. Hoewel de Baduy bevolking al bij voorbaat te kennen had gegeven geen geiten te willen hebben, stuurde eerst het Departement voor Soci-

ale Zaken en daarna ook dat voor Landbouw in totaal drie keer een kleine kudde geiten. Deze werden verdeeld over de bevolking. Binnen zeer korte tijd ontstond er echter irritatie en ruzie over de schade aan de gewassen aangericht door de geiten. Bovendien stierven er ook veel aan 'ziekten'. De pogingen werden gestaakt en niet meer door iets anders vervangen. Nu scharrelen alleen nog wat kippen door het dorp, maar het onderwerp 'geit' bleek bij herhaling goed voor geanimeerde discussies. Wat er in materieel opzicht van resteert zijn slechts de vellen op de bamboe trommels.

Een belangrijke vraag is of de landbouwcyclus zich nog houdt aan het ritme van de activiteiten in Kanekes. Nog steeds is het zo dat pas als in Kanekes de velden van de *pu'un* zijn ingezaaid de Baduy de pootgaten op hun eigen velden mogen vullen. Hieraan houdt men in de *resettlement*-dorpen nog vast. Zelfs de niet-Baduy bevolking richt zich voor wat betreft dit begin-moment van de droge rijstbouw naar het teken van de Baduy.

De traditie van de Baduy om te gaan helpen op de *huma serang* (het heilige veld in ieder binnendorp) houden sommige Baduy in de *resettlement-dorpen* nog in ere. Mannen en vrouwen trekken hiervoor naar Kanekes en werken dan één of twee dagen op deze velden in het binnengebied van de Baduy. De opbrengst van deze velden zal later gebruikt voor het *kawalu*-feest. *Zodra* deze velden zijn ingezaaid kunnen ook de Baduy in de andere dorpen, zowel binnen als buiten Kanekes aanvangen met de verdere activiteiten. Indien mogelijk houdt men zich bij dit inzaaien aan de voorgeschreven landbouwrituelen. Hiertoe richt men op het veld een offerplaatsje op, de *pungpuhunan*. De *dukun* spreekt hier zijn gebeden uit en nodigt, terwijl hij de offergaven aanbiedt, de rijstgodin uit naar deze plaats te komen. Met gemeenschappelijke arbeid en begeleid door het *angklung*-orkest maken de mannen in een rondtrekkende beweging de pootgaten met hun lange stokken terwijl de vrouwen achter hen aan het zaad in de gaten werpen. De aanwezigheid van Arji, de *dukun* van Pasir Kopo n, maakt dat dit inzaaien van de velden rond dit dorp een ritueel gemarkeerd moment blijft, overigens net als in Gunung Tunggal (zie ook Bakels & Boevink 1988: 103).

*3. Onderwijs*

'Niet uit weigering, niet omdat het geen zin zou hebben, maar omdat de *adat* het ons verbiedt, sturen we onze kinderen niet naar school'.[14]

Onderwijs is één van de elementen die onder de traditionele verbodsbepalingen van de Baduy vallen. Het argument dat hiervoor wel eens gegeven werd, is dat onderwijs de mensen slim maakt en hen zo zodoende in staat stelde andere mensen beter te kunnen bedriegen. Maar verwijzing naar de oude levensstijl van de voorouders zou op zich zelf eigenlijk ook voldoende kunnen of moeten zijn voor de afwijzing. Het lijkt dus wel een secundaire rationalisatie van de afwijzing in contrast met de Sundanese bevolking en verwijst mogelijk ook naar

[14] *'Lain nolak, ngan kami teu wasa nyakolakan anak, lantaran dilarang adat';* aldus de *kepala desa* tegenover een delegatie overheidsfunktionarissen op bezoek in Kanekes (1986).

de ervaringen van de Baduy met de ontwikkelde buitenwereld. Want kennis op zich, in de zin van praktische, technische, rituele of reflectieve kennis is geenszins taboe onder de Baduy.

Daartegenover staat onderwijs natuurlijk hoog genoteerd in het ontwikkelings- en beschavingsprogramma. Onderwijs aan Baduy kinderen lijkt immers een ideale manier om verandering in de maatschappij teweeg te kunnen brengen. Het is de hoop van de ontwikkelingsplanners voor de toekomst van dit volk.

Het was in het programma dan ook voorzien dat de Baduy naar school zouden gaan. Sociale Zaken had hiervoor zelfs een uitgebreid pakket aan hulpgoederen ter beschikking gesteld. Alle Baduy kinderen die naar school zouden gaan, kregen een uniform, schoenen, schriften en schrijfmateriaal. Uit de drie dorpen zijn de kinderen toen ook inderdaad naar school gegaan. Al naar een paar weken echter begon de terugloop van het aantal op gang te komen. Steeds meer kinderen bleven weg, soms om hun ouders op het veld te helpen of ander werk te doen maar na gedane arbeid kwamen ze niet meer terug. Het schoolverzuim onder de Baduy was volgens de hoofdonderwijzer van het dorpje Palopat waar de Baduy kinderen naar school gingen, al snel zeer groot. Praten met de ouders leidde niet tot enige bijsturing. Dikwijls waren het zelfs de ouders die de kinderen thuis hielden of hen tegen hun wil verboden naar school te gaan. Slechts een enkel kind hield het vol de dagelijkse gang naar school te maken. Tot deze kinderen behoorde ook een dochter van Samin, de belangrijke voorman van de Baduy die zo graag een nieuw voorbeeld wilde stellen. Het succes dat zijn dochter behaalde met het volgen van een middelbare school opleiding werd ook via Sociale Zaken door de media wijd verspreid. Het is echter een uitzondering gebleven. Voor veel Baduy is het geen voorbeeld tot navolging geworden.[15]

*4. Politieke participatie*

Eén van de doelen van het *resettlement*-beleid is om de Baduy nauwer te betrekken bij de sociale en politieke gebeurtenissen in het land en in de regio. Voor een gedeelte is dit al gekoppeld aan de lokatie van de dorpen. Alle drie projectdorpen vallen namelijk niet onder *desa* Kanekes als bestuurseenheid maar onder verschillende *desa* binnen de *kecamatan* Leuwidamar. Dit brengt hen automatisch in aanraking met tal van elementen en activiteiten die op dit bestuursniveau plaatsvinden. Hieronder vallen bijvoorbeeld de activiteiten van de plaatselijke afdelingen van de verschillende departementen, zoals die van landbouw, gezondheidszorg (vooral family planning), godsdienst en onderwijs. Nu hebben veel van deze activiteiten een weinig dwingend karakter en de Baduy hebben het vermogen om zonder openlijke confrontatie en met verwijzing naar hun etnische identiteit slechts marginaal aan deze activiteiten mee te doen. Het ont-

[15] Overigens komt slecht schoolbezoek niet alleen onder de Baduy kinderen voor: ook kinderen van Sundanese boeren verzuimen regelmatig naar school te gaan.

breekt ambtenaren op dit laagste niveau dikwijls aan capaciteiten, motivatie en doorzettingsvermogen de hen opgedragen taken volledig te vervullen. Bovendien volstaat het refereren aan het Baduy-schap van een aantal dorpelingen al als excuus voor het niet optimaal behaald hebben van die, van hoger hand gestelde doelen.

Eén van die elementen waarbij dit overigens wel gelukt is betreft de participatie aan de algemene verkiezingen. Zoals al eerder gesteld wijzen de Baduy traditioneel bemoeienis met dergelijke zaken van de hand. Ze beschouwen dat als inmenging in politieke zaken waar ze zich niet mee wensen in te laten. Ze behouden zich het recht voor hierover te zwijgen. Omdat deelname aan verkiezingen een van de weinige mogelijkheden is om het 'bewustzijn van staat en natie' concreet tot uitdrukking te brengen, hadden de ambtenaren van Sociale Zaken en die van het regionale bestuur zich nogal ingespannen om de Baduy in de *resettlement*-dorpen te bewegen toch te gaan stemmen bij de verkiezingen in 1987. Dit was immers ten behoeve van de regering, die ook deze dorpen had gebouwd en in de toekomst nog zoveel meer ontwikkeling zou brengen. Bovendien heb ik de indruk dat, om het positief te formuleren, ambtenaren meer bewondering en respect afdwingen onder collega's en superieuren door het behalen van hoge opkomstpercentages en aantallen op GOLKAR uitgebrachte stemmen bij verkiezingen in hun district dan door resultaten bij andersoortige activiteiten. Trots werd er daarom melding gemaakt van de bereikte resultaten in de *resettlement-dorpen:* meer dan 90% opkomst en hiervan 95% GOLKAR-stemmen (Kantor Camat 1987).

Omdat deze ambtenaren de meest aangewezen figuren leken voor het motiveren van de Baduy uit Kanekes hebben ze zich ook in dat gebied begeven met de oproep aan de Baduy aan de verkiezingen deel te nemen. Hier bleef het succes echter uit: op de verkiezingsdata bleven de Baduy weg bij de stemlokaties.

### *5. Etnische identiteit*

De houding van de Baduy leiders tegenover groepsgenoten die in de *resettlement-dorpen* zouden gaan wonen was in eerste instantie zeer afwijzend. Het gerucht of zelfs het dreigement dat ze uit de *adat* van de Baduy zouden worden verstoten, dat ze geen toegang meer zouden hebben tot Kanekes en niet zouden mogen deel nemen aan de *ngalaksa-* en *kawalu*-rituelen namen velen serieus. Hoewel dit dreigement voor zover bekend nooit in praktijk is gebracht (het is ook onduidelijk hoe het precies gerealiseerd zou moeten worden) was de zeer afkeurende houding van *de pu'un* een ernstige zaak.[16]

Met het officiële einde van de *resettlement*-projecten is ook dit probleem van bedreigingen van de Baduy leiders niet meer actueel. De Baduy uit de drie dorpen die een bezoek willen brengen aan Kanekes kunnen dat zonder problemen doen. Ook hebben ze de rechten behouden op het land en de bomen die ze

[16] Volgens Bakels is in 1991 de uitsluiting van deelname aan de grote rijstrituelen van de Baduy die een andere godsdienst hadden aangenomen wel een feit geworden (mondelinge mededeling).

voor die tijd hadden in hun oorsprongsgebied. In dat opzicht zou men kunnen stellen dat de drie projectdorpen een toegevoegd element vormen aan de Baduy samenleving die ondanks de grotere interne variatie toch een eenheid is gebleven. Door de veranderingen in en als gevolg van de *resettlement*-projecten is die variatie aan de buitenzijde alleen maar groter geworden. Het heeft bij de *pu'un* en andere leiders geleid tot het proberen te stellen van een grens. Maar het stellen van een grens, in het geval van etnische identiteit, kan niet alleen geschieden vanuit het centrum. Het is in de eerste plaats een kwestie van bepaling van de eigen positie. Bovendien is er natuurlijk het verschil tussen gevoelde etnische identiteit (inclusief de uitingen daarvan) en erkenning van dat gevoel door Baduy leiders. Veel Baduy in de *resettlement*-dorpen stellen zelf hun etnische identiteit niet afhankelijk van het opvolgen van bepaalde regels. Zij bepalen hun positie op grond van hun afkomst en in contrast met andere mensen en in dat opzicht is hun Baduy-identiteit onvervreembaar. Het enige alternatief dat ze praktisch gezien voor handen hebben is het opgaan in de wereld van Sundanezen waarin ze nu al volledig kunnen participeren en dat zelfs met een zeker aanzien kunnen doen. Nu immers kunnen ze onder verwijzing naar hun etnische identiteit wijzen op gelegitimeerd gebrek aan scholing, materieel bezit en andere elementen verbonden met de geest van de tijd die vol is van ontwikkeling (*pembangunan*) en vooruitgang (*kemajuan*). In verschillende opzichten kunnen ze zich laten behandelen als de troetelkinderen van de overheid. Zonder mogelijkheid van verwijzing naar die Baduy identiteit stellen ze zich bloot aan allerlei vormen van minachting en onbegrip en bemoeilijken ze hun eigen overleven in sterke mate. Op deze kwestie zal ik in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk nog terugkomen.

*6. Religie*

In vergelijking met andere tribale groepen in Indonesië is het opvallend dat er in de officiële rapporten zo weinig aandacht besteed wordt aan de religie van de Baduy in het kader van hun 'ontwikkeling en beschaving'. Hoewel nergens met zoveel woorden gesteld wordt dat ze een religie hebben die officieel geaccepteerd kan worden, is er in de documenten ook geen echte veroordeling te vinden van hun religie, *Sunda Wiwitan.* In het kader van censusregistratie of andere administratieve doeleinden is het gebruikelijk onder de kolom *agama* Sunda Wiwitan in te vullen. Dit staat bijvoorbeeld ook vermeld op het persoonsbewijs (KTP - *kartu tanda penduduk*).

Ontwikkeling en vooruitgang zijn in de context van de Baduy vooral verbonden met het opgeven van de talrijke *buyut*-bepalingen en deze worden in de meeste rapporten niet expliciet aan de godsdienst gekoppeld maar meer als een verzameling taboes gezien. Er wordt ook geen koppeling gemaakt tussen hun religie en de wens of neiging tot het handhaven van de traditionele cultuur.

Dit impliceert echter niet dat er op lager niveau geen pogingen worden gedaan hen tot andere godsdienstige gedachten te brengen. Zo beschouwde het districtskantoor van het Departement van Godsdienst van Lebak het wel degelijk tot haar taak de Baduy:

> '... mentaal te vormen en hun traditionele passieve levenshouding te veranderen. Behalve dat de Baduy zo volledig mogelijk in de islam onderricht dienen te worden, hetgeen een lange termijn programma is, is het op korte termijn de bedoeling om *madrasah* en gebedshuizen op te richten en in het algemeen aan islamitisch godsdienst onderwijs te doen. Op deze manier kan op godsdienstig vlak het probleem van de Baduy worden opgelost. Ook is het de bedoeling Baduy kinderen via een speciaal programma naar de *pesantren* te sturen.
>
> In het kader van dit programma is het dit departement trouwens al gelukt een moskee en een *madrasah* te bouwen in Cicakal Girang' (Departemen Sosial 1978: 36-37).

Vanuit deze basishouding sprak het ook vanzelf dat in de drie *resettlement*-dorpen een moskee verscheen als gemeenschapsvoorziening. Bovendien was hiervoor nog een andere rechtvaardiging vanwege de aanwezigheid van aanzienlijke aantallen niet-Baduy gezinnen in Gunung Tunggal en vooral in Pasir Kopo n. De bereidheid van de Baduy om over te gaan naar de islam blijft echter een zeer controversieel punt waarin gedurende een groot aantal jaren nauwelijks 'vooruitgang' geboekt werd.

Veel druk gaat er in dit opzicht uiteraard uit van de omringende bevolking, de islamitische Sundanezen die soms maar weinig begrip kunnen opbrengen voor de 'animistische' Baduy. Maar dit is een soort druk waarmee de Baduy in de afgelopen jaren wel hebben leren omgaan.

Anders ligt het met de meer recente officiële pogingen tot verandering van hun godsdienstige overtuiging. Sinds het Ministerie van Sociale Zaken de speciale status van de projectdorpen beëindigd heeft en de zorg ervoor heeft overgedragen aan het regionale bestuur, lijkt er veel verandering gekomen te zijn. Via de regionale afdeling van het Ministerie van Godsdienst zijn er nieuwe initiatieven genomen voor de islamisering van de Baduy in de nieuwe dorpen. Protestantse of katholieke initiatieven zijn er nooit ondernomen. Niet minder dan drie organisaties hebben toestemming gekregen om de islamitische zending (*dakwah*) onder te Baduy aan te vatten. Zowel vertegenwoordigers van de Muhammadiyah-beweging, van de Nahdlatul Ulama (NU) als van de Alwasliyah zijn actief binnen deze dorpen. Opnieuw is *jaro* Samin, als onbetwiste leider van de Baduy in deze dorpen, het mikpunt geworden van de activiteiten: hem is gratis een pelgrimstocht naar Mekka aangeboden, een aanbod dat hij heeft geaccepteerd evenals twee of drie andere Baduy. Volgens de berichten die door deze organisaties verspreid worden zouden inmiddels enkele honderden Baduy tot de islam zijn overgegaan (Editor 1988, Pos Kota 1989). Naar welke feiten hiermee gerefereerd wordt is onduidelijk. Ook de duurzaamheid van de overgang is nog een vraag, omdat er zware druk is uitgeoefend om de Baduy zover te krijgen. Vooralsnog lijkt het er op dat volledige overgang naar de islam en Baduy-identiteit elkaar slecht verdragen.

*7. Evaluatie door de mensen zelf*

Uiteraard maken de mensen ook zelf een soort vergelijking tussen de situatie van voor de vestiging in *resettlement*-dorpen met die van nu. Uit het feit dat ze zijn gebleven, blijkt al naar welke kant de balans is uitgeslagen. Blijkbaar verkiezen ze de huidige omstandigheden boven de andere mogelijkheden die hen ter beschikking stonden. Maar zij zijn natuurlijk een speciale categorie. Mochten ze er anders over denken dan waren ze immers wel uit de dorpen verdwenen of er zelfs helemaal nooit in terecht gekomen. Een overwegend positief eindoordeel van de huidige bewoners is dan ook niet verbazingwekkend. Van meer belang is echter de argumentatie achter dat oordeel en de vraag wat zij als grootste problemen ervaren in het nieuwe dorp.

Het bezit van grond in eigendom, of althans het vooruitzicht daarop, is voor alle Baduy in de *resettlement-dorpen* het voornaamste positieve aspect van de verhuizing. Gebrek aan grond om te bewerken of gebrek aan zekerheid om langdurig een stuk grond in bewerking te kunnen houden, stond bij vrijwel alle Baduy centraal om te verhuizen en is ook achteraf nog steeds het belangrijkste voordeel. Andere manieren om aan deze zekerheid te komen bestaan er voor de Baduy nauwelijks. Accumulatie van geld met het oog op grondaankoop is vrijwel onmogelijk geweest in het verleden: grondbezit en geld verdienen waren beide zaken die vielen onder de *buyut*-bepalingen. Daardoor verslechterde de situatie alleen maar.

Een enkele Baduy noemt ook handeldrijven en de toegenomen mobiliteit als voordelen van het bestaan in de nieuwe dorpen. Ze kunnen dat ook aan de hand van hun eigen activiteiten illustreren.

Ook noemen velen de vrijheid om ongestraft nieuwe gewassen te verbouwen zoals kruidnagelen of koffie of om dit te kunnen doen in grotere aantallen. Ze voelen zich bevrijd van de traditionele *buyut*-beperkingen. Omgekeerd is duidelijk dat ze niet voor alle *buyut*-bepalingen het respect verloren hebben: het verbod of het houden van vee, het aanleggen van rijstterrassen of het verkopen van rijst wordt onverminderd gehandhaafd. Dergelijke verboden beschouwen de Baduy als veel fundamenteler en als veel sterker verbonden met hun levensfilosofie.

Soms weerklinkt in de antwoorden die Baduy op vragen geven de jarenlange retoriek van het 'ontwikkelings- en vooruitgangsdenken' van de ambtenaren zonder dat het voor hun dagelijkse handelen enige betekenis heeft of heeft gehad. Met name 'onderwijs' en 'het meedoen aan ontwikkeling' zijn van die verbale uitingen die in dit verband dikwijls vallen. De meeste Baduy weerhouden hun kinderen echter van het naar school gaan en hebben geen hoge verwachtingen van de verworvenheden die het onderwijs hen kan bieden. 'Meedoen aan ontwikkeling' als aantrekkelijk aspect van het nieuwe leven impliceert in praktijk vooral het recht op mee mogen doen in de ontvangst van hulpgoederen en faciliteiten die aan de dorpen worden geboden.

Huisvesting ontbreekt volledig in de argumentatie achter het positieve eindoordeel over de dorpen. De slechte kwaliteit van de huizen en de noodzaak om

al spoedig tot herstel of aanpassing over te gaan zijn hiervan de oorzaak. Bovendien is huisvesting ook één van die zaken die Baduy zelf niet als problematisch ervaren vanuit de oude situatie. Huizen bouwen ze op grond van eigen vermogens en behoeften volgens de traditionele Baduy architectuur. In dat opzicht konden ze de nieuwe huizen, zowel qua ontwerp als constructie en lokatie, niet echt aantrekkelijk vinden. Vele huizen zijn na enkele jaren toch aan vervanging toe, een taak die ze zelf moeten verrichten.

Gevraagd naar wat de nadelen zijn van het leven in de nieuwe dorpen noemen de Baduy de eisen die de overheid ze oplegt om aan allerlei activiteiten mee te doen. De vrijheid die is ontstaan door het niet langer navolgen van de *buyut*-bepalingen wordt gedeeltelijk weer ingeperkt door de verplichtingen die de overheid de mensen oplegt met *gotong royong*-activiteiten en deelname aan andere ontwikkelingsactiviteiten.

De intensieve interactie met niet-Baduy ervaren de Baduy in Pasir Kopo n ook als een probleem. In confrontatie met die andere mensen voelen ze zich de mindere. Ze bezitten minder geld, hebben minder huisraad en doen het in economisch opzicht slechter dan deze niet-Baduy. In discussies over de dagelijkse gang van zaken of over de toekomst van het dorp voeren ze zelden de boventoon. Ze vormen een klein wijkje in het dorp dat intern de eigen zaken regelt maar als het om het dorp als geheel gaat, laten ze de zaak aan enkele welbespraakte en vooruitgangsgerichte Sundanezen over. Bovendien zijn deze laatste ook altijd het eerste aanspreekpunt voor bezoekende ambtenaren. Door het verschil in demografische samenstelling zijn de verschillen tussen de drie dorpen in dit opzicht wel groot. Pasir Kopo I wordt immers vrijwel geheel door Baduy bewoond terwijl in Gunung Tunggal de eenheid onder de Baduy veel groter is als gevolg van de Samin-groep. Door deze situatie verblijven de Baduy uit Pasir Kopo n ook vaker en langer in hun veldhutten dan de Baduy uit de andere dorpen. Van een echt Baduy gemeenschapsleven in dit dorp is dan ook geen sprake.

### 6.2.3 *Herziening van het beleid*

In 1984 besloot de *bupati* van Lebak een commissie in het leven te roepen om aantal problemen rond de Baduy op te lossen. Deze problemen waren ontstaan als gevolg van de *resettlement*-projecten, de voortdurende grondroof door omringende Sundanese boeren waarover de Baduy bij overheidsinstanties hun beklag deden en de zich voortslepende kwestie van de status van het primaire bos binnen het gebied van de Baduy.

Eigenlijk nam de commissie een taak op zich die al was geformuleerd door de gouverneur van West-Java in 1968. Toen al waren de historische rechten van de Baduy op hun gebied bevestigd en waren er instructies uitgevaardigd over de wijze waarop de overheid diende toe te zien op dit gebied. In het bijzonder ging het om het beschermde bos in het hart van het Baduy gebied. De commissie zou moeten werken onder supervisie van het Ministerie van Milieu en Be-

volkingsvraagstukken waarvan de minister, Emil Salim, zich persoonlijk met de kwestie bemoeide. De commissie kreeg concreet als opdracht om:

1. een plan te maken voor de reconstructie van de grens van het Baduy gebied dat 5.101,85 hectare groot was en waarbinnen zich een 'verboden bos' (...) bevindt met een oppervlakte van 2.946 hectare.
2. een plan te maken voor de ontwikkeling van de Baduy.

In een aantal rapporten werden deze opdrachten uitgewerkt tot voorstellen en eind 1985 werden deze in definitieve vorm gepresenteerd (Panitia 1984, 1985, Pemerintah DATI Lebak 1985). In dezelfde periode dat dit onderzoek zich afspeelde, bracht het toenmalige dorpshoofd Nakiwin een bezoek aan de president om zijn beklag te doen over de aanslagen op het grondgebied en de levensstijl van de Baduy. In een poging een alomvattend patroon te geven voor de toekomstige ontwikkeling van de Baduy, werden de volgende hoofdlijnen vastgesteld:

1. het oplossen van het Baduy probleem moet met behulp van een juiste methode zodat er geen conflict ontstaat tussen de belangen over de overheid *en* de levenswijze van de Baduy.
2. de ontwikkeling van het Baduy gebied is verbonden aan de handhaving van het 'beschermde bos' (*hutan lindung*) binnen het dorp Kanekes en zal tevens het welzijn van de bevolking rond Kanekes bevorderen.
3. de palen van het dorp Kanekes zullen worden vervangen op basis van metingen en reconstructies zoals opgedragen door de gouverneur van West-Java met de bedoeling:
   a. het verkrijgen van rechts- en administratieve zekerheid zodat er een basis ontstaat om een programma van activiteiten in het veld te ontwerpen zowel binnen als rondom Kanekes;
   b. het verschaffen van een psychologisch gevoel van veiligheid en zekerheid aan de Baduy zodat ze op een rustige manier geïnstrueerd kunnen worden om samen te werken om geleidelijk ontvankelijk te worden voor zaken die gunstig zijn voor het welzijn van de gemeenschap; en
   c. het voorkomen van conflicten over grondroof binnen en buiten Kanekes.
4. het herstructureren van het mechanisme van activiteiten binnen de uitvoering van het overheidsbeleid zoals dat geschied is bij de *resettlement* van de Baduy in Gunung Tunggal, het opsplitsen van het dorp Kanekes en de wijze van benutting van overheidsgelden.
5. het ontwerpen van een programma in het kader van een verbetering van het welzijn van de Baduy en het omringende gebied op een hechte wijze en in overeenstemming met de behoeften en situatie van de omgeving als een gemeenschap zowel van de Baduy als de omringende mensen zodat er eenzelfde soort gedrag ontstaat (Pemerintah Kab. DT n Lebak 1986: 8/10).

Het eerste en voor de Baduy misschien ook wel belangrijkste punt betrof de kwestie van erkenning van het grondgebied. Van oudsher al is het gebied dat de Baduy bezetten niet hun eigendom: het is grond die eigendom is van de politieke of militaire machthebbers. Het is *tanah titipan* grond die aan hen is toevertrouwd. Dat was zo in de tijd van het koninkrijk Padjadjaran en het sultanaat Banten en die status bleef onveranderd onder koloniaal bestuur - men sprak toen van Gouvernements Grond (G.G.) - en Indonesisch bestuur. De grond van Kanekes is nu *Tanah Pemerintah* of *Tanah Negara* (staatsgrond) maar de Baduy hebben inmiddels al eeuwenlang het exclusieve gebruiksrecht hierover. Omdat boeren uit de omgeving hierop inbreuk maakten door grond in gebruik te nemen en te beplanten met verschillende soorten bomen, gingen de Baduy hierover klagen bij de overheid. Om de markering van het gebied nu ondubbelzinnig vast te leggen is in het kader van dit beleid bepaald dat de houten palen vervangen zouden worden door betonnen palen die zouden worden neergezet op enkele meters verwijderd van de buitenkant van de grens van Kanekes om hiermee niet de *buyut*-bepalingen van de Baduy te overtreden. Ook de *pu'un* gingen hiermee akkoord.



Een gedeelte van de wit geverfde betonnen grenspalen die het gebied van de Baduy moeten beschermen tegen oprukkende boeren

In 1985 werd er een begin gemaakt met het graven van de gaten en het plaatsen van de m totaal 532 betonnen palen langs de he e lengte van de grens van Kanekes. Rond deze activiteiten speelden zich ook allerlei bezoeken af van instanties

die betrokken zijn bij het bewaken van de orde in dit gebied. Onder hen was bijvoorbeeld ook het provinciale hoofd van de politie die over deze kwestie overleg wenste te voeren met de *pu'un* en gedwongen was hiervoor te voet naar het binnengebied van de Baduy te gaan. Daar eenmaal uitgeput aangekomen, kreeg hij te horen dat de bescherming en de grensafzetting zeer op prijs werden gesteld maar tevens dat verdere inmenging in strijd met de *adat* was. De Buiten-Baduy zelf funktioneren immers als een soort schild voor Kanekes en zeker voor het binnengebied.

Het voornaamste idee van dit plan is om een meer omvattend alternatief te ontwikkelen dan het *resettlement*-beleid tot nu toe. Het plan stelt voor het gebied dat direct rondom Kanekes ligt te ontwikkelen in de hoop dat hierdoor ook binnen het gebied van de Baduy veranderingen zullen worden bevorderd. De infrastructuur zou verbeterd moeten worden: wegen, bruggen, scholen en poliklinieken moeten de geïsoleerde positie van Kanekes verminderen en meer contactmogelijkheden met de buitenwereld bieden. Met betrekking tot de sociaal-culturele ontwikkeling beoogt het plan het waardensysteem van de Baduy als deel van de nationale cultuur te beschermen. Het wil ook de traditionele taboes (*buyut*) van de Baduy respecteren. Een consequentie hiervan is dat er geen ontwikkelingsactiviteiten kunnen plaats vinden binnen het gebied zelf.
Een andere kwestie die in het rapport naar voren wordt gebracht is de verdeling van Kanekes in drie afzonderlijke dorpen *(desa)* zoals voorgesteld door de regionale autoriteiten in 1980 op basis van de wet op het *desa*-bestuur uit 1979. De *pu'un* ageerden heftig tegen dit idee en er werd geen actie ondernomen om deze beslissing in praktijk te brengen. Eind 1984 protesteerden de Baduy tegen deze splitsingsgedachte en in 1985 schreef de *bupati* een brief aan de gouverneur met het verzoek het plan tot opsplitsing van Kanekes in te trekken vanwege het verzet van de lokale bevolking. Het inwilligen van dit verzoek geeft het respect aan voor de sterke mate van autonomie van de Baduy in 'interne' zaken.[17]

Het plan lost, voor zover ik dat kan overzien, niet de fundamentele vraag op wie uiteindelijk beslissingen neemt aangaande de Baduy. Het plan zet een traditie voort vol ambivalenties en paradoxen die zo kenmerkend is voor het gedrag van de buitenwereld in de omgang met dit volk. De uitspraken gedaan omtrent erkenning van de betekenis van de Baduy cultuur als een geïntegreerd sociaal systeem in alle beleidsdocumenten, laten zich niet verenigen met tal van andere uitspraken omtrent de noodzaak van ontwikkeling gedaan in dezelfde stukken. Een belangrijke kwestie is uiteraard het uitgangspunt dat er geen conflict mag zijn tussen de belangen van de overheid en de levensstijl van de Baduy. In dit verband wordt ook gesteld dat de Baduy 'niets bijzonders' zijn en dat het bewaren van de Baduy cultuur niet het instellen van een (cultureel)

[17] Mij zijn geen andere voorbeelden bekend in Indonesië waar een van hoger hand voorgestelde splitsing van dorpen vanwege verzet van de lokale bevolking niet werd uitgevoerd.

Baduy reservaat inhoudt. In feite zegt het plan lokale culturele waarden als bijdragen te beschouwen aan de sterk gevarieerde nationale cultuur.

Het blijft echter onduidelijk hoe deze controverse in praktijk wordt opgelost als het gaat om de feitelijke implementatie van deze plannen. Ik zie niet hoe deze verschillende beleidsaanbevelingen kunnen worden uitgevoerd omdat ze elkaar tegenspreken en er geen prioritering is aangebracht. In deze documenten blijft de voortdurende overtuiging aanwezig dat mensen veranderd en ontwikkeld kunnen worden terwijl hun cultuur onveranderd, ja zelfs beschermd en gehandhaafd kan blijven. Of, zoals gesteld door een Indonesische diplomaat: 'Ik zie niet graag dat van de Baduy een *show piece* wordt gemaakt. Als je iets wil beschermen neem dan niet de mensen maar hun cultuur als de trots van de natie' (geciteerd in Djoewisno 1987: 188).

In deze context is het ook interessant om te zien hoe weinig invloed er uitgaat van de kleine islamitische enclave binnen het Baduy gebied namelijk het dorpje Cicakal Girang dat gebouwd is bovenop een heuvel in het westen van Kanekes. Dit dorp omvat 45 huizen en verschilt van alle andere Baduy dorpen door de aanwezigheid van een kleine moskee, een islamitische school en de gebruikte materialen voor de constructie van de huizen en andere gebouwen (spijkers, cement, glas, golfplaat). Ook verbouwen de inwoners die zelf geen Baduy zijn, allerlei verboden gewassen. Er is maar weinig bekend over de feitelijke geschiedenis van deze enclave die deel blijft uitmaken van Kanekes ondanks alle feyKr-overtredingen die er plaats vinden. Waar het hier echter om gaat is dat er vrijwel geen invloed uit gaat van deze kleine enclave naar de omringende Baduy nederzettingen. Verspreiding van cultuurelementen inclusief de ideologische componenten, vereist meer dan geografische nabijheid. Deze constatering ondermijnt in feite de basis filosofie van de meest recente ontwikkelingsplannen.[18]

### 6.2.4 *Conclusie: Ligt de toekomst nog in het verleden?*

De Baduy hebben hun positie tot nu toe kunnen handhaven op basis van de funktie die ze voor de buitenwereld vervullen en de bescherming die ze daarmee konden afdwingen. Het respect voor een conservatieve en sobere levensstijl die een voortzetting is van die van de verre voorouders van zowel Baduy als Sundanezen heeft inmiddels een traditie van eeuwen. De vraag dringt zich natuurlijk op of dit in de toekomst zo zal kunnen blijven. Of zullen de Baduy toch, net als zovele andere tribale groepen worden opgenomen m de maalstroom van de ontwikkelingsprocessen?

---

[18] Dr. W. van Zanten informeerde me dat, ondanks de eerdere stopzetting van de *resettlement*-activiteiten in 1992 toch weer een nieuw Baduy-dorp van 50 huizen gebouwd is. Dit dorp, Sukatani geheten (*desa* Jalupangmulya) wordt echter voor het grootste deel bewoond door niet-Baduy. Het is onduidelijk of hiermee de eerdere plannen weer herroepen zijn (persoonlijke mededeling 1994, zie ook Van Zanten 1993).

Het lijkt relatief eenvoudig om de bereidheid tot verandering af te meten aan bepaalde *buyut*-overtredingen, aan de neiging van meer en meer Baduy om te zwichten voor de verleidingen van sommige soorten materiële voorwerpen uit de buitenwereld. Een enkele keer wordt er met een zekere ironie op gewezen dat zelfs de Binnen-Baduy al niet meer volledig 'zuiver' zijn in de leer en soms dingen doen of voorwerpen bezitten die eigenlijk 'verboden' zijn. Maar de vraag is of dit werkelijk het begin van een proces van ontbinding van de Baduy samenleving is zoals dikwijls beweerd wordt, of dat het slechts kleine afwijkingen van voorgeschreven regels zijn die de regels zelf onaangetast laten. Of gaat het hier slechts om herinterpretatie van die regels die zeker door de Baduy leiders telkens opnieuw bevestigd of opnieuw geïnterpreteerd worden maar die aan het karakter van de Baduy eigenlijk maar weinig afdoet?

Voor de toekomst van de Baduy zijn drie aspecten van belang, namelijk de ecologische context waarbinnen hun eventuele voortbestaan moet plaats vinden, de houding van de Baduy zelf en die van de buitenwereld.



De ecologische omstandigheden en de toenemende bevolkingsdruk binnen Kanekes dwingen steeds meer Baduy naar buiten

Een groot probleem voor de nabije toekomst is dat steeds meer Baduy hun landbouwgronden buiten Kanekes zullen moeten gaan zoeken. Met hun huidige wijze van grondbewerking in hun gebied hebben ze de grenzen van de natuurlijke draagkracht al bereikt. Bevolkingsdruk in zowel het binnen- als buitengebied, de voortgaande erosieverschijnselen en de afname van de bodemvrucht-

baarheid zullen steeds minder Baduy een kans bieden om binnen de grenzen van Kanekes een bestaan als zelfvoorzienende landbouwer te leiden. In ieder geval dragen deze factoren duidelijk bij aan een aantasting van het gebied en aan een verkleining en uitdunning van het bosareaal. Op den duur zal dit leiden tot ecologische degeneratie. De druk op verandering in het levenspatroon is in dit gebied buiten Kanekes nog veel sterker dan binnen Kanekes zelf, maar daar ook neemt de behoefte toe om Baduy te blijven.

Het tweede aspect wat van belang is betreft de houding van de Baduy tegenover hun eigen cultuur en hun bijzondere status. De Baduy vormen momenteel binnen de context van West-Java een bijzondere groep, die vanwege hun levensstijl maar ook op grond van de traditie een bijna magische positie inneemt. Ze zijn, zeker buiten de directe omgeving van Kanekes, een gerespecteerde groep die op grond van hun collectieve verleden in hoog aanzien staat. Binnen de groep van de Baduy zelf zijn er vrijwel geen mensen die van het bijzondere van die positie afkerig zijn. Het aantal Baduy dat zich in de loop van de algelopen decennia van de groep van herkomst heeft afgekeerd, is zeer klein.

Alle Baduy hebben de behoefte zich als lid van deze etnische groep te blijven identificeren, ondanks de steeds grotere afwijkingen van de traditioneel voorgeschreven gedragsregels. Het Baduy-zijn of het zich zo voelen, staat voor een deel los van de feitelijke uitingen daarvan in materieel opzicht of in gedragsvormen. Om Baduy te zijn (zich - te voelen) behoeft men niet altijd te doen wat typisch Baduy zou zijn. Zonder die bijzondere status en de daaraan gekoppelde identiteit zouden de Baduy heel snel vervallen tot een onbetekenende groep armzalige boeren en landarbeiders die niet kunnen lezen en schrijven en die in confrontatie met omringende Sundanese boeren het onderspit zouden delven op tal van terreinen in het maatschappelijke en economische leven. Hun bijzondere positie laat zich, negatief geformuleerd, uitdrukken m het ontbreken van tal van vaardigheden op het terrein van landbouw, economie, handel, onderwijs en bestuur. De Baduy zijn zich daar goed van bewust en dankzij handhaving van hun identiteit keert zich deze achterstand zich niet te sterk tegen hen.

Het zijn in feite vooral de Baduy die door de omstandigheden gedwongen niet langer in Kanekes kunnen wonen en wel naar elders moeten trekken die voor handhaving van hun identiteit en eigenwaarde de traditionele Baduy nodig hebben. Zonder een harde kern van traditionele Baduy als referentiepunt zou de basis voor respect door de buitenwereld waarschijnlijk verdwijnen. Interessant is dat Samin dit in het verleden als argument heeft gegeven om mee te doen aan het *resettlement*-project: juist door het verlaten van Kanekes van een grote groep Baduy zouden de overblijvende mensen beter m staat zijn de traditionele levensstijl voort te zetten. Hierdoor zou het Baduy-gebied ecologisch minder onder druk komen te staan. Maar omgekeerd is de groep die naar buiten trekt gebaat bij handhaving van de traditionele levensstijl door de Baduy in Kanekes, als grondslag voor de bijzondere positie en het aanzien dat de Baduy in die buitenwereld genieten. En daar profiteren de weggetrokken Baduy m niet onaanzienlijke mate van.



Baduy *dukun* genieten grote faam in de Westjavaanse en Jakartaanse samenleving. Zal dit ook in de toekomst bescherming blijven bieden?

Het derde belangrijke aspect van de toekomst van de Baduy betreft, zoals gezegd, het respect van de buitenwereld voor dit volk. Met wortels die zeer ver teruggaan in de geschiedenis heeft zich een traditie van eeuwenlange bescherming ontwikkeld van achtereenvolgende politieke en militaire machthebbers. De motieven van waaruit die bescherming geboden werd zijn echter wel veranderd en ook op andere punten gaat het niet zonder meer om continuiteit van een onveranderbare relatie.

Het ontstaan en bestaan van de Baduy lijken verbonden met een zgn. *mandala*-gemeenschap ten behoeve een koninkrijk in de pre-islamitische tijd. Deze relatie tussen de *mandala*-gemeenschap en de politieke heersers is later door het sultanaat van Bantem voortgezet. Voor de koloniale overheersers speelde dit

idee van een religieuze bescherming zeker in eerste instantie een veel minder belangrijke rol. Vanuit een beleid van onthouding en gebruikmaking van lokaal bestuursvormen was er ook geen reden tot ingrijpen in deze relatie. Later is er zelfs meer interesse en respect voor de Baduy gegroeid omdat het hier ging om een interessant, onschuldig, eigenaardig en respectabel volk dat niemand kwaad deed, een hoogstaande moraal had en waarvan de overheid ook niet graag zag dat het zou 'oplossen' in een islamitische omgeving.

Voor de Indonesische overheid, of liever voor de verschillende Indonesische overheden, wordt het echter steeds moeilijker om vanuit één logische gedachtengang een consequente lijn te trekken. Een aspect van de relatie tussen Baduy en de buitenwereld is hoe men is omgegaan met de classificatie van dit volk als *suku terasmg,* als tribale groep met een aantal kenmerken die overeenkomen met een andere *suku terasıng*. Op grond van de geschiedenis en de relatie die de Baduy altijd met de buitenwereld zijn blijven onderhouden, heeft men op een gegeven moment echter de gedachte geaccepteerd dat het hier niet ging om een geïsoleerde groep die bij gebrek aan kennis over de buitenwereld of door bepaalde historische gebeurtenissen buiten de hoofdstroom van het maatschappelijke leven was geraakt. De omschrijving is geaccepteerd dat de Baduy een groep was die zichzelf isoleerde *(suku yang mengasingkan diri)* van de buitenwereld, om redenen die legitiem waren en die ook gerespecteerd werden Het zeltgezochte isolement is echter nooit volledig geweest omdat men zich altıjd verbond aan het politieke gezag, daarvoor een funktie had en daarmee ook een relatie onderhield. Bescherming voor de Baduy en respect voor hun autonomie staan haaks op beleid dat elders met veel vertoon van macht en kracht ten uitvoer wordt gebracht. Naar mate de greep van de overheid groter wordt en haar invloed in het gebied rondom Kanekes toeneemt, wordt de uitzonderingspositie van de Baduy opvallender. Afwijkingen van op nationaal niveau vastgestelde regels en programma's komen steeds duidelijker naar voren. Ook de veelheid van instanties die geconfronteerd wordt met een dubbelzinnig beleid van bescherming en autonomie enerzijds en uitvoering van centraal vastgestelc: beleid anderzijds, wordt steeds groter. Dat is ook de reden dat de irritatie van ambtenaren op lager niveau, opgeleid met het moderniserings- en vooruitgangsdenken, toe neemt. De Baduy worden door hen gezien als de troetelkinderen o. beschermelingen *(anak mas)* van de centrale overheid die geen oplossing biedt voor de problemen die dit op lager niveau oplevert. In zo'n context ontstaat er dan ook minder sympathie en begrip voor de bijzondere positie van de Baduy. Jonge, goed opgeleide ambtenaren die zichzelf als zeer vooruitstrevend *(maju)* beschouwen, onderschrijven steeds minder de noodzaak van handhaving van de bescherming.

Maar ook op centraal niveau wordt het steeds moeilijker consequent te zijn en te blijven en voor de Baduy een uitzondering te maken op tal van beleidspunten en vooral bij de uitvoering van ontwikkelingsprogramma s de Baduy t. ontheffen van deelname. Tot nu toe berusten de hoogste leiders in het land (President en enkele ministers) in deze ongelijke behandeling van de Baduy t en opzichte van de andere tribale groepen in het land. Zij accepteren de weigering

van de Baduy mee te doen aan datgene waarmee de overheid zich volledig identificeert namelijk ontwikkeling en vooruitgang. Men accepteert inconsequenties in gedrag en beleid ook al doet men soms nog een poging hier een rationele grondslag voor te bedenken.

Een interessante vraag is hoe zwaar voor deze leiders de druk van de geschiedenis is. Kan men een kleine, zwakke groep die zich eeuwenlang loyaal achter politieke machthebbers heeft opgesteld, hun religieuze bescherming en legimitering heeft gegeven en die haar toekomst en lot altijd in de handen van diezelfde machthebbers heeft geplaatst, plotseling laten vallen in de zekerheid dat ze kansloos ten onder zouden gaan? Binnen de meervoudige Indonesische overheid zijn ook op hoog niveau zeker mensen die hiermee geen moeite zouden hebben (Sociale Zaken of Godsdienst). Zij wensen geen speciale status of uitzonderingspositie voor de Baduy maar tot nu toe worden zij overstemd door mensen boven hen. En op dit hoogste niveau durft men de draad die eeuwenlang niet alleen macht en traditionele godsdienst in West-Java verbonden heeft, maar ook een verbinding vormt van de levenswijze van de voorouders met deze tijd niet te verbreken. Deze relatie heeft de machthebbers altijd in hun positie bevestigd op een wijze die hen zeker op hun eergevoel en ijdelheid heeft aangesproken. Eenmaal verbroken laat zich deze relatie niet meer herstellen en die verantwoordelijkheid heeft het hoogste gezag (nog) niet durven nemen.

# Overleven in een veranderende context

## 7.1 Inleiding

De ontwikkelingsgeschiedenis van tribale groepen, in de brede zin van het woord, in Indonesië is zeer ongelijk. Diverse groepen waarvan de positie aan het begin van deze eeuw al als kritiek werd beschouwd, zoals de Kubu, de Sakai en de Punan, verkeren nog steeds in moeizame omstandigheden. Andere groepen echter die decennia geleden nog tot de 'onbeschaafde volksstammen' gerekend werden, vallen nu niet langer als *masyarakat terasing* onder de ontwikkelingsinspanningen van het Departement van Sociale Zaken of andere departementen. Zij hebben een geschiedenis doorgemaakt die hen van tribale groep tot etnische minderheid heeft gemaakt die in verschillende opzichten geïncorporeerd is in het sociaal-politieke en economische leven van Indonesië. Bij een aantal andere groepen zijn de onderlinge verschillen in levensstijl tussen de leden van zo'n tribale groep sterk toegenomen. Hierdoor behoort stellig niet zo'n hele groep meer tot de *masyarakat terasing*. Bij weer andere groepen overheersen nog de tribale kenmerken en hebben processen van verandering en ontwikkeling minder invloed gehad omdat de buitenwereld minder greep op hen heeft gekregen.

In deze studie ligt de nadruk sterk op tribale groepen die als *masyarakat terasing* daadwerkelijk onder invloed staan van overheidsbemoeienis. Voor een goed begrip van de ontwikkelingsgeschiedenis van de tribale groepen is het echter nodig ook aandacht te besteden aan groepen die grotendeels buiten het bereik van de eerder genoemde departmenten vallen omdat ze niet (langer) als tribaal worden aangemerkt. Het gaat hierbij om groepen die een aantal van hun tribale kenmerken hebben verloren. Ik wil hier aandacht aan deze groepen besteden omdat zij mogelijk een perspectief geven voor ontwikkelingen bij andere groepen. Het gaat hier over het algemeen om groepen die relatief sterk in aantal zijn en die in staat zijn gebleken weerstand te bieden tegen invloeden van buiten. Ze hebben dit vermogen door hun numerieke sterkte, hun interne organisatie en door een aantal Positieve ontwikkelingen in de regionale of zelfs nationale politiek. Maar ook de visie op hun eigen cultuur blijkt hierbij van veel belang zoals zal blijken uit de gegeven voorbeelden. Ik baseer me voor gegevens over deze groepen overigens op andere auteurs. Zelf heb ik onder de groepen die hier aan de orde komen geen veldwerk verricht.

Perspectief op een dergelijke ontwikkeling hebben de numeriek en sociaal zwakke groepen niet, omdat zij in hun confrontaties met de buitenwereld niet voldoende kracht kunnen ontwikkelen. Zij missen daardoor het vermogen om op

succesvolle wijse een proces van transformatie door te maken van tribale groep tot etnische minderheid. Maar voor hen, of voor beperkte delen van dergelijke groepen, doet zich mogelijk wel een ander alternatief voor in de zin van een voortzetting van een traditionele levensstijl binnen de context van gebieden met een beschermde status. Dit geldt bijvoorbeeld voor de Kubu en de Punan.

In dit hoofdstuk wil ik deze twee aspecten van de veranderende positie van tribale groepen aan de orde stellen omdat zij een interessant licht werpen op de verschillende alternatieven die er voor sommige groepen lijken te zijn. In zekere zin sluiten deze alternatieven aan bij de in hoofdstuk 1 geschetste houdingen ten opzichte van tribale groepen die onder Bodley's typering van *primitivistisch-protectionistisch* en *conservatief-humanitair* zouden vallen (1982).

## 7.2 Culturele pluriformiteit en bio-diversiteit: tribale groepen en natuurbeheer

Een belangrijk thema in de algemene discussie over de toekomst van de tribale groepen is de relatie tussen deze groepen en het gebruik en de bescherming van de natuurlijke omgeving. Deze discussie beperkt zich overigens niet tot Indonesië. De nadruk die er momenteel in het kader van de natuurbescherming gelegd wordt op het behoud van de biologische diversiteit wordt in de context van het tropisch regenwoud dikwijls verbonden met de rol die inheemse volken hierbij zouden kunnen spelen. Het gaat, met andere woorden, om een koppeling van (tribale) culturele pluriformiteit aan bio-diversiteit. De relatie tussen beide wordt nog lang niet overal in voldoende mate en op gelijke wijze onderkend: de verbondenheid tussen natuurbeschermingsorganisaties en beschermers van rechten van tribale groepen is niet een onvoorwaardelijke en niet een zonder spanningen en discussies (zie b.v. Kaisiepo 1992, Posey 1992). Het streven naar behoud van biologische diversiteit impliceert niet altijd een positieve opstelling ten opzichte van de culturele verscheidenheid die in dezelfde context voorkomt en omgekeerd.

Bij de Kubu, de Mentawaiers en de Baduy, maar ook bij tal van andere tribale groepen in Indonesië is er sprake van overlappende of conflicterende claims op grondgebruik tussen tribale volken en andere belangengroepen waaronder diverse overheidsinstanties. Het is nog geenszins uitgemaakt welke rol de lokale bevolking nu precies dient te spelen bij het beheer van de natuur en de aanwezige hulpbronnen.

Wel is duidelijk dat ook in Indonesië één van de potentieel belangrijkste aspecten van het voortbestaan van tribale groepen en hun levensstijl gelegen is in de positieve rol die ze zouden kunnen spelen bij het beheer van gebieden met een beschermde status.[1] Dat is niet altijd zo geweest. Reeds in de koloniale tijd is gewe-

[1] Andere mogelijkheden zoals grondwettelijke erkenning van hun bijzondere positie zoals de Orang Asli in Maleisië, of toewijzing van land op basis van traditionele rechten uit het verleden, of culturele autonomie lijken binnen de huidige politieke context van Indonesië niet voor de hand te liggen. In dit opzicht zullen de Baduy nog wel enige tijd een uitzonderingspositie blijven bekleden.

zen op de vermeende negatieve gevolgen van het gebruik dat door tribale, maar ook andere groepen werd gemaakt van het regenwoud.

De wettelijke bepalingen op het gebied van bos-, natuur- en wildbescherming zijn hierop gebaseerd geweest. Veel van de wettelijke maatregelen uit de koloniale tijd op dit gebied zijn ook na de Indonesische onafhankelijkheid nog lang van kracht gebleven. Hiertoe behoorden de dierenbeschermingsordonnantie, de jachtordonnantie en de jachtverordening, alle uit 1931, en de natuurbeschermingsordonnantie uit 1941 (Coomans de Ruiter 1948-1949, Departemen Kehutanan 1991). Al deze regelingen zijn onlangs vervangen door een nieuwe wet op de natuurbescherming (*Undang-undang nomor 5, 1990 tentang konservasi sumber daya alam hayati*). Hierin wordt geen onderscheid gemaakt naar verschillende bevolkingscategorieën. Ook is er geen verwijzing naar traditionele gebruiksrechten. De nieuwe regelingen bouwen voort op de gedachte dat tribale groepen met hun levensstijl bijdragen aan processen van ontbossing en erosie. Bovendien zouden ze door hun Jachtmethoden ook diverse diersoorten bedreigen. De staat claimt zeggenschap over hun gebieden en de tribale groepen worden gedwongen over te gaan op andere methoden van voedselproduktie of -verwerving. Ook het verzamelen van de zogenaamde bosbijprodukten wordt aan banden gelegd. Aan de tribale groepen in gebieden die een beschermde status kregen, zoals nationale parken of reservaten, is in het algemeen geen plaats toegekend. De zogenaamde traditionele gebruiksrechten in bufferzones rondom parken of reservaten met een andere beschermde status zijn juridisch slecht uitgewerkt en gaan dikwijls zelfs in tegen andere wettelijke maatregelen. Grenzen worden veelal getrokken op grond van ecologische, biologische of bestuurlijke argumenten. Lokale gebruiksregels of lokale claims spelen hierbij gewoonlijk een ondergeschikte rol. Het wonen en leven van mensen in het park en het lokale gebruik van de hulpbronnen worden strijdig geacht met de doelen van de natuurbescherming. Compensatie-regelingen, voor zover aanwezig, schieten bijna altijd te kort voor het doel dat ze moeten dienen. De lokale mensen worden eerder gezien als een complicerende factor bij de instellen van een beschermd gebied dan als een positief element. Omgekeerd zien inheemse of tribale volken de instelling van nationale parken of op andere wijze beschermde gebieden als een bedreiging voor hun bestaan (vergelijk Clad 1984).

De conflict- en spanningsvolle relatie tussen inheemse of tribale volken en de natuurbescherming heeft de laatste decennia een reactie opgeroepen onder onderzoekers en milieugroepen waarin een zekere idealisering doorklonk van hun levensstijl voor wat betreft de invloed op het tropisch regenwoud. Door popularisering en romantisering van studies van antropologen werd juist gewezen op de harmonische relatie tussen veel tribale groepen en hun natuurlijke omgeving.

De belangen van de natuurbescherming en die van tribale groepen zouden uitstekend kunnen samen gaan. Ze zouden als het ware eikaars natuurlijke bondgenoten zijn. In dit kader werd gewezen op de eeuwenlange tradities van gebruik van de natuurlijke omgeving, blijkbaar zonder dat de grenzen van het ecologische systeem werden overschreden. Talrijke religieus of sociaal gesanctioneerde voorschriften voor de beperking van de jacht en de visserij dienden als voorbeelden voor de overeenstemming van de ideologie van natuurbescherming en de levens-

stijl van traditioneel levende volken. Onder al deze volkeren kwamen immers uitgebreide stelsels van taboes voor ten aanzien van toegestane middelen en perioden van de jacht of de visserij of er golden beperkingen ten aanzien van de aantallen dieren die gejaagd of gevangen mochten worden. In dit kader passen ook de verwijzingen naar de uitgebreide kennis die deze volken bezitten op het terrein van de planten- en diersoorten en het mogelijke gebruik ervan. Deze kennis is onder de verschillende specialisaties van de *ethno-science* naar voren gebracht (etno-botanie, etno-zoölogie, etno-ecologie etc.).

De impliciete boodschap van veel 'natuur-godsdiensten' en de expliciete doelstelling van de natuurbescherming leken veel overeenkomst te vertonen. Natuurbeschermers hebben zich in toenemende mate bewust getoond van:

> ... the close interrelationship between ecological factors, rural traditions ... and cultural patterns (like sustained self-reliance land-use, intimate knowledge and adaptation, self-restriction and conservation) that offers tangible direct benefits, including reserve guardianship and ranger functions, field knowledge of local fauna and flora and longterm resource strategies which have proven their adaptability for thousands of years (Dasmann, geciteerd in Clad 1984: 75).

Vanuit het Indonesische milieu-ministerie is er dikwijls op een dergelijke wijze over de tribale groepen in het land gesproken. Bij verschillende gelegenheden heeft minister Emil Salim of een van zijn medewerkers zich zeer positief uitgelaten over de betekenis van tribale groepen voor het instand houden en beschermen van de natuur. Deze betekenis had zowel betrekking op het gebied dat direct onder het beheer van deze groepen viel als op de lering die er te trekken zou zijn uit de wijze waarop deze groepen met hun omgeving omgingen (zie b.v. Salim 1984, Purnomohadi 1986).

Critici van deze gedachten hadden en hebben geen problemen met het vinden van voorbeelden waarbij dit positieve verband tussen traditionele volken en duurzaam natuurbeheer niet aanwezig was. De harmonie-gedachte bleek meer dan eens gebaseerd te zijn op een gebrek aan ecologisch inzicht of aan historische diepte in het onderzoek. Rambo wijst er bijvoorbeeld op dat de invloed van de jacht op grote, zich langzaam voortplantende zoogdieren in het primaire regenwoud altijd onderschat is door antropologen. Er zijn in de literatuur dan ook talrijke voorbeelden te vinden van volken die wel degelijk een bijdrage hebben geleverd aan het uitroeien van bepaalde dier- en plantensoorten (Rambo 1979).[2]

Bovendien bleek dat er behalve de reservoirs aan kennis over de natuurlijke omgeving ook 'systems of ignorance' (Hobart 1986) waren over die natuur, dat die kennis bovendien niet algemeen verspreid was en dat er onder tribale volken, net als bij andere samenlevingen altijd die kleinere of grotere kloof is tussen datge-

---

[2] Omgekeerd onderschatten ecologen en biologen vaak de invloed die inheemse volken hebben uitgeoefend op de biologische 'wildernis'. Door hun gedrag van jagen, verzamelen, en uitwisseling van voedselprodukten (inclusief de zaden en pitten) zouden deze groepen hebben bijgedragen aan de biologische diversiteit (Posey 1992: 44).

ne wat mensen weten en wat ze feitelijk doen, inclusief de kennis of de rationalisaties die ze daarover ontwikkelen. En de consequenties van dat gedrag staan soms ver af van de 'ecologische wijsheid' die mensen bezitten. Bovendien bleek vaak dat bij het opkomen van nieuwe mogelijkheden het streven naar ecologisch evenwicht helemaal niet zo'n belangrijke rol speelde als aanvankelijk werd aangenomen. Bij de overwegingen om wel of niet een bepaalde vernieuwing te accepteren speelde het streven naar ecologisch evenwicht dikwijls nauwelijks een rol. De beslissingen worden op grond van andere argumenten genomen (de situatie rond de *gaharu*-winning op Siberut kan hierbij als voorbeeld dienen). De interessante vraag die Polunin stelt - 'Do traditional marine reserves conserve?' - moet hij op grond van een vergelijkende studie dan ook grotendeels ontkennend beantwoorden (Polunin 1984). De traditionele beperkende maatregelen zijn in de meeste gevallen helemaal niet gericht op het in stand houden van een ecologisch evenwicht, maar verwijzen volgens hem in de eerste plaats naar de sociale verhoudingen tussen de mensen en zijn gebaseerd op ongelijke toegangsverhoudingen ten opzichte van de natuurlijke hulpbronnen.

Het aldus resulterende 'evenwicht' is een consequentie van een bepaalde vorm van sociale organisatie, van de demografische structuur, van de bestaanswijze van een betrokken groep inclusief de technologische uitrusting en kennis. De geringe omvang van de groep en het beperkte behoefte-niveau ten opzichte de omringende natuur zijn zeker belangrijke limiterende factoren. Anderzijds zijn dergelijke groepen zelden zeer specialistisch in hun voedselverwerving: met andere woorden bij afnemende opbrengsten kunnen ze relatief snel overschakelen op een andere, meer overvloedige voedselbron zonder dat de eerste volledig uitgeput (of uitgeroeid) is. Op die manier beperken ze de aantasting of bedreiging van een specifiek element uit hun omgeving.

Verandering van deze omstandigheden leven uiteraard mogelijkheden op waardoor de relatieve evenwichtssituatie kan veranderen. Veel traditionele maatregelen die impliciet of expliciet een beperkende invloed hadden op het milieugebruik zijn snel aan verandering onderhevig als gevolg van processen van externe beïnvloeding. Onder deze processen vallen bijvoorbeeld de toename van de bevolkingsdruk, vernieuwing van de beschikbare technologie, de incorporatie in de markt-economie als gevolg waarvan het produceren van een verhandelbaar surplus zinvol kan worden, en verandering van godsdienst als gevolg waarvan de bevolking onder andere een gewijzigde houding tegenover de natuur kan gaan innemen (zie b.v. Johannes 1978).

Fundamenteel in de discussie over de relatie tussen traditionele volken en natuurbeheer is derhalve de vraag of het respect voor de natuur als grondslag van de natuurbescherming gelijk is aan het respect voor de natuur onder de tribale groepen.

Het formele natuurbeschermingsdoel zoals bij de instelling van reservaten en nationale parken is gebaseerd op de intrinsieke waarde van de natuur en van alle elementen daarin. Op grond van zeldzaamheidscriteria kunnen daarbinnen speciale soorten planten of dieren nog een aparte status krijgen, maar de basis van de natuurbescherming is de waarde van de natuur op zichzelf. Bij instelling van

beschermde gebieden in het tropisch regenwoud gaat het dan om de ongerepte wildernis en de daarin besloten biologische diversiteit (zie b.v. Ingram 1989).

Tribale volken hebben slechts zelden zo'n ongedifferentieerd beeld van de natuur. De natuur is voor hen niet een aparte wereld waar zij buiten staan. Zij beschouwen zich veelal een deel van die wereld en hebben daarmee omgangsvormen ontwikkeld. Een belangrijk aspect hiervan is de differentiatie naar soorten en elementen waaraan ongelijke waarden worden toegekend. Het respect voor de natuur is, met andere woorden, een selectief respect dat onderscheid maakt naar specifieke soorten en ook naar omstandigheden van sociale of ecologische aard waaraan specifieke gedragsregels verbonden (kunnen) zijn. Een alomvattend respect voor de natuur is hen meestal vreemd of het betreft slechts een klein gedeelte van het gebied waarin zij wonen zoals 'het heilige bos' van de Baduy. Tribale volken maken slechts zelden een 'heroic sacrifice' (Passmore 1982) omwille van de natuur zelf en dus los van bescherming van bronnen als element uit een lange termijn strategie gericht op toekomstig gebruik. Bovendien, omdat de natuur tevens ook de wereld is waarin, waarvan en waarmee ze moeten leven, zou dit voor de tribale groepen ook op praktische gronden niet houdbaar of haalbaar zijn. Dat verklaart ook dat de tribale visie op de natuur niet die van een 'objectieve' natuur of van een wildernis, is maar van een 'cultuur aan gene zijde' (Schefold 1988b: 7).

In toenemende mate is er bij de planning van natuurgebieden aandacht voor de rol die de lokale (tribale) groepen zouden kunnen spelen bij de uitvoering en instandhouding van deze gebieden. Deze discussie beperkt zich uiteraard niet tot Indonesië, maar wordt ook in andere landen en op internationaal niveau gevoerd (zie b.v. IUCN National Park Conference 1993, Redford & Stearman 1993, Alcorn 1993). Voor een gedeelte wordt deze discussie gevoed door de teleurstellende resultaten die behaald zijn bij de uitvoering van 'klassieke' natuurbeschermingsprojecten. Voor een ander deel verwijst de discussie naar de hoop op beter beheer via erkenning van de traditionele rechten van tribale groepen.

Het gelijkstellen van de uitgangspunten van de moderne natuurbescherming met de traditionele houding ten opzichte van de natuur bij tribale volken kan op den duur slechts leiden tot teleurstelling als het gaat om het beheer van natuurgebieden. Zeker als hierbij bedacht wordt hoe snel die traditionele waarden ondermijnd worden door externe invloeden en vooral door ongecontroleerde claims van de buitenwereld op de natuurlijke hulpbronnen.

Toch kunnen tribale groepen om verschillende redenen zeker een positieve rol spelen bij het beheer van natuurgebieden. Hen uitsluiten van deze taak door het instellen van volledig beschermende gebieden waarbij zij hun traditionele rechten verliezen en soms zelfs uit zo'n gebied verwijderd worden, is in veel gevallen sociaal onrechtvaardig, daarnaast zeer kostbaar en afgemeten aan eerdere ervaringen, praktisch vrijwel onuitvoerbaar.

Voorbeelden uit verschillende delen van de wereld tonen aan dat tribale of inheemse volken wel degelijk in staat zijn hun natuurlijke hulpbronnen op een goede wijze te beheren en daarbij een sterke mate van culturele integriteit kunnen

handhaven. Steun en respect van de buitenwereld zijn hiervoor echter onmisbare elementen (zie West & Brechin 1991).[3]

> Bij de vestiging van een reservaat in de Cyclops Mountains in Irian Jaya in 1978 claimde de Indonesische staat zeggenschap over de grond en negeerde hiermee de traditionele rechten van de tribale groepen in het gebied. Door deze rechtsonzekerheid en door onvoldoende controle op handhaving van de centraal uitgevaardigde natuurbeschermingsmaatregelen nam de illegale bezetting van land door buitenstaanders snel toe terwijl ook aan de jacht en de illegale houtkap niets gedaan werd. Bijna tien jaar later is een sociaal bosbouwprogramma ontworpen in de dorpen in de directe omgeving van het reservaat dat voorziet in der erkenning van de communale gronden rechten en in de toekenning van een plaats van de lokale gemeenschappen bij het vaststellen en handhaven van de reservaatsgrenzen. Bovendien is aan de lokale gemeenschappen een rol toebedacht bij het beheer van de gronden en is bepaald dat er geen grond buiten de lokale tribale gemeenschap verkocht mag worden. Op deze wijze behoudt de lokale gemeenschap overzicht en zeggenschap over de gronden en kan voorkomen worden dat migranten van elders het land verwerven waardoor controle nauwelijks meer is uit te oefenen (Mitchell, De Frètes & Poffenberger 1990).

Ook vanuit andere gebieden komen er steeds meer voorbeelden waarbij tribale groepen worden ingeschakeld bij het beheer van parken en reservaten. In de gekozen beheersvormen zijn zorgvuldige afwegingen gemaakt tussen belangen van de betrokken groepen, de belangen van de natuur(bescherming) en de haalbaarheid van gekozen beheersvormen gezien het gebied, de mensen en bedreigingen die er bestaan. In sommige gevallen is gekozen voor gecombineerde beheersvormen waar de overheid en de lokale bevolking samen zorg dragen voor het beheer inclusief het verdelen van de inkomsten die hieruit voortkomen. Er zijn ook enkele gevallen waarbij het beheer over een gebied door de overheid of een particuliere organisatie van een tribale groep wordt overgenomen zonder overigens hun aanspraken op dat gebied te ontkennen en waarbij de betreffende groep

---

[3] Een bekend voorbeeld van een succesvolle implementatie van een reservaat dat beheerd wordt door een inheemse bevolkingsgroep uit een geheel andere context is het Udirbi park in Panama. De Kuna Indianen voeren reeds lang en met succes het beheer over dit park, maar met steun en technische assistentie van buiten. Van belang is hierbij dat de Kuna Indianen ondanks de grote druk van buiten hun politieke en culturele integriteit hebben weten te bewaren en de noodzakelijke erkenning hiervoor hebben gekregen van de overheid. Zij sluiten zich ook niet af voor de buitenwereld en staan niet onwelwillend tegenover samenwerking met mensen of instellingen uit die wereld maar zij behouden de beslissingsbevoegdheid over het gebied. Het Udirbi park dient wel als voorbeeld van wat 'ethnodevelopment' wordt genoemd (Mac Chapin 1985). '... the most noteworthy aspect of the park is that it is being managed and directed by the Kuna themselves. While they fully realize that much of the technical assistance must be imported, they have no intention of allowing outsiders to dominate the project. Project staff see their dependence on non-Kuna technicians as temporary. Thus they work closely with all visiting scientists and technicians in order to learn the skills necessary to run the park by themselves' (Mac Chapin 1985: 50).

compensaties ontvangt in de vorm van alternatieve inkomensbronnen of gemeenschapsvoorzieningen (zie b.v. Cox & Elmqvist 1991, IUCN 1993, Kempf 1993).

Tribale volken in Indonesië kunnen een belangrijke rol spelen bij de uitvoering van natuurbeschermingsprojecten of bij beheer van natuurlijke hulpbronnen waarbij ook exploitatie van diverse kleine bosprodukten behoort. Deze rol komt niet voort uit een gepostuleerde harmonie van deze groepen met hun omgeving. Als die harmonie er in het verleden al geweest is, dan nog biedt zij onvoldoende basis om als grondslag voor het huidige beheer te dienen: daarvoor zijn de veranderingen binnen en buiten deze tribale groepen te groot of te groot geweest (zie b.v. Von Benda Beckmann et al. 1992). De positieve rol die tribale groepen bij het beheer van de natuurlijke hulpbronnen kunnen hebben, komt in de eerste plaats voort uit het feit dat zij het meest betrokken zijn bij een goed beheer van deze bronnen. Hun directe bestaan is ervan afhankelijk.

Voor de planning van het beheer van dergelijke gebieden impliceert dit ten opzichte van de klassieke wijze van planning van reservaatsgebieden, een aantal tussenliggende stappen. Deze liggen allereerst op het gebied van onderzoek naar bestaande exploitatievormen. Dit onderzoek leidt naar een analyse van gebruikersgroepen, van exploitatie-methoden en de intensiteit van het gebruik in relatie tot de ecologische draagkracht van het gebied. Ook de beperkingen die de gebruikers zichzelf opleggen, de achtergronden hiervan en de toegepaste sanctie-mechanismen zijn in dit kader van veel belang. Bij dit onderzoek zal de lokale kennis van de bevolking over het gebied en de blinde vlekken hierin betrokken moeten worden. Bij overlappende claims op het gebruik van de hulpbronnen, waarbij overigens ook de overheid (al dan niet in meervoudige vorm) zelf als belangengroep kan optreden, ontstaat de noodzaak van het met elkaar in overeenstemming brengen van deze claims of, in geval van onverenigbare claims, de noodzaak deze te prioriteren.[4] Hiervoor is momenteel een breed scala aan plannings- en onderhandelingstechnieken in ontwikkeling. Bij toekenning van gebruiksrechten aan de tribale groep, bijvoorbeeld via toekenning van concessie-rechten voor exploitatie van de bosbijprodukten, zal echter een effectief beheersplan moeten komen voor controle op naleving van de toegekende en de niet-gehonoreerde claims. Voor dit laatste is steun van buiten vrijwel onmisbaar omdat de tribale groep relatief weinig weerstand kan bieden tegen die druk van externe groepen. Mogelijk dat met behulp van deze steun de interne organisatie en de effectiviteit van het controle apparaat ook voor leden van de eigen groep versterkt kunnen worden.

Gebaseerd op een grote bekendheid met de lokale omstandigheden en de onderlinge verhoudingen, maar ook vanuit een bereidheid van plannings- en uitvoeringsinstanties waar nodig doelen en implementatie-wijze aan te passen aan die lokale situatie, zullen meer rechtvaardige en duurzame vormen van lokaal milieu-

[4] De Groot (1992) biedt een uitgebreid theoretisch en probleemgericht paradigma voor het doen van dergelijk interdisciplinair onderzoek. Voor een concreet voorbeeld met betrekking tot Oost-Indonesië dat langs deze lijnen is uitgewerkt zie Persoon & De Groot (1994).

beheer kunnen ontstaan. De concessies die er op dat gebied nodig zijn zullen op den duur zeker hun effectiviteit bewijzen. Of in de woorden van Posey:

> 'It is not until local communities see the need to preserve their surrounding environment - and have economic incentives to do so - that there will be sufficient law enforcement officers in the world to protect the best planned parks and ecological reserves. Conservationists need not only to see new models for natural resource management from native peoples, but must also include them in all levels of planning, decision-making, monitoring and collecting the benefits from their conservation efforts' (Posey 1992: 46).

Dit is ook een van de uitgangspunten van het recent aangenomen bio-diversiteits-programma in Indonesië dat voor een belangrijk deel gefinancierd wordt door de Asian Development Bank. In de zgn. Integrated Protected Areas System - of wel IPAS-benadering - worden de belangen van de lokale bevolking formeel geïntegreerd in het streven naar biodiversiteitsbehoud. Praktische uitwerking van deze gedachte zal in de loop van dit programma moeten plaatsvinden. Hopelijk zal ook in praktijk een werkelijk partnerschap tot stand worden gebracht.

Inherent aan de koppeling van culturele pluriformiteit en bio-diversiteit binnen de context van beschermde gebieden is in de meeste gevallen de voortzetting van een betrekkelijk traditionele levensstijl. Voor veel groepen is dit inmiddels een achterhaalde mogelijkheid. De aantastingen van het gebied zijn te sterk, de claims van de buitenwereld te machtig en de veranderingen, verschillen en tegenstellingen binnen de groep te groot. De weg terug naar de levensstijl der voorouders is afgesloten en dat is ook zeker niet de wens van veel leden van tribale groepen. Overleven in beschermde gebieden is in feite slechts een perspectief voor de jagers en verzamelaars en de tribale groepen die een levensstijl hebben die nauw verbonden is met een functionerend regenwoud. Voor tribale groepen met een andere ecologische basis is deze mogelijkheid niet relevant. Zij zijn verwikkeld in processen van interne verandering en zullen in hun confrontaties met de buitenwereld een nieuwe plaats moeten vinden. Dit proces kan betrekking hebben op de hele tribale groep maar ook op delen daarvan omdat de eenheid van de tribale groep als gevolg van allerlei processen zich allang niet meer manifesteert.

## 7.3 De transformatie van tribale groep tot etnische minderheid

In het proces van verandering van zelfvoorzienende (in de brede betekenis van het begrip) tribale groepen kunnen zij naamloos opgaan in de dominante samenleving. Maar tijdens dit proces dat Lopez (1982) aanduidde als *peasantization* slagen sommige groepen er ook in voor zichzelf een nieuwe en zelfstandige plaats in de nationale samenleving te verwerven. Op tal van gebieden zijn deze groepen dan niet langer als tribaal te beschouwen; zij zijn tot *peasants* geworden, in de zin van

verbonden geraakt met de dominante samenleving op sociaal-economisch, godsdienstig en politiek gebied maar met behoud van een deel van hun cultureel erfgoed (vergelijk Wolf 1966). Aan dit transformatie-proces zit een aantal belangrijke aspecten die ik hier wil aangeven alvorens over te gaan op enkele voorbeelden waarbij zich dat proces inderdaad heeft voorgedaan. Op theoretisch niveau verwijst dit transformatie-proces naar het ontstaan van verhoudingen tussen etnische groepen, met andere woorden, naar de etniciteitsliteratuur.

In de omvangrijke literatuur over etniciteit bestaan enkele hoofdthema's. Een belangrijke groep auteurs legt de nadruk op de relatie van etniciteit met sociale stratificatie, toegang tot hulpbronnen, discriminatie etc. Een andere groep richt zich veel sterker op etniciteit als cultuur en besteedt vooral aandacht aan de inhoud van etnische identiteit zoals die tot uiting komt in verwantschap, religie en de symbolen die de identiteit tot uitdrukking brengen (Yinger 1985). Gedeeltelijk parallel hieraan staan in de verklaring van het verschijnsel tenminste twee benaderingen tegenover elkaar. De eerste gaat er vanuit dat een individu voor zelf-identificatie gebruik maakt van een aantal 'primordial attachments' zoals Geertz (1973) ze noemde. Hieronder vallen (bloed)verwantschap, taal, ras, religie, gewoonten en gebied van herkomst. Tegenover deze benadering ontwikkelde zich de gedachte dat etniciteit vooral het resultaat is van externe factoren en sterk afhangt van de context waarbinnen een groep mensen zich bevindt. Het is vooral in interactie met andere groepen dat een etnisch bewustzijn ontstaat of versterkt wordt en het hangt ook van die context af op welke wijze de specifieke kenmerken van dat bewustzijn tot uitdrukking worden gebracht. Barth (1969) heeft de nadruk gelegd op het belang van de grens tussen de groepen en de wijze waarop deze in stand wordt gehouden. Deze aspecten zouden van veel meer belang zijn dan 'the cultural stuff that it encloses'. Schefold (1988c) wijst er echter terecht op dat de studie van de culturele inhoud niet los gezien kan worden van etniciteit: deze omvat immers de symbolen waarmee zo'n groep zich manifesteert en die intern en extern een identiteitsfunktie vervullen. De selectie van deze symbolen drukt ook uit welke waarden in een samenleving centraal staan.

Een groot gedeelte van de etniciteitsstudies heeft geen betrekking op tribale groepen of op tribale groepen in overgangssituaties. Dikwijls gaat het om migrantengroepen die binnen de nieuwe context van een regio of een stad hun plaats trachten te vinden. Of het belang van etniciteit komt op doordat situaties op de arbeids- of huisvestingsmarkt zich wijzigen. Bij tribale groepen treedt de kwestie van het etnische bewustzijn vaak sterker naar voren door ingrepen van de buitenwereld. De vraag hoe zo'n groep reageert op die buitenwereld is sterk afhankelijk van een aantal factoren.

De literatuur over tribale groepen geeft enkele voorbeelden van groepen die hun identiteit uiterlijk een nieuwe vorm hebben weten te geven in confrontatie met de buitenwereld, niet door wegvluchten of door vermijding, maar door interne herstructurering en het bekwaam omgaan met de druk, de dreigingen én de mogelijkheden van die buitenwereld.

Het gaat hierbij dus om tribale groepen in of na een fase van overgang van een tribale groep naar een in de nationale samenleving geïntegreerde etnische groep of

minderheid maar met behoud van de eigen identiteit. In veel gevallen hebben deze groepen zich tot een echte *peasant*-samenleving ontwikkeld. Een hoofdkenmerk hiervan is dat een dergelijke groep zich sterker dan voorheen in de bepaling van haar eigen identiteit contrasteert met omringende groepen. Een belangrijk aspect hierbij wordt gevormd door de culturele attributen die gebruikt worden voor deze grensafbakening.

In het huidige Indonesië bestaan enkele groepen die in het recente verleden zelf een dergelijk proces hebben doorgemaakt of momenteel nog doormaken van een grotendeels tribale samenleving naar een in sterke mate geïntegreerde minderheid maar met behoud van die eigen identiteit. Dit zijn bijvoorbeeld de Karo Batak, de Sa'dan Toraja, de Ngaju Dayak en de Toba Batak.[5] De eerste drie zijn al eerder aan de orde geweest in hoofdstuk 3.5 in verband met de erkenning van hun oorspronkelijke godsdienst. Ter toelichting van dit proces proces wil ik hier nader ingaan op de bredere context waarin deze veranderingen zich hebben afgespeeld, waarbij de kwestie van de godsdienst overigens een belangrijke rol speelt. Ter illustratie wil ik eerst ingaan op een van deze groepen, te weten de Sa'dan Toraja. Daarna wil ik de situatie schetsen van de bevolking van Nias waar zich dergelijke ontwikkelingen juist niet lijken af te spelen.

### *7.3.1 Sa'dan Toraja*

De Sa'dan Toraja heeft zich in enkele decennia ontwikkeld van een relatief geïsoleerde tribale samenleving, die door de buitenwereld werd gezien als een groep primitieve heidenen die nodig bekeerd en ontwikkeld diende te worden, tot een trotse en zelfbewuste etnische minderheid. Momenteel genieten de Sa'dan Toraja een zekere mate van regionale autonomie en hebben ze erkenning verkregen van hun traditionele godsdienst. Elementen van hun materiële cultuur maken expliciet deel uit van het nationale culturele erfgoed waar de overheid van Indonesië graag mee adverteert in binnen- en buitenland. Maar ook voor de leden van deze etnische groep zelf funktioneren deze elementen als symbolen van identiteit in een pluriforme context. De vraag rijst hoe een dergelijke ontwikkeling heeft kunnen plaatsvinden.

Toraja is de verzamelnaam van een aantal etnische groepen in het bergachtige gebied van Zuidwest- en Centraal Sulawesi. Hun huidige bevolkingsaantal bedraagt ongeveer 350.000. Veruit het grootste deel van de bevolking leeft van de landbouw en met name van de natte rijstbouw. Andere landbouwprodukten zijn koffie en kruidnagelen. Karbouwen en varkens zijn belangrijke huisdieren. Bovendien spelen ze een grote rol als offerdieren. Het niet-landbouwende deel van

---

[5] Bij andere groepen heeft zich dit proces al veel eerder voorgedaan. Een van de meest interessante gevallen in dit opzicht zijn de Minangkabau die zich na binnenkomst van de islam in de Indonesische archipel ontwikkeld hebben tot een echte *peasant*-samenleving en die nu binnen de context van de eenheidsstaat Indonesië vooral het matrilineaire verwantschapssysteem en het traditionele *adat*-huis claimen als identiteitssymbolen. Deze twee attributen zijn 'oer'-Minangkabaus en verwijzen eigenlijk naar de tijd dat de Minangkabau nog een tribale groep was (zie b.v. Navis 1984).

de bevolking is werkzaam in de verzorgende sector en in de huisindustrie. Vanouds is de bevolking georganiseerd in een aantal hiërarchische klassen, te weten de adel, de gewone mensen en de slaven. Deze onderscheidingen zijn binnen de huidige Toraja samenleving nog steeds van betekenis.

Tot het begin van deze eeuw was Tana Toraja (het gebied van de Toraja) nauwelijks ontsloten. In 1905 gaf de koloniale overheid haar beleid van niet-inmenging op en binnen enkele jaren was het gebied onder koloniaal gezag gebracht. De Gereformeerde Zendingsbond van de Nederlands Hervormde Kerk kreeg het gebied in 1913 exclusief toegewezen als werkterrein. Deze organisatie was met name ook actief op het terrein van het onderwijs dat opvallend veel invloed kreeg op de jonge Toraja.

Na de Indonesische onafhankelijkheid en vooral in de jaren '60 was het politiek zeer onrustig in het gebied, dat trouwens al in 1957 een zekere mate van regionale autonomie had gekregen. De politieke onrust droeg bij aan vergroting van de migratie-stromen van relatief goed-opgeleide Toraja die in de landbouw geen werk konden of wilden vinden. Zij trokken naar gebieden met een *boom*-economie in andere delen van Sulawesi en in Kalimantan, maar handhaafden overigens wel de band met Tana Toraja. Ook veel van het verdiende geld werd geïnvesteerd in hun geboortestreek (Crystal 1974).

Naast het versterken van de regionale autonomie is het van veel belang geweest dat de oorspronkelijke godsdienst van de Toraja, genaamd *aluk to dolo*, door de Indonesische overheid erkend is als officiële variant van het Hindu Dharma in 1969. Toraja die noch christen noch islamiet wensten te worden maar vast wilden houden aan hun oorspronkelijke godsdienst, kregen hiermee een erkende status en waren dus niet langer 'primitieve heidenen'.

Voor de politieke context waarin deze beslissing werd genomen speelde ook zeker de mogelijkheden die er - naar het voorbeeld van Bali - lagen in het exploiteren van de 'traditionele' Toraja cultuur met de uitbundige rituelen voor toeristische doeleinden een belangrijke rol. Het zijn met name de rituele begrafenissen, gekoppeld aan het brengen van uitgebreide dieroffers en het bouwen van de voorouderhuizen, die in dit geheel benadrukt worden. Vooral aan deze elementen van de Toraja cultuur wensen veel succesvolle migranten hun elders verdiende geld te besteden (Volkman 1987).

Het is de interactie tussen het economisch succes binnen en buiten hun gebied, de politieke erkenning van regionale autonomie en van hun oorspronkelijke godsdienst, en de grote toeristische belangstelling van de buitenwereld die de stuwende kracht is achter de ontwikkeling van een trotse etnische identiteit van de Toraja (Crystal 1974: 149, Kis-Jovak et al. 1988).

De kern van deze identiteit is overigens niet de 'traditionele' Toraja cultuur. Tal van elementen uit het moderne maatschappelijk leven, ontleend aan het onderwijssysteem of de huidige markteconomie maken deel uit van die identiteit. In zekere zin overstijgt de inmiddels gegroeide Toraja identiteit voormalige tegenstellingen op territoriaal of godsdienstig terrein. Veel van de traditionele elementen zijn in dit opzicht verdwenen of hebben hun betekenis verloren. Andere daarentegen hebben een nieuwe betekenis gekregen en zijn zelfs geïntensiveerd,

zoals de dodenrituelen. Symbool bij uitstek van die nieuwe identiteit is inmiddels geworden de *tongkonan*, het huis of de zetel van de voorouders. Deze huizen hebben de woonfunktie, die ze oorspronkelijk hadden, geheel verloren en zijn in dat opzicht vervangen voor moderne huizen voorzien van allerlei gemakken. Ontdaan van deze en ook van z'n oorspronkelijke religieuze funktie (veel Toraja zijn christen) is de *tongkonan* in de afgelopen jaren echter steeds verder 'geïnvolueerd' als architectonische vorm in een type bouwsel dat vooral expressieve en symbolische betekenis heeft.[6] Bovendien biedt het bilaterale verwantschapssysteem van de Toraja de mogelijkheid tot affiliatie met de verwantengroepen van zowel de vader als de moeder, afhankelijk van de context waarin dat nodig, mogelijk (gezien de ermee samenhangende verplichtingen) of wenselijk is. De *tongkonan* drukt als ritueel centrum van een verwantengroep momenteel vooral de rijkdom en status van een groep uit in een context waarin tal van traditionele uitdrukkingsvormen onmogelijk zijn geworden als gevolg van koloniale en Indonesisch overheidsbeleid (Schefold 1988c). De *tongkonan* is hiermee het visuele symbool voor iemands positie in de sociale hiërarchie (Adams 1988: 139).

Juist door de druk van buiten is het etnisch bewustzijn sterk gestimuleerd waarbij men ondanks een aanzienlijke mate van bekering tot het christendom toch heeft kunnen vasthouden aan eigen rituelen. In zekere zin is het christendom (m.n. via onderwijs) nodig geweest om het bewustzijn van de Toraja te stimuleren. Maar in steeds sterkere mate lijkt het christendom als 'identity marker' voor de Toraja ten opzichte van de omringende groepen terrein te verliezen. De Toraja grijpen meer en meer terug op specifiek eigen cultuurelementen om die identiteit tot uitdrukking te brengen. Ook komt het voor dat de Toraja de beperkingen die de christelijke kerk oplegt aan de begrafenisrituelen niet respecteren. In steeds sterkere mate interpreteren de Toraja de christelijke leer vanuit hun oorspronkelijke rituele systeem. Deze tendens is uiteraard nog het sterkst onder de mensen die niet zozeer uit overtuiging als wel vanwege dwang tot bekering zijn gebracht en dit ook zo zijn blijven aanvoelen. Het christendom wordt binnen de context van Tana Toraja steeds sterker gekleurd door de lokale cultuur inclusief de 'traditionele' godsdienst *(De* Craene 1991: 52-60).

Opvallend is de betekenis van de migranten bij het instand houden en zelfs versterken van die rituelen. Hoewel migranten in eerste instantie juist de bekeerde, goed-opgeleide Toraja waren die hun geboorte-land verlieten en daarmee ook de traditionele levenswijze, vormen zij momenteel een drijvende kracht achter de grootscheepse rituelen die in Toraja-land worden georganiseerd. Het geld hiervoor is in veel gevallen verdiend in de steden van Sulawesi, Kalimantan of Java. Enkele elementen uit die traditionele cultuur hebben een nieuwe inhoud, plaats en funktie gekregen die van wezenlijk belang zijn voor wat nu als de Toraja-identiteit wordt beschouwd.

---

[6] Zie Kis-Jovak et al. (1988) voor een uitgebreide studie over de veranderende architectuur en symboliek van de *tongkonan*.

De Toraja zijn er op eigen kracht en door de druk van buiten in geslaagd voor zich zelf een plaats te verwerven temidden van andere groepen in het land. Hoewel misschien minder talrijk en minder goed in staat een stempel te zetten op het nationale leven dan diverse andere minderheidsgroepen, zijn zij al sinds enige decennia niet langer meer een groep waarover slechts gesproken wordt in termen van primitiviteit of gestagneerde ontwikkeling. Hier dus ook geen snelle integratie en assimilatie door middel van het elimineren van traditionele cultuurelementen. De Toraja gelden binnen Indonesië als een etnische minderheidsgroep waarvan de positie zich allang niet meer laat vergelijken met die van veel andere, nog echt tribale groepen.

Dit voorbeeld van de Toraja toont aan dat een succesvolle transformatie van een tribale groep tot etnische minderheid mogelijk is (ten opzichte van een gesegmenteerde meerderheid). Ontwikkelingen bij de Ngaju Dajak en de Karo Batak vertonen min of meer gelijke tendensen: ook hier biedt de officiële erkenning van de traditionele godsdienst een belangrijk aanknopingspunt voor de etnische groep die naar een nieuwe identiteit zoekt.[7] Een duidelijk ander beeld biedt de ontwikkelingsgeschiedenis van de bevolking van het eiland Nias (provincie Noord-Sumatra).

### *7.3.2 Nias*

Ondanks aanzienlijke regionale verschillen in taal en cultuur is Nias in het kader van dit betoog te beschouwen als een culturele eenheid. De bevolking van het eiland (momenteel ruim 500.000) heeft een snelle sociaal-culturele en economische ontwikkeling doorgemaakt waarbij tal van traditionele cultuur-elementen naar de achtergrond zijn gedrukt.[8] In de koloniale tijd stond Nias vooral bekend vanwege het sterk militaristisch en anarchistisch karakter van de samenleving. Dit was waarschijnlijk veroorzaakt door de slavenhandel die allang in het gebied plaats vond en in handen was van de Acehers (Beatty 1992: 4). De bevolking van Nias stond in die tijd bekend als een primitief en heidens volk al was er zeker respect voor bijvoorbeeld de prestaties op het gebied van de bouwkunst. Het koloniale ingrijpen en het werk van de zending waren dan ook sterk gericht op onderdrukken van de voorouder cultus en het brengen van rust en orde in het gebied.

---

[7] Over deze groepen is door verschillende auteurs geschreven zowel voor wat betreft de algemene culturele achtergronden als meer specifiek over de veranderingsprocessen als gevolg van de erkenning van de oorspronkelijke godsdienst. Over de Karo Batak zie Steedly (1989), over de Ngaju Dayak zie Schiller (1987 en 1989) en voor de Sa'dan Toraja zie Crystal (1974), Volkman (1987) en Kis-Jovak et al. (1988).

[8] Een merkwaardigheid doet zich overigens nog voor in de houding van het Departement van Sociale Zaken met betrekking tot de bevolking van Nias. In 1990 wordt voor het eerst een gedeelte van de bevolking van het eiland (7.900 mensen) als *masyarakat terasing* aangeduid, terwijl dit daarvoor nog niet eerder was gebeurd. Ook is er een klein PKMT project voor 45 gezinnen opgezet (Departemen Sosial 1990: 4). De achtergrond van de verandering in de houding van Sociale Zaken is echter onduidelijk.

De lokale bevolking blijkt in latere fasen van de geschiedenis niet te willen teruggrijpen op deze, in eerste instantie met harde hand onderdrukte elementen van de traditionele cultuur. Een belangrijk aspect hierbij is geweest de bekering tot het christendom. Als zendingsgebied van de Rheinische Missionsgesellschaft (vanaf 1866) stond Nias aan het einde van de vorige eeuw bekend als een moeizaam gebied. Het aantal bekeerlingen bleef gering en de gehechtheid aan de lokale godsdienst, inclusief de voorouderverering handhaafde zich. De grote omkeer kwam in de periode 1916-1917. Niet als gevolg van dwang of ten tijde van een economische teruggang, maar na pogingen van zendeling Rudersdorf om de christelijke geloofsbeleving te intensiveren, ontstond er onder de bevolking een een zgn. opwekkingsbeweging. Tal van voorouderbeelden en amuletten verbonden met de traditionele godsdienst werden ter vernietiging aan de zendelingen overhandigd en in grote aantallen wensten mannen en vrouwen zich te bekeren. Binnen enkele jaren na de opwekkingsbeweging was meer dan de helft van de Nias bevolking christen geworden. En, zoals later zou blijken, deze beweging vond niet plaats als een tijdelijke opwelling of onder invloed van 'massa-suggestie' maar de beweging zou blijvend zijn. De Kerk van Nias zou zich vestigen als een echte volkskerk en de traditionele godsdienst zou sterk naar de achtergrond verdwijnen (Kluin 1927, Muller 1931).

Algemeen neemt men aan dat de vrij radicale breuk met de traditionele cultuur in verband staat met het sterk gewelddadige en competitieve karakter van de Nias samenleving. Koppensnellen en oorlogen tussen dorpen kwamen veelvuldig voor. Daarom werden de dorpen ook omringd door stenen muren. Gesnelde hoofden speelden een belangrijke rol bij diverse rituelen. Het dorp met zijn interne sociale gelaagdheid vormde economisch, politiek en militair een eenheid (letterlijk een 'wereld'). Hoofden in de dorpen hadden geen autocratische krachten: ze handhaafden hun positie op grond van steun van de dorpelingen, en netwerken van schulden. In dit kader namen de feesten (*ovasa*), waarbij grote aantallen varkens werden geslacht, een belangrijke plaats in (Beatty 1992). Het was ook vanwege dit gewelddadig karakter dat de koloniale overheid, op aandrang van lokale hoofden, besloot het gebied te pacificeren om zodoende ook een einde te maken aan de slavenhandel.

In vergelijking met de Toraja is het zoeken naar een nieuwe identiteit met nieuwe attributen bij de bevolking van Nias veel minder sterk. Dit wil niet zeggen dat alle elementen uit de traditionele cultuur zijn verdwenen. Integendeel: veel van de elementen uit de materiële cultuur zijn nog steeds aanwezig (lokale bouwkunst, het belang van *ovasa* bij alle belangrijke gebeurtenissen). Maar er heeft zich boven het lokale niveau niet een meer omvattende nieuwe identiteit ontwikkeld.

Hiervoor zijn verschillende factoren ter verklaring aan te geven. Belangrijk is dat de bevolking op dit dicht bevolkte eiland gedomineerd wordt door oorspronkelijke Niassers. Etnische vreemdelingen zijn vooral te vinden als handelaren en vissers in de kustplaatsen. Als gevolg hiervan zijn het contrast met omringende groepen en de dreiging die daarvan zou kunnen uitgaan niet voldoende sterk. Nias vormt ook als *kabupaten* een bestuurlijke eenheid binnen de provincie

Noord-Sumatra. De eigen bevolking domineert in veel aspecten van het sociale leven. Maar dit impliceert tevens dat er nog steeds grote tegenstellingen bestaan tussen dorpen, die niet overwonnen worden door nieuwe gemeenschappelijke belangen. De traditionele dorpsrepublieken met hun leiders zijn bovendien nu opgenomen in het centralistisch ingestelde administratieve systeem dat geheel andere eisen stelt aan lokale hoofden.

Elementen van de traditionele Nias cultuur die wel gehandhaafd blijven, zijn de traditionele huizenbouw, sociale organisatievormen, patronen in het onderlinge ruilverkeer en het belang van *ovasa* naast enkele folkloristische tradities. Hieronder valt bijvoorbeeld ook het produceren van voorouderbeelden voor de toeristische 'antiek'-markt, typisch een 'nieuwe traditie'. Het zoeken naar een nieuwe identiteit in een veranderende samenleving heeft zich niet gericht op een herbezinning op de onderdrukte godsdienst. Er is geen streven naar erkenning van de traditionele godsdienst als een soort bindend element in een *revival*-beweging. Er is ook geen sprake van een proces van godsdienstige rationalisering zoals zich dat wel bij diverse andere groepen heeft voorgedaan.

De strijd van de bevolking van Nias richt zich op meer economische en bestuurlijke zaken. Kenmerkend is ook dat zich onder Nias migranten in steden als Padang en Sibolga in vergelijking met andere etnische groepen een minder sterke identiteit ontwikkeld heeft. Het is eigenlijk vooral de *Gereja Protestan Nias* (Protestantse Nias Kerk) die een bindend element vormt voor de Nias bevolking maar dit is tevens het symbool van de uitbanning van de oorspronkelijke cultuur van Nias. Deze situatie is overigens nog geeszins uitgekristalliseerd. Het proces van 'deculturatie', of het uiteenvallen van een cultuur verloopt ongelijk en er bestaan in de huidige Nias samenleving nog tal van spanningen en interne tegenstellingen zoals Beatty ook concludeert aan het eind van zijn studie over dit eiland.

> 'Although the ancestor cult was vigorously suppressed, and anything perceived as "religious* was rooted out by missionaries and converts, the ideology of alliance has endured - all the more surprising since its sanctions depend on ancestral powers. Again, church prohibitions and decrees are strictly obeyed, but Christian ethics are poorly understood and have little influence on everyday life; (...). Although the pagan cosmology has been for the most part superseded, the residue of associated values has proved more tenacious. No better example of this can be adduced than the continuing centrality and relevance of the *ovasa'* (Beatty 1992: 296-297).

Dit voorbeeld van Nias toont aan dat de ontwikkelingsgeschiedenis van een zeer omvangrijke tribale bevolkingsgroep niet automatisch leidt tot een sterke etnische minderheid met ook naar buiten toe een duidelijke identiteit.

### *7.3.3 Nieuwe 'tradities'*

In de rest van dit hoofdstuk wil ik nog enkele, meer algemene aspecten van deze transformatie van tribale groep tot etnische minderheid toelichten voor zover die van belang zijn als mogelijke perpectief van andere groepen.

Het leidt geen twijfel dat etnische identiteit en zeker het opkomen van nieuwe uitingen ervan het resultaat is van zowel interne als externe factoren. Het opkomen ervan kan nooit volledig vanuit de betrokken groep verklaard worden noch volledig vanuit situaties en omstandigheden in de buitenwereld (Epstein 1978: 109). Etniciteit is geen stabiele situatie: het is een proces, waarin deze interne en externe factoren elkaar beïnvloeden, elkaar tegenwerken of elkaar juist stimuleren. Het hangt sterk van dit samenspel van factoren af hoe dit proces verloopt.

Onder deze factoren vallen de aanwezigheid en het gebruik van (nieuwe) attributen ter bevestiging van die identiteit, de houding van de overheid en de interne kracht, organisatie en samenhang van de betrokken groep.

Een belangrijk kenmerk van de naar identiteit zoekende etnische groep in een nieuwe context is dat er zeer selectief wordt omgegaan met het eigen culturele erfgoed. Slechts zelden is het streven erop gericht de gehele cultuur te behouden. Een etnische groep kan een sterke mate van culturele heroriëntatie of erosie verwerken, waarbij tal van cultuur aspecten en materiële componenten hun betekenis verliezen of zelfs geheel verdwijnen, maar toch blijven vast houden aan een sterke mate van identiteit. Wel zoeken in praktijk alle groepen naar één of enkele attributen die kunnen fungeren als symbool voor dat etnische bewustzijn. Epstein spreekt in dit verband over de 'publieke' cultuur, waarvan veel elementen kunnen worden verlaten tegenover de '"intimate" culture, many of the subtler expressions of ethnic behavior that are revealed in the ongoing life of the home, in the company of friends, or at ethnic gatherings' (Epstein 1978: 111). Deze laatste zijn uiteraard veel moeilijker te identificeren en de quantificeren.

Een belangrijk aspect bij de keuze van zo'n attribuut is de vraag of het kan dienen als middelpunt waarom heen zich andere uitingen groeperen, uitkristalliseren en die omgekeerd niet de irritatie of argwaan opwekken van andere groepen of van de overheid. Specifieke uitingen op het gebied van kunst, muziek, dans of bouwkunst lenen zich over het algemeen goed hiervoor. Ook klederdracht kan hiervoor gebruikt worden. In sommige gevallen gaat het om vrij subtiele uitingen maar het kan zoals bij de Toraja en de Toba-Batak, die grote versierde graven van cement (*tugu*) oprichten voor hun voorouders, ook gaan om het in sterke mate cultiveren van een expressieve keuze, waardoor zo'n element van de publieke cultuur een geheel nieuwe funktie en betekenis krijgt.

Interessant bij het zoeken, verwerken en gebruiken van dergelijke identiteitssymbolen blijft de vraag naar de relatie met het traditionele erfgoed. Er is al vaker opgewezen dat deze relatie niet noodzakelijkerwijs een rechtstreekse is. 'Tradities' blijken in dit verband vaak selectief gebruikt. Ze verwijzen naar cultuurelementen, gebeurtenissen of omstandigheden die dikwijls tot de relatief recente ontwikkelingen behoren (soms verwijzen ze zelfs naar situaties die in het geheel niet

'inheems' zijn). Nieuw is ook vaak de etnische eenheid waarvoor de symbolen moeten dienen: in veel gevallen bestond deze eenheid niet op sociaal-politiek niveau en hebben externe factoren deze eenheid gecreëerd. In dit opzicht worden 'tradities' vaak 'uitgevonden' (vergelijk Hobsbawn 1983).

Een tweede factor die van fundamenteel belang is bij het ontstaan van die nieuwe culturele identiteit is de politieke wil van de overheid om de repressieve houding ten opzichte van de cultuur van de tribale groep op te geven en te komen tot een herdefiniëring van de plaats van zo'n groep in de nationale samenleving. Een meer positieve benadering van de verscheidenheid onder dit deel van de bevolking is van wezenlijk belang voor succesvolle veranderingen van tribale groepen. Deze houding zou zich kunnen uiten door erkenning van territoriale aanspraken van de groep en een zekere bescherming tegen de gevolgen van de penetratie in hun gebied door andere groepen. Verder zijn van belang minder centraal geplande ontwikkelingsprojecten, meer sturing van de ongewenste bijeffecten van de niet-geplande ontwikkelingsprocessen, meer lokale autonomie en een grotere betrokkenheid bij het ontwerp van projecten en de uitvoering van activiteiten.

Een grotere tolerantie tegenover culturele pluriformiteit in de brede zin van het woord ligt hieraan ten grondslag. De 'politics of integration' en 'nation building' in de zin van een volledige incorporatie in de economische en culturele hoofdstromen, een beleid dat vaak nog stamt uit de beginperiode van de onafhankelijkheid, zouden moeten veranderen in 'politics of difference'. De in theorie reeds vaak geuite beleidslijn van respect voor lokale culturen die allemaal een bijdrage te leveren zouden hebben aan de nationale cultuur, zou ook op die wijze ingevuld moeten worden.

Belangrijk voor de toekomst van de tribale groepen en de transformatie tot etnische minderheidsgroep zijn het inzicht en de erkenning dat er geen strijdigheid behoeft te zijn tussen de nationale en de etnische of tribale identiteit. Het betreft hier een meervoudige identiteit die zich op verschillende niveau's en in verschillende contexten manifesteert. Naast het bestaan van een breed gedragen nationale cultuur, die bovendien ondersteund wordt door een strategische, multi-etnische groep intellectuelen, politieke en andere leiders, kan er een systeem bestaan van cultureel pluralisme waarbij de afzonderlijke etnische (en tribale) eenheden zorg dragen voor hun eigen culturele belangen (zie b.v. Koentjaraningrat 1986). Omdat van veel numeriek en cultureel sterke groepen in Indonesië die dubbele identiteit als gegeven geaccepteerd wordt, zou ook voor de tribale groepen deze mogelijkheid van een meervoudige identiteit moeten bestaan en explicieter in het ontwikkelings- en veranderingsbeleid moeten zijn opgenomen.

Binnen de context van Indonesië gelden ook zeker economisch succes, c.q. de bijdrage aan het nationale ontwikkelingsproces, en politieke volgzaamheid als belangrijke aspecten voor de toekenning van specifieke rechten. Politieke instabiliteit en neigingen tot het niet erkennen van het nationale of provinciale gezag belemmeren uiteraard externe erkenning en beknotten de vrijheden. Het bevordert het benoemen van externe funktionarissen binnen het gebied en de neiging tot het openleggen van een gebied bijvoorbeeld via transmigratie-projecten of andere

infrastructurele voorzieningen die het potentiële gevaar voor het centrum reduceren.

Bij overwegingen van de overheid om tribale culturele verscheidenheid te accepteren of soms zelfs bepaalde uitingen hiervan te stimuleren speelt de toeristische aantrekkelijkheid een grote rol. Hierbij hebben we overigens wel te maken met een bijzondere situatie. De toeristen komen vrijwel zonder uitzondering voor de traditionele, tribale kenmerken van de betrokken groepen die soms hun oorspronkelijke betekenis verloren hebben. Gezien het alomvattende karakter van veel tribale godsdiensten en de recente processen van bekering, zijn de resterende tribale kenmerken gedeeltelijk overblijfselen uit een verleden tijd geworden, zoals traditionele kostuums, muziek, instrumenten, rituelen, dansen, en elementen uit de lokale bouwkunst die bewust geconserveerd worden. Het zijn ook de elementen die gecultiveerd worden en in toenemende mate een symbolische rol spelen bij de uitdrukking van de etnische identiteit. Groepen met een rijke materiële cultuur hebben het in dat opzicht uiteraard een stuk eenvoudiger dan groepen met een minder rijke materiële cultuur hebben zoals vrijwel per definitie alle jagers- en verzamelaarsgroepen.

Overigens behoeft de externe erkenning van de rijkdom van de materiële cultuur, of de traditionele kunst nog geenszins een erkenning van de cultuur als geheel in te houden. Er bestaan verschillende voorbeelden waarbij de buitenwereld wel belangstelling heeft getoond voor de materiële uitdrukking van een tribale cultuur maar waarbij deze belangstelling niet gekoppeld werd aan toenemend etnisch bewustzijn of een versterking van de interne organisatie. De situatie rond de Asmat uit Irian Jaya kan hierbij als illustratie dienen. Particuliere en overheidsinstanties hebben een interesse in Asmat houtsnijwerk ontwikkeld: ze proberen de produktie ten behoeve van de handel in primitieve kunst te stimuleren. Tot ver in het buitenland worden er tentoonstellingen over Asmat houtsnijwerk georganiseerd. Maar het gaat hier om een totaal geïsoleerd element uit de cultuur ontdaan van zijn context. Er vindt een soort afroming van dat deel van de materiële cultuur plaats waar de buitenwereld belangstelling voor heeft.[9]

Een derde complex van factoren bij de overgang van tribale groep naar etnische minderheid is de interne organisatie en samenhang van de betrokken groep. Als een tribale groep zich met succes een weg wil banen in de toekomst en een positie wil verwerven temidden van andere groepen m de dominante samenleving dan is uitstraling van kracht, gekoppeld aan interne organisatie en samenhang, noodzakelijk. Paradoxaal genoeg ontstaan die kracht en organisatie in veel gevallen pas bij druk vanuit de buitenwereld. In het besef een gemeenschappelijke tegenstander te hebben in de strijd, worden lokale verschillen (tijdelijk) genegeerd en raakt de eenheid versterkt. Vanuit een dergelijke organisatie kunnen ook strategische

---

[9] Het gaat hier om een organisatie die is opgezet door hooggeplaatste personen in Jakarta en die als doel hebben geformuleerd voor de *Yayasan Kemajuan und Pembangunan Asmat:* 'to lead and assist the Asmat people in Irian Jaya to progress and develop in order to obtain the dignity and status of the Indonesian nation as required by the 1945 Indonesian Constitution and the Pancasila Principles'.

lijnen worden uitgezet voor coördinatie van allerlei activiteiten en voor mobilisatie van ondersteunende groepen, 'zaakwaarnemers' en de media.

Om als gesprekspartner geaccepteerd te worden is het nodig dat tenminste een deel van de groep de taal en cultuur van de dominante samenleving beheerst en hanteert in de ontmoetingen met de buitenwereld. De succesvolle acties die ondernomen zijn door vooraanstaande leden van Ngaju Dayak, Karo Batak en Toraja om erkenning van hun godsdienst te krijgen kunnen als voorbeeld dienen. Zonder politiek lobbywerk en steun in het Ministerie van Godsdienst zouden dergelijke resulaten nooit behaald zijn. Hiervoor zijn voldoende trots, 'massa' en een voldoende graad van organisatie absolute voorwaarden. Soms ontstaan hierdoor een etnisch bewustzijn en organisatie-vormen die zich in het verleden nog nooit gemanifesteerd hebben. Van veel belang in dit opzicht is dat er in het lokale of regionale bestuur voldoende vertegenwoordigers uit de betrokken groep aanwezig zijn. Dit geldt ook voor de beïnvloeding van het beleid binnen de cruciale departementen in Jakarta. Op deze niveaus moet er meer aandacht zijn voor de rol van lokale overheden en de beheersing van de autonome assimilatie-processen die zich nu onttrekken aan de centrale planning maar die wel een groot gevolg hebben op het leven van de tribale groepen. Op dat niveau zal er ook gestreefd moeten worden naar meer gehoor voor de wensen van de tribale groepen, hun problemen en frustraties. Goed onderwijs, het aanleren van, en het participeren binnen de dominante cultuur, maar met behoud van de trots en de wil om zich voor de eigen groep te blijven inzetten, zijn voorwaarden om dit pad van veranderingen met succes af te leggen. Wel is het resultaat van dit proces dat deze groepen veel van hun specifiek tribale kenmerken verliezen maar dat zich nieuwe kenmerken vormen naar het model van elementen uit de dominante of nationale cultuur.[10]

---

[10] Eén van de nieuwe uitdrukkingswijzen van etnische identiteit in een brede context is de popmuziek. Vrijwel alle etnische groepen manifesteren zich op dit gebied m« een duidelijk herkenbare identiteit. Binnen het moderne verschijnsel popmuziek zoeken groepen via behandeling van thema's, taalgebruik, aanvullende (traditionele) instrumenten en klank- en ritmestructuren naar nieuwe onderscheidingstekens. Zo zijn er in Indonesië stromingen ontstaan als *Pop Minang, Pop Ambon, Pop Madura, Pop Batak* en *Pop Mentawai*.

## *Hoofdstuk 8*

# Vergelijking en verklaring

### 8.1 Inleiding

Het is een paradoxale situatie: de Baduy zijn er als één van de kleinste tribale groepen in Indonesië, op slechts geringe afstand van Jakarta, het bolwerk van ontwikkeling, het beste in geslaagd hun identiteit en integriteit te behouden. Ook zijn ze erin geslaagd de rechten op hun beperkte grondgebied veilig te stellen en externe bemoeienis tot een minimum te beperken. Andere tribale groepen die groter in aantal zijn en die traditioneel uitgestrekte gebieden bezetten in de periferie van het land, lijken systematisch grond en zeggenschap over de inrichting van hun leven te verliezen of moeten vergaande concessies doen. De Kubu, hoewel ze van ouds een veelvoud van het gebied van de Baduy ter beschikking hadden, gaan door de huidige ontwikkelingen een sombere toekomst tegemoet. De mogelijkheden om hier als eenheid tegen op te treden ontbreken hen door gebrek aan interne organisatie, de verspreiding over een groot, maar versnipperd gebied en vanwege het feit dat om te kunnen overleven, zij nu al meer zijn aangewezen op contacten met Maleise boeren dan met andere Kubu: een tendens die zich in de toekomst alleen nog maar lijkt te zullen versterken.

Deze beide voorbeelden tonen aan dat de *'victims-of-progress'-hypothese*, zoals geformuleerd door Bodley (1982) ook voor Indonesië niet zonder meer opgaat. Volgens deze gedachte zouden tribale samenlevingen voor contact met de moderne buitenwereld in een harmonieus equilibrium hebben geleefd. Als gevolg echter van blootstelling aan externe krachten zouden ze onschuldige slachtoffers worden van processen waaraan ze zelf nauwelijks deel hebben. Zoals Eder (1987) al eerder aan gaf in zijn boek over de Batak van Palawan (Filippijnen) zien aanhangers van deze gedachte tenminste twee feiten over het hoofd. In de eerste plaats onderkennen zij vele kenmerken van de specifieke omstandigheden niet. Eder wijst daarbij vooral naar de lokale en regionale politieke context. In de tweede plaats onderschatten of ontkennen ze de creativiteit van tribale groepen om met externe factoren te kunnen omgaan, zodat sommige van deze groepen zeker niet uitsluitend in termen van slachtoffers beschreven kunnen worden. Een deel van deze creativiteit verwijst naar het vermogen om zich op de een of andere wijze te onttrekken aan de greep van de buitenwereld. Dit vermogen uit zich niet, zoals bij de Baduy door een succesvol optreden als etnische groep en door intern een zekere samenhang te behouden, maar vormt de som van talloze, op zichzelf weinig opvallende acties van individuele groepsleden. Een ander deel van de triba-

le volken slaagt erin zich binnen de nieuwe wereld een plaats te verwerven zonder dat hun identiteit en gevoel van eigen waarde volledig verloren gaan.

In dit hoofdstuk wil ik, na een korte vergelijking van de koloniale en Indonesische houding ten opzichte van de tribale groepen, ingaan op de resultaten en gevolgen van de geplande en niet-geplande veranderingsprocessen waarbij vooral gekeken zal worden naar de reacties van de tribale groepen op dit beleid. Tot slot zal, bij wijze van conclusie, worden getracht een typologie te geven van de tribale groepen op basis van hun toekomstperspectieven.

## 8.2 Een vergelijking van het koloniale en het Indonesische beleid

Huidige processen van verandering en ontwikkeling bij tribale groepen in Indonesië zijn in de meeste gevallen niet goed te begrijpen zonder kennis van eerdere perioden. In veel gevallen zette de Indonesische overheid het beleid van de koloniale overheid in de laatste decennia van haar bestaan in grote trekken voort, ook al was er in de tijd gezien soms sprake van enige onderbreking als gevolg van politieke problemen of vanwege de interne organisatie van de bureaucratie. In andere gevallen was er wel een wezenlijke verandering in de houding en het optreden van de overheid. Een zuivere vergelijking tussen die beide perioden is uiteraard moeilijk te maken: daarvoor zijn de regionale verschillen te groot en spelen ook andere factoren dan het formele beleid een te grote rol. De context waarin het koloniale beleid werd uitgevoerd is immers verschillend van de context van het huidige Indonesische beleid. Toch meen ik enkele punten van overeenkomst en verschil te kunnen aangeven met betrekking tot de algemene houding van de koloniale en nationale overheden ten opzichte van de tribale groepen.

Tot de overeenkomsten in het beleid van de achtereenvolgende overheden behoren de volgende punten: de pogingen tot eliminatie van 'primitiviteit' en heidendom, de bestrijding van de zwerflandbouw, de noodzaak van ordelijk bestuur via aanstelling van lokale leiders, de inschakeling van missie en zending bij het ontwikkelingswerk, de nadruk op economische incorporatie en het opgelegde karakter van de inmenging. Tot de verschillen behoren de volgende punten: de voorkeur voor het christendom versus de islam, het benadrukken versus elimineren van etnische groepsgrenzen, de aard van de relatie tussen het beleid en de antropologie en tot slot de hoeveelheid beschikbare middelen voor uitvoering van het beleid. De overeenkomsten en verschillen zullen hier achtereenvolgens behandeld worden.

*Overeenkomsten*

*1. Veroordeling en pogingen tot eliminatie van primitiviteit en heidendom*
Zowel de koloniale als de Indonesische overheid waren duidelijk in het veroordelen en bestrijden van primitieve en heidense cultuurelementen die in strijd werden geacht met 'algemene beschavingsnormen'. Hiertoe behoorden allereerst

de gewelddadige conflicten, de onderlinge oorlogen en het koppensnellen. Ook de verschillende vormen van 'primitieve' rechtspraak, zeker indien deze met lichamelijke bestraffing gepaard ging, werden onwettig verklaard. De overheid trok het bestraffen van ernstige delicten naar zich toe en verbood eigenrechting.

Communale huisvestingsvormen werden als primitief veroordeeld en moesten plaats maken voor kleinere eenheden waarbij uiteindelijk het nucleaire gezin de norm zou worden. Eveneens zijn er maatregelen genomen tegen het uithuwelijken van zeer jonge meisjes en gedwongen huwelijken. Overigens betrof het bij deze maatregelen niet alleen maar tribale groepen. Ook bij andere groepen kwamen of komen dergelijke verschijnselen voor zoals het kinderhuwelijk onder de Sundanezen op West-Java.

Uiteraard waren er aanzienlijke verschillen in de definiëring van wat 'primitief' en wat 'heidens' werd genoemd. Zo lijken kwesties als vervanging van traditionele kleding en vervanging van inferieur geacht lokaal voedsel voor de koloniale overheid veel minder een punt van bestuurszorg te zijn geweest dan voor de huidige Indonesische overheid. Kleding gemaakt van boomschors, bladeren of andere natuurprodukten is inmiddels overal verboden.

> Het duidelijkste voorbeeld hiervan is ongetwijfeld geweest het dragen van peniskokers *(koteka)* in Irian Jaya, dat Indonesische bestuurders zagen als het toppunt van primitiviteit. Verschillende malen en ondersteund door militaire aanwezigheid zijn de Papua's gedwongen collectief hun peniskoker in te wisselen voor uitgedeelde sportbroeken en andere moderne kleding. Deze *operasi koteka* heeft overigens geen succes gehad en leidde zelfs tot grote onrust en een opstand. Omdat de mannen na het wegvallen van de directe dreiging toch weer peniskokers gingen dragen en ook omdat onder de bestuurders het besef doordrong dat cultuurverandering en zeker ook kwesties als kleding niet onder dreiging van geweld blijvend kunnen veranderen, is dit beleid inmiddels iets versoepeld (zie b.v. Sumardjan 1990: 9-10, Pouwer 1988: 145).

Deze veroordeling van 'primitieve' levensuitingen was en is gekoppeld aan drang om tribale groepen te laten delen in wat als algemeen menswaardig wordt beschouwd. Hieronder vallen zaken als goede gezondheidszorg, onderwijs, bevrijding van de ontberingen die ontstaan door een directe afhankelijkheid van de natuur, goede huisvesting en een zekere openheid ten opzichte van de buitenwereld. Tot de 'bevrijding' behoort tevens het vrijmaken van de traditionele godsdiensten of het veroordeelde heidendom waardoor mensen permanent met angst voor niet-beheersbare krachten zouden leven. Door het openbreken van de traditionele structuur ontstaan vanzelf mogelijkheden tot deelname aan het sociale leven in *de* rest van de samenleving.

Hoewel de bewoordingen en argumentatie in de achtereenvolgende perioden soms verschillen, vertoont het streven om 'beschaving' te brengen onder deze groepen dikwijls opvallend grote overeenstemming.

*2. Sedentarisatie en bestrijding van roofbouw*

Een andere overeenkomst die vooral vanuit de landbouw- en bosbouwkundige afdelingen van de overheid kwam en nog komt, is de bestrijding van de zwerflandbouw die in de koloniale tijd 'roofbouw' werd genoemd en waarvoor de Indonesische overheid de term 'wilde landbouw' gebruikt (*perladangan liar*). Hierop wordt met een sterk gevoel van minachting neergekeken. Tribale groepen zouden op die wijze schade berokkenen aan de bossen en de bodem en daardoor tal van negatieve effecten veroorzaken.

Hoewel er zeker in de latere koloniale periode meer inzicht ontstond in deze vorm van landbouw en de schadelijke gevolgen in minder absolute termen gepostuleerd werden, heeft de Indonesische overheid die oude opvatting als grondslag voor het beleid genomen. De wijze van bestrijding van deze zwerflandbouw die werd voorgestaan was sedentarisatie van de bevolking in grotere eenheden en overschakeling op permanente vormen van landbouw met verbouwing van cash crops en industriële gewassen. Overigens lijkt er in dit geval niet zozeer sprake van een voortzetting van beleid maar eenvoudig van een nieuw beleid dat dezelfde grondslag kende als het koloniale beleid. Pas in de jaren '70 zou dit beleid van sedentarisatie zo duidelijk worden geformuleerd en met uitvoering van projecten worden ondersteund. De koppeling van sedentarisatie aan processen van dorpsstichting vertoont eveneens overeenkomsten met het koloniale beleid.

*3. Ordelijk bestuur: benoeming van leiders en dorpsstichting*

Voor zowel de koloniale als de Indonesische overheid was het gebrek aan gezaghebbende lokale leiders, die gebruikt konden worden als tussenpersoon in het uitoefenen van bestuur, een groot probleem. De aanwezige lokale leiders hadden in de meeste gevallen slechts zeggenschap over een beperkte groep mensen of over een beperkt aantal terreinen van het sociale leven; of het gezag werd in een van buitenaf bezien 'zachte', collectieve vorm uitgeoefend door een dorpsraad zonder individuele leiders. Het installeren van formele leiders of het met meer gezag bekleden van traditionele leiders, ten einde beter en meer effectief gezag uit te kunnen oefenen, is in veel gevallen zeer moeizaam gebleken. De aangestelde figuren bleken weinig autoriteit uit te stralen en hun formele positie plaatste hen in sommige gevallen juist buiten de gemeenschap. Hierdoor bleven tribale gemeenschappen voor zowel koloniale als Indonesische overheid vaak relatief ongrijpbaar omdat er geen sprake was van hechte sociale eenheden boven een laag niveau.

Om beter bestuur te kunnen uitoefenen is gebruik gemaakt van gedwongen dorpsstichting en het bijeenbrengen van de verspreid wonende bevolking tot grotere groepen. Dit kon in beide perioden met machtsmiddelen worden afgedwongen en in veel gevallen is de basis van de huidige nederzettingsstructuur ontstaan door ingrijpen of toedoen van de koloniale overheid. Datgene wat soms doorgaat als de 'traditionele dorpsstructuur' is in feite ontstaan door het optreden de koloniale overheid. Het ingrijpen van de Indonesische overheid via *resettlement*-projecten heeft deze lijn verder voortgezet.

*4. Inschakeling van missie en zending voor het pionierswerk*

In veel gevallen zijn het de missie en de zending geweest die de weg naar een meer intensieve bemoeienis van de overheid met de tribale groepen hebben geopend. Zij werden hiertoe in staat gesteld en aangemoedigd door achtereenvolgende overheden die zelf (nog) geen mogelijkheden zagen tot feitelijke interventies in de afgelegen gebieden.

Dit is tot op heden zo gebleven. Vrijwel overal onder tribale groepen zijn missie- en zendingswerkers actief die, naast hun religieuze activiteiten, pionierswerk verrichten op het gebied van moderne gezondheidszorg, onderwijs, infrastructurele voorzieningen en andere ontwikkelingsactiviteiten. Het samenvallen dan wel het verschil van de godsdienstige overtuiging van de lokale en regionale overheid bepaalt in veel gevallen de mate van duurzaamheid van het werk onder de tribale groepen omdat na verloop van tijd de overheid de taken overneemt. Scholen en gezondsheidscentra opgezet door missie of zending krijgen na enige tijd scholen en gezondsheidscentra van de overheid naast zich en soms ontstaat er zelfs een concurrentie-verhouding tussen beide. Daar waar dominante godsdienst en missie- of zendingswerk samenvallen kan een goede samenwerking ontstaan zoals onder tribale groepen in Irian Jaya. Waar beide echter een verschillende oriëntatie hebben zoals in West-Sumatra, Jambi en verschillende provincies in Kalimantan ontstaat een concurrentie-strijd waarbij de lokale en provinciale overheid via het stelsel van werk- en vestigingsvergunningen uiteindelijk het laatste woord heeft en ook neemt.

*5. Economische incorporatie*

Eén van de meest fundamentele kenmerken van tribale groepen - een grote mate van economische zelfvoorziening - was en is niet acceptabel voor de overheden. Incorporatie in de markteconomie met een toenemende uitwisseling van goederen en diensten staat centraal in het beleid. Het doorbreken van het zelfvoorzienende karakter van de gemeenschappen vormt de grondslag van het beleid van de overheden omdat hiermee het behoeftenniveau kan worden vergroot. Vervolgens moet dat weer als stimulans gaan dienen voor verhoogde economische activiteiten. Soms is ontwikkelingshulp zelfs bedoeld als het bewust vergroten van het behoeftenniveau onder andere door het laten kennis maken met tal van nieuwe Produkten, diensten en ontplooiingsmogelijkheden. Naast geplande ontwikkelingsactiviteiten is er bevordering van de vrije handel die als het ware haar eigen vraag en aanbod schept. In de context van tribale groepen treden overheden dan ook dikwijls stimulerend en faciliterend op voor deze handel.

*6. Opgelegde inmenging*

In vrijwel alle gevallen van koloniale en Indonesische overheidsbemoeienis is het initiatief tot ingrijpen uitgegaan van de overheden waarvoor een scala aan argumenten heeft geteld die van plaats tot plaats konden verschillen. Sommige hiervan verwijzen rechtstreeks naar de tribale groepen maar meestal kwam de aanraking met de bevolking tot stand en ontstond 'het probleem van de tribale groepen' vanwege andere oorzaken. Tot deze redenen behoren militaire veiligheid, win-

ning van hout of delfstoffen, en behoefte aan land voor agrarische of nederzettingsdoeleinden. Vrijwel nergens hebben de primaire inmenging en de blijvende bemoeienis plaats gevonden op initiatief of uitnodiging van de betrokken tribale groep zelf.

***Verschillen***

Naast de genoemde overeenkomsten zijn er uiteraard ook duidelijke verschillen aan te wijzen in de wijze van optreden tussen de koloniale en de Indonesische overheid. Hieronder vallen de voorkeur voor het christendom versus de islam, de houding ten opzichte van tribale groepsgrenzen, de relatie tussen het beleid en de volkenkunde of antropologie en tenslotte de middelen die ter beschikking werden gesteld voor uitvoering van het beleid.

*L Voorkeurvoor christendom ofislam*

Een eerste punt van verschil is de basishouding tegenover de belangrijkste nieuwe godsdiensten in de tribale context, te weten het christendom en de islam. Verbreiding van het christendom was nauw verbonden met het optreden van de koloniale overheid in de buitengewesten, zeker in gebieden waar men vreesde voor uitbreiding van de islam. Vandaar dat men de activiteiten van missie en zending van overheidswege sterk stimuleerde.

Voor de Indonesische overheid geldt in het algemeen en op nationaal niveau in het bijzonder een voorkeur voor de islam als religieuze grondslag in de ontwikkelingsactiviteiten. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in de bouw van moskeeën en gebedshuizen in projectdorpen, ongeacht de religieuze voorkeur van de betrokken bewoners. Maar op provinciaal en lokaal niveau kunnen hierin aanzienlijke verschillen bestaan omdat op dat niveau ook katholieke, protestantse en in enkele gevallen ook hindoeïstische voorkeuren voorkomen ondanks de officieel neutrale houding van de staat ten opzichte van de erkende godsdiensten. Ten aanzien van de islam bestaan er aanzienlijke verschillen tussen regio's in de mate van volgzaamheid die van tribale groepen verlangd wordt. Maar in zijn algemeenheid kan gesteld worden dat in grote delen van Kalimantan, Sulawesi en Sumatra het officiële overheidsbeleid en het wenselijk geachte autonome proces van assimilatie een islamitische grondslag heeft. Deze houding kan zich uiten in een actief islamiseringsbeleid of in een beleid gericht op belemmering van activiteiten van andere godsdienstige organisaties en richtingen.

2. *Benadrukken ofelimineren van tribale groepsgrenzen*

Een ander punt van verschil betreft de houding tegenover tribale groepsgrenzen. De koloniale overheid streefde in algemene zin zeker niet naar het opheffen van de identiteit van tribale groepen en nam soms zelfs een beschermende houding aan door het instellen van pasjesregelingen en het uit elkaar houden van etnische groepen. Soms werd het initiatief genomen tot het vastleggen van territoriale grenzen om hiermee een einde te maken aan onderlinge oorlogen. Onderscheidingen tussen groepen lijken door het optreden van de koloniale overheid zelfs ver-

groot. Wel wilde de koloniale overheid de groepen 'verheffen' uit hun huidige levensomstandigheden door het werk van missie en zending en door dorpsstichting.

De Indonesische overheid ziet het vervagen van etnische en tribale groepsgrenzen echter wel als een expliciet doel van haar ontwikkelingsbeleid dat voortkomt uit de idealen en de ideologie van staat- en natie-vorming. Met uitzondering van de Baduy ziet de overheid niets in het beperken van interactie tussen de verschillende bevolkingsgroepen. Integendeel: de territoriale binding van etnische groepen wordt juist ontkend of ondermijnd door het staatsbelang er boven te stellen en het vrije verkeer van goederen en mensen te bevorderen. De angst van de koloniale overheid voor de uitbuiting van zwakkere groepen wordt niet gedeeld door de huidige overheid. Soms ook wordt de uitbuiting als een onvermijdelijk aspect van de nieuwe ontwikkelingen beschouwd. Nominaal is er wel een beleid dat in principe alle culturen inclusief de tribale een plaats geeft binnen de opbouw en ontwikkeling van de nationale cultuur maar in praktijk blijkt dat er voor leden van de tribale culturen moeilijk waardering valt af te dwingen in de buitenwereld of het gaat hierbij slechts om de uiterlijk aantrekkelijke cultuur-elementen die geschikt zijn voor toekijkende buitenstaanders.

*3. Relatie tussen beleid en etnografie/antropologie*

Een vast onderdeel in de opleiding van koloniale bestuursambtenaren was de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch-Indië (Warmenhoven 1977). In hun ambtelijke stukken zoals memories van overdracht, toonden koloniale bestuursambtenaren zich veelal bekend met de volkenkundige en etnografische literatuur over de etnische groepen waarover ze bestuur hadden uitgeoefend. Daarnaast staan er in dergelijke stukken ook veel onverbloemde waarde-oordelen over hetgeen ze in hun bestuurspraktijk hadden ervaren. Veel koloniale bestuurders hebben zelfstandig bijgedragen aan de kennis over de betrokken groepen via publikaties in vaktijdschriften.[1] Diverse bestuurders hebben complete boeken en zelfs standaardwerken over deze volken geschreven. De koloniale volkenkunde had als geheel een hoge status binnen de ontwikkeling van de wetenschap (met name de antropologie) in Nederland. Publiceren op dit vakgebied leverde de Nederlandse bestuursambtenaar zeker aanzien op.[2]

In de Indonesische bestuursopleiding zoals die geldt voor ambtenaren op het niveau van *camat* of hoger heeft dit etnografische of antropologische aspect een veel minder grote plaats. Hiervoor zijn verschillende redenen aan te geven. Uiteraard is de Indonesische samenleving aanzienlijk complexer geworden qua be-

---

[1] Hieronder vallen bijvoorbeeld: Tijdschrift voor Binnenlandsch Bestuur, Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië, Koloniaal Tijdschrift en h« Tijdschrift van het Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap.

[2] Dit wil uiteraard niet zeggen dat alle koloniale volkenkundigen of schrijvende bestuursambtenaren ook gerespecteerde wetenschappers waren. Hun nauwe verbondenheid met het koloniale bestuur is in sommige gevallen ook fel bekritiseerd omdat zij hierdoor in conflict kwamen met de ethische grondslagen van hun wetenschap.

stuurspraktijk dan de situatie in de Nederlandse tijd. Het aantal opgedragen uitvoerende taken op *desa-*, *kecamatan-*, *kabupaten*-niveau is sterk uitgebreid en ook de hiërarchische organisatie-structuur is aanzienlijk toegenomen. Er bestaat minder vrije beleidsruimte voor ambtenaren bij de uitoefening van hun taak en daarom is etnografische kennis van minder evident belang. Ambtenaren zijn op deze niveaus vooral uitvoerders en kunnen die taak op min of meer consequente wijze verrichten.

Een ander aspect is de grotere bekendheid van ambtenaren met de Indonesische context waarin ze werken vanuit hun eigen sociaal-culturele achtergrond. Maar nog steeds is het zo dat het bestuur over veel tribale groepen vanaf *kecamatan*-niveau wordt uitgeoefend door mensen die tot andere etnische groepen behoren. De tribale situatie is ook hen vreemd en zij opereren voor een groot deel toch op de beelden over de tribale groepen die in omloop zijn bij de cultureel en numeriek dominante groep. De belangstelling in die context voor details over de tribale groep is meestal gering en wordt bovendien niet gevoed door een gevoel van romantiek dat in de koloniale tijd soms wel aanwezig was.

Op vrijwel geen enkel moment wordt dat beeld gecorrigeerd door inzicht of bekendheid met de antropologische literatuur uit het verleden of de meer recente geschiedenis. Veldonderzoek dat als basis voor het ontwerp en de uitvoering van projecten wordt gedaan, heeft een minimale basis voor wat betreft de achtergrond literatuur. Slechts zelden ontwikkelen bestuurders op dit niveau een zelfstandige interesse in dergelijke groepen.

Een ander argument is nog de hoge rotatie-snelheid van ambtenaren op een bepaald niveau. Omdat het bij tribale volken per definitie gaat om geïsoleerde buitenposten zien veel ambtenaren uit naar een snelle overplaatsing. De meeste verblijven hooguit enkele jaren op dergelijke posten. Ze zijn niet bereid veel energie en tijd te investeren in een grondige kennismaking met de mensen waarover ze bestuur uitoefenen.

Binnen de Indonesische antropologie is wel een richting van toegepaste antropologie en een uitgebreide hoeveelheid literatuur over het onderwerp 'ontwikkeling en cultuur', maar de rol die deze kennis lijkt te spelen binnen het Indonesische bestuursapparaat met betrekking tot de tribale groepen is gering voor zover ik heb kunnen nagaan. De onderzoeksafdelingen van de betrokken departementen lijken via aanstellingsbeleid van personeel en inhoudelijke belangstelling hierop niet gericht te zijn.

*4. Beschikbare middelen voor uitvoering van het beleid*

Voor zover bekend heeft de koloniale overheid nooit op systematische wijze een speciaal budget beschikbaar gesteld voor uitvoering van de maatregelen onder de tribale groepen. Veel veranderingsprocessen binnen de tribale context moesten zonder extra middelen op gang worden gebracht. Het bouwen van huizen in de nieuwe dorpen tijdens het proces van gedwongen dorpsformatie moest door de bewoners zelf geschieden. Op grote schaal werden onbetaalde 'heerendiensten' ingesteld voor de aanleg en het onderhoud van wegen, bruggen en andere infra-

structurele voorzieningen.[3] Slechts via missie en zending werden op kleine schaal subsidies verstrekt voor de activiteiten onder de tribale groepen.

De Indonesische overheid echter heeft aan het expliciete ontwikkelingsprogramma wel een budget gekoppeld. Dit budget is zowel bestemd voor materiële middelen als voor speciaal aangestelde ambtenaren belast met uitvoering van de projectactiviteiten. De dorpen die worden gebouwd in het kader van de *resettlement*-programma's zijn de scheppingen van bureaucraten, aannemers en timmerlui van buiten. Ter ondersteuning van het ontwikkelingsprogramma worden tal van goederen gedistribueerd onder de bevolking. De middelen hiervoor worden voor het grootste deel gealloceerd op de begroting van het Departement van Sociale Zaken maar voor een ander deel komen ze voort uit de opbrengsten van de houtkap. Daarnaast kunnen andere departementen een deel van hun begroting aan activiteiten onder de tribale groepen besteden al hebben deze overheidsinstellingen geen speciale programma's voor deze groepen.

Deze wijze van financiering heeft ongetwijfeld een gunstige uitwerking op het uitvoeringstempo van de fysieke elementen van het ontwikkelingsprogramma (huizen, scholen, gezondheidscentra, wegen en bruggen). Het roept echter wel problemen op met betrekking tot betrokkenheid van de bevolking met de voorzieningen en met de verantwoordelijkheden ten aanzien van het onderhoud. Bovendien kunnen dergelijke vormen van externe interventies een 'cargo'-beeld oproepen van het ontwikkelingsproces (Long & Van der Ploeg 1989) dat in latere fasen, als de goederenstroom afneemt, kan leiden tot frustratie, teleurstelling en verwaarlozing van de faciliteiten.

Naast overeenkomsten blijken er dus ook aanzienlijke verschillen te bestaan tussen het beleid van de koloniale en de Indonesische overheid. Het is van belang nogmaals te benadrukken dat zowel de inhoudelijke overeenkomsten als de verschillen vooral betrekking hebben op perioden waartussen enkele decennia liggen. Het Indonesische beleid is vooral dat van de laatste 20 jaar.

## 8.3 Lokale reacties op het beleid

In het Indonesische parlement en ook binnen het kabinet is er bij tijd en wijle kritiek geuit op het beleid gericht op de tribale groepen zoals dat vooral door Sociale Zaken is uitgevoerd. De voorzitter van de parlementaire commissie voor Sociale Zaken verweet het departement 'big spending on small results'. En milieuminister Emil Salim heeft zich meer malen openlijk zeer kritisch uitgelaten over het gedwongen karakter van de ontwikkelingsactiviteiten en sprak zelfs over het

[3] Vanwege dat onbetaalde karakter werden deze 'heerendiensten' in sommige gebieden ook wel *kerja kosong*, 'loze arbeid' genoemd. Diezelfde term wordt m het huidige Indonesië ook wel gebruikt voor de opgelegde *gotong royong* activiteiten die een vergelijkbaar karakter hebben.

totale mislukken van sommige projecten voor tribale groepen (Jakarta Post 1991, Singgalang 1989, Rachmadi 1990).

Oorzaken hiervoor liggen voor een deel ongetwijfeld binnen het bureaucratische apparaat dat belast is met de uitvoering van de projecten. Ook de weg van Jakarta, via de provinciale hoofdstad en regionale centra naar de plaats in of aan de rand van het bos of de zee waar het allemaal gebeuren moet, kent vele omwegen waardoor dingen soms anders lopen dan officieel gepland (zie b.v. Quarles van Ufford 1988). Maar het is voor het achterblijven van de resultaten zeker van belang te kijken hoe er aan het einde van de keten gereageerd wordt op de plannen, d.w.z. de reacties van de betrokken tribale groepen. Hoe stellen zij zich op tegenover deze interventies van de buitenwereld? Is verzet in de een of andere vorm (mede)oorzaak van het achterblijven van de resultaten, en op welke wijze zijn de tribale groepen in staat om deze invloed uit te oefenen?

Het is mijn aanname dat deze interventies van de buitenwereld zich ongevraagd aan de tribale samenleving opdringen. Nergens wordt in de literatuur namelijk verwezen naar verzoeken van tribale groepen aan overheidsinstanties om *resettlement*-projecten, om agrarische hervormingsprogramma's, om missie of zending of om uitroeping van hun gebied tot een natuurreservaat (laat staan tot concessiegebied voor houtkap), om transmigratie of om plantage-aanleg. Over het algemeen zijn de groepen niet in staat aan deze opgelegde druk weerstand te bieden. Ze zien zich geplaatst in een situatie waarin ze op de een of andere wijze moeten omgaan met die externe druk of aanwezigheid van vreemde elementen.

De twee uiterste mogelijkheden, volledige instemming met de plannen en implementatie van buitenaf of een resolute afwijzing door de tribale groep, doen zich slechts zelden voor. Het eerste is verklaarbaar vanwege het alomvattende karakter van deze programma's waarvan veel elementen cultureel gezien ver van het waardensysteem van de betrokken tribale groepen af staan. Resolute afwijzing of een krachtig verzet tegen alle vernieuwingen doet zich in Indonesië ook slechts zelden voor omdat het de tribale groepen meestal aan interne organisatie en middelen ontbreekt om dit verzet effectief te organiseren. Ook de uitgeoefende repressie speelt hierbij een rol. Daarnaast zijn er in het totale aanbod van veranderingen en vernieuwingen altijd wel materiële elementen die op korte termijn de nodige aantrekkingskracht op de tribale groepen uitoefenen. Want zoals reeds eerder gesteld kan enige mate van opportunisme ten aanzien van het verwerven van deze materiële hulpgoederen aan deze groepen zeker niet worden ontzegd.

Maar tussen deze twee uiterste mogelijkheden van volledige acceptatie en resolute afwijzing bevindt zich wat Scott noemt:

> ... the *massive* middle ground in which conformity is often a self-conscious strategy and resistance is a carefully hedged affair that avoids all-or-nothing confrontations (1989: 285).

Het gaat in praktijk dus niet slechts om het dichotome onderscheid tussen acceptatie of weigering, om instemming of verzet maar om volgzaamheid of verzet in

bepaalde vormen, waarbij centraal staat het overleven en zoals Hobshawm het uitdrukte 'Working the system to their minimum disadvantage' (geciteerd in Scott 1989: 301). De variëteit in het gedrag is veel groter dan de keuze tussen het wel of niet meedoen.

Het is de grote verdienste van Scott's 'Weapons of the weak' (1989) dat hij heeft laten zien op welke wijze boeren in een dorp in Maleisië als relatief machteloze mensen, zich in hun dagelijkse bestaan verzetten of zich afzetten tegen invloeden of ingrepen van buiten of tegen andere en sterkere groepen in hun eigen samenleving. Typerend is de onmogelijkheid om openlijk en uitgesproken tegen deze inmenging weerstand te bieden. Daartoe missen de lokale gemeenschappen organisatiestructuur en daarvoor is ook de repressie van buitenaf te sterk.

Ontvluchting en vermijding zijn daarom veel kenmerkender reactietypen. Daar waar dit onmogelijk is, uit zich dit verzet door tal van technieken als het voorwenden van onwetendheid of slechts het veinzen van instemming. Die verschillende gedragsvormen typeert Scott allemaal als 'verzet', een term die hij als volgt definieert:

> Class resistance includes *any* act(s) by member(s) of a subordinate class that is or are *intended* either to mitigate or deny claims (for example, rents, taxes, prestige) made on that class by superordinate classes (for example, landlords, large farmers, the state) or to advance its own claims (for example, work, land, charity, respect) vis-a-vis those superordinate classes (Scott 1989: 290).

Scott waarschuwt er overigens voor de effecten van deze vormen van verzet niet al te hoog in te schatten. Volgens hem hebben ze slechts op marginale wijze invloed op de exploitatiewijze waarmee de boeren worden geconfronteerd.

Als we deze gedachten van Scott trachten toe te passen op de omstandigheden van de tribale groepen in Indonesië is het zonder meer duidelijk dat ook hen de mogelijkheden ontbreken openlijk verzet te plegen tegen de externe invloeden. Vrijwel alle groepen missen hiervoor intern een voldoende sterke organisatie en coördinatie. Ook ontbreekt het hen in veel gevallen aan overzicht van de op handen zijnde processen van verandering en alle gevolgen die daaruit voortvloeien. Dikwijls missen ze de mensen en de middelen om een machtsfactor van enig belang te kunnen zijn. Meestal zijn ze omringd door andere groepen van wie ze weinig steun in hun verzet kunnen verwachten. Daarnaast is ook de repressie van het overheidsapparaat en van de omringende bevolking voldoende groot om verzetskiemen in een vroeg stadium te smoren. Die situatie heeft meestal al een lange geschiedenis met wortels tot in of soms zelfs al van vóór de koloniale periode. De groepen zijn dus wel gedwongen op andere wijzen een uitweg te zoeken voor hun ongenoegen. Ze doen dit op individuele basis of hooguit binnen klein verband, zoals uit vorige hoofdstukken is gebleken. Op die individuele basis hebben ze inmiddels een breed scala aan technieken ontwikkeld om met de externe druk om te gaan. Naast het voorwenden van onwetendheid, ongeïnteresseerdheid, onkunde of het slechts op

minimale wijze voldoen aan de uiterlijk waarneembare vereisten, zijn er andere methoden zoals sabotage, het niet goed opvolgen van de regels, het nalaten van onderhoud of het verzorgen van planten en dieren of simpelweg dingen op hun beloop laten in de verwachting dat hiermee de zaken een voor hen betere wending zullen nemen of afwachten totdat de aandacht en controle zullen verslappen. Ook verbaal kan verzet gepleegd worden via het verspreiden van roddels en lasterpraat die ondermijnend kunnen worden voor huidige en toekomstige ontwikkelingsactiviteiten en waartegen niet eenvoudig valt op te treden. Een andere vorm is nog het aan eigen wensen aanpassen van de geboden mogelijkheden, ook al wordt hiermee de oorspronkelijke doelstelling van het beoogde ondermijnd.

De vraag is of de term 'verzet' als alomvattend begrip voor al deze verschillende reacties volledig gerechtvaardigd is. Volgens de omschrijving van Scott is alles behalve volledige instemming en acceptatie aan te duiden als verzet. Er wordt één en dezelfde term gehanteerd voor georganiseerd openlijk verzet en voor kleine individuele onopvallende acties met slechts marginale consequenties.

Andere auteurs over deze problematiek reserveren het woord verzet voor de doelbewuste afwijzing in intentie en in gedrag van de externe invloed. Voor dit verzet kan een breed scala aan middelen worden ingezet variërend van openlijk geweld, sabotage, burgerlijke ongehoorzaamheid tot mobilisatie van andere groepen en gebruik van media. Centraal staat de doelgerichte actie gebaseerd op afwijzing.

Bij andere reactie-vormen is niet de consequente afwijzing van de externe beïnvloeding het doel van de actie maar richt deze zich tegen een aspect of een deel van die invloed die niet acceptabel of wenselijk wordt geacht. Het is dit grote gebied tussen acceptatie en weigering dat problemen oplevert bij de typering van de gedragsvormen zeker omdat in dat tussengebied gedrag enerzijds en intenties en motivaties anderzijds niet altijd op elkaar aansluiten.

Het blijkt in praktijk nuttig een onderscheid te maken tussen ideologische en materiële componenten van interventies en hulp: acceptatie van de materiële zaken wil nog niet zeggen dat hiermee ook de intenties achter de giften of hulpgoederen worden onderschreven.

Nog een andere reden om vraagtekens te zetten bij het begrip verzet dat alles omvat behalve volledige acceptatie is de visie of houding van de lokale bevolking zelf. Ook zij hanteert een duidelijke driedeling in de houding tegenover oplegde innovaties. Er zijn dingen die zonder meer geaccepteerd kunnen worden, en dingen die geweigerd kunnen worden en dan is er het tussengebied van aanpassing waarbij een dubbelzinnigheid aanwezig is tussen aanpassing van omstandigheden, aanpassing van (gebruik van) voorwerpen of van ideeën, tegenover de mogelijkheid of noodzaak en soms ook de bereidheid zichzelf aan te passen aan de omstandigheden. Eder spreekt bijvoorbeeld over de wijze waarop de Batak (Palawan) 'actively and responsibly trying to make sense out of, and come to terms with, their changing environment' (Eder 1987: 236).

Dit hele tussengebied ook verzet noemen zoals Scott dat doet, rekt het begrip mijns inziens te ver op en vraagt dan toch nog om een nadere precisering.

Een concreet voorbeeld. In het kader van de activiteiten rond het natuurbeschermingsproject op Siberut werden nieuwe proteïne-bronnen geïntroduceerd zoals eenden, ganzen, koeien en karbouwen in de hoop om daarmee de druk op het jachtwild (apen, herten, vogels) te doen verminderen. De lokale bevolking verzette zich niet tegen de materiële kant van deze inmenging. Integendeel: ook mensen buiten de projectdorpen vroegen om deze dieren en waren bereid hiervoor te betalen. De intentie achter de innovatie waarmee verbaal werd ingestemd, bleek in praktijk echter niet gedeeld te worden. De nieuwe dieren vormden een welkome aanvulling op de proteïne-bronnen, maar leverden in de opvatting van de Mentawaiers niet een surplus aan vlees op waardoor de behoefte aan jachtwild voor traditionele rituele doeleinden verminderde. In termen van Scott pleegden de mensen hiermee verzet omdat hun acceptatie van deze dieren (de handeling) niet de intentie had de druk op het wild te doen verkleinen.
Een juiste omschrijving van dit verschijnsel lijkt me dat de lokale mensen de van buitenaf geboden mogelijkheden gebruikten (misbruikten in de ogen van sommigen) om eigen doeleinden te realiseren, waarbij duidelijk werd dat ten eerste de behoefte aan vlees niet aan een duidelijk maximum gebonden is en dat bovendien de verschillende soorten vlees niet zonder meer vervangbaar of uitwisselbaar zijn. Met andere woorden apenvlees en de wijze om dat te verkrijgen (de jacht), vertegenwoordigen een andere waarde of complex van waarden dan uitsluitend proteïneverwerving.

Ook in projecten uitgevoerd bij andere tribale groepen is dit een bekend verschijnsel. Hoewel de bevolking de planten en dieren accepteert, worden ze niet ingezet voor het beoogde doel. Planten en zaailingen, bestemd als stimulans voor permanente vormen van landbouw, worden direct doorverkocht aan handelaren of leden van andere etnische groepen of ze worden verwaarloosd. Dieren zoals geiten, koeien of waterbuffels, bedoeld als aanzet voor het houden van vee of pluimvee, ondergaan een zelfde lot of worden bij de eerste beste gelegenheid geslacht en genuttigd, zoals bij de Baduy en op Siberut. Bij navraag blijken de dieren dan altijd 'ziek' te zijn geweest of schade aan de gewassen te hebben aangebracht (voor een ander voorbeeld zie Hayward 1983).

Hetzelfde geldt feitelijk ook voor de geboden uniforme huisvesting in het kader van de *resettlement*-projecten. Zeker bij groepen die al sedentair leven als de Mentawaiers, de Dayak en de Dani uit de Baliem-vallei werden de huizen in materieel opzicht in de meeste gevallen niet openlijk geweigerd. Er zijn voor zover bekend slechts enkele projecten geweest waarin de beoogde bewoners nooit zijn verschenen omdat ze het oneens waren met de lokatie van het dorp, de vorm van de

huizen of andere redenen.[4] In de meeste gevallen raakten de huizen wel bewoond, soms voor enige tijd maar meestal wel voor een langere periode. Maar als ideale huisvestingsvorm bestemd voor permanente bewoning door nucleaire gezinseenheden, missen ze hun doel. Via aanpassing en omvorming herscheppen de betrokken etnische groepen de huizen na verloop van tijd naar hun eigen behoeften en mogelijkheden. Bij de Dani in de Baliem-vallei in Irian Jaya heb ik *resettlement*-projecten gezien waarin rond de huizen erven werden aangelegd met hierop de traditionele vertrekken voor de mannen (*honai*), de vrouwen (*ebeai*) en de varkens *(wam ai)*. Het nieuwe huis kreeg binnen de erfbebouwing slechts een funktie als opslagruimte (zie ook Hayward 1983). Bij de Dayak werd het eensgezinshuis sociaal en cultureel omgevormd tot een *'short' long house* (Colfer 1983) en de Mentawaiers pasten sommige van de huizen in eerste instantie aan aan de gewenste *uma*-structuur en na het in verval raken van de *resettlement*-huizen lijken de traditionele architectuur en het gebruik van lokale materialen weer terug te keren. De geboden nieuwe huisvestingsvormen blijken ondanks de acceptatie door deze groepen - ze worden immers niet gesloopt of in brand gestoken - toch niet het beoogde doel te bereiken. Door eigen huisvestingsactiviteiten, beperkt onderhoud en alternatief gebruik van het *resettlement*-huis, dat na een aantal jaren sterk in verval is geraakt, zijn de leden van de tribale groepen in veel gevallen weer terug bij de uitgangssituatie: zelfvoorziening qua ontwerp, arbeid en materiaalgebruik. Alleen de nieuwe lokatie van de projecten blijkt in praktijk een duurzame te zijn.

Het zijn vormen van de tweeledige betekenis van aanpassing van zwakke groepen die niet in staat zijn wijzigingen aan te brengen in het centraal gedirigeerde ontwerp en de regionaal geleide uitvoering van de plannen, maar die zonder openlijk de confrontatie aan te gaan, hun eigen weg zoeken voor zover hen daartoe de mogelijkheden niet ontnomen zijn. De beperkte duur van de projecten met een aflopende intensiteit van activiteiten en bemoeienissen vergroot de mogelijkheid van het 'succes' van dit aanpassingsproces.

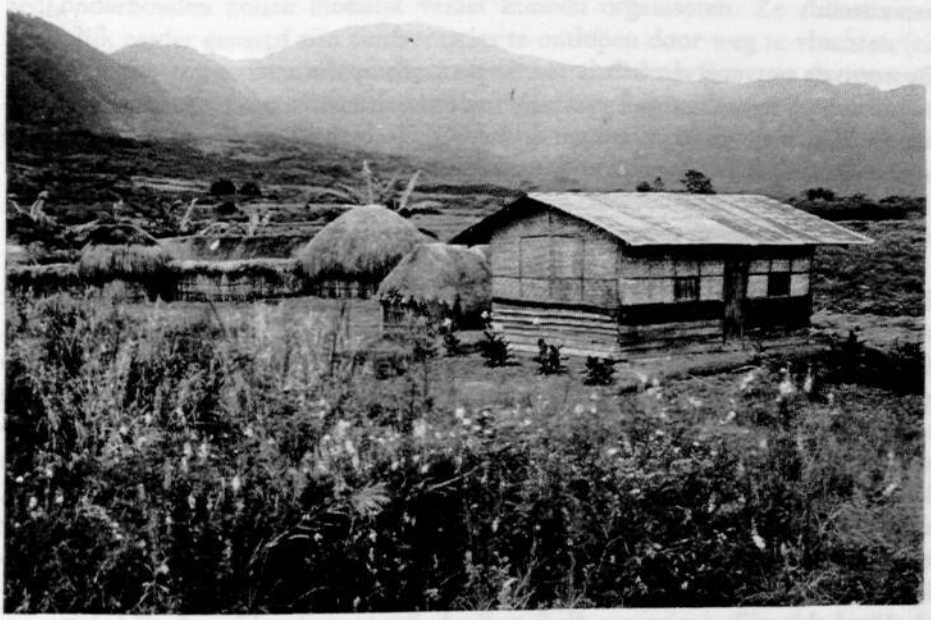
Nomadische, niet-sedentaire groepen zoals de jagers en verzamelaars en de zeenomaden accepteren vaak voor kortere perioden ook de geboden huisvesting, maar niet vanwege de geboden woonruimte, maar slechts omdat het bewonen van het huis een voorwaarde is voor het mogen of kunnen ontvangen van de overige hulpgoederen. Zodra die stroom vermindert of ophoudt ontvluchten ze de dorpen weer. Hier is de weigering van de geboden huisvestingsvorm en -norm dus nog duidelijker al komt die pas na enige tijd tot uitdrukking (zie b.v. Zacot 1978, Huliselan 1980, Martodirdjo 1991).

Ook op het gebied van de godsdienst gaat het vrijwel nooit om de simpele keuze van het verlaten van het veroordeelde heidendom door bekering tot één van de erkende religies. Het onder zachte of hardere vormen van dwang accepte-

---

[4] Eén van de weinige bekende voorbeelden is het Besum-project in de buurt van Jayapura. Hier weigerden de Ibub de huizen te bewonen omdat ze op de grond waren gebouwd van een andere groep (Lavalin Inc. 1987: 7).

ren van een nieuwe religie wil nog niet zeggen dat daarmee de oude godsdienstige tradities worden opgegeven. In de meeste gevallen komt er iets nieuws bij dat op aangepaste wijze een plaats krijgt binnen het bestaande godsdienstige systeem of los daarvan wordt gehouden. Godsdienst of uiterlijke kenmerken van godsdienstige beleving raken als het ware gesegmenteerd al naar gelang de context waarin men zich bevindt.



*Resettlement*-huis voor de Dani in de Baliem-vallei: achter het *resettlement*-huis verschijnt de traditionele woonvorm met een mannen- en een vrouwenhuis binnen een omheind erf, waar ook de varkens rondscharrelen

Zoals reeds aangeduid heeft de term aanpassing een dubbele betekenis. Het begrip verwijst naar aanpassing van (het gebruik van) dingen of ideeën naar eigen behoeften en mogelijkheden maar het begrip kan ook verwijzen naar veranderingen in de houding of het gedrag van mensen om dit meer in overeenstemming te laten komen met hun perceptie van de situatie waarbinnen ze zich bevinden.

Nu heeft het begrip aanpassing lange tijd een grote rol gespeeld in de ecologische antropologie (zie b.v. Anderson 1973). Later is er in de literatuur wel gewezen op het tautalogische karakter van het begrip aanpassing als beschrijving van de onbewuste of ongeplande consequenties van gedrag - en in dezelfde categorie valt een begrip als strategie - tenzij aangetoond kan worden dat dit gedrag gebaseerd is op bewust ontwerp, op doelen en intenties en niet de uitkomst is van toeval (Vayda 1986: 306). In dit verband echter verwijst het begrip aanpassing in de dubbele betekenis wel degelijk naar de bewuste activiteiten van mensen om

hun leven zodanig in te richten dat uitgaande van hun eigen prioriteiten, optimaal kan worden omgegaan met de druk of de geboden mogelijkheden van buiten. Het zich aanpassen aan opgelegde veranderingen is een proces waarin bewuste afweging plaats vindt van mogelijkheden waarbij echte confrontaties vermeden kunnen worden en waarbij de eigen voorkeur geoptimaliseerd wordt. Daar waar eerder sprake is van geboden mogelijkheden (die veelal in materieel vlak liggen) past men die aan aan eigen opvattingen en wensen voor het gebruik ervan. Overigens blijkt dat in veel situaties elementen van beide vormen van aanpassing kunnen zitten.[5]

De vorm en omvang van tribale reactie-patronen op die externe processen worden bepaald door het samenspel van tenminste een drietal factoren die hieronder zullen worden uitgewerkt, te weten: de aard van de betrokken groep, de aard van de activiteiten en de aard van de uitgeoefende repressie.

*Aard van* ***de betrokken groep***

De manier waarop een groep zal reageren op externe interventies is afhankelijk van een aantal samenhangende factoren of aspecten van de betrokken groep zelf. Deze factoren verwijzen naar de verschillende typen tribale groepen die zich op grond van een aantal sociale kenmerken laten differentiëren waaronder ook de sociaal-ecologische context valt waarin zij leven (zie par. 3.4.4). Onder deze kenmerken vallen de interne samenhang van de groep en de aan- of afwezigheid van lokale leiders, het sedentaire dan wel nomadische karakter van hun bestaanswijze, de omvang van de groep, het bestaan van latente spanningen binnen die groep die eventueel het resultaat kunnen zijn van voorvallen uit het verleden en de mogelijkheden tot mobilisatie van krachten buiten de eigen groep.

Een belangrijk aspect van de groep is de interne samenhang en de rol van leiders bij het bepalen van een houding tegenover nieuwe elementen. Het religieuze leiderschap van de *pu'un* dat door alle Baduy erkend wordt, maakt de houding van de *pu'un* bepalend voor het gedrag van de Baduy. Bij sociaal en politiek sterk gesegmenteerde groepen zoals de Mentawaiers en de jagers- en verzamelaarsgroepen, zoals de Kubu, de Sakai en de Punan neemt praktisch gezien iedere groep die sociaal gezien als een eenheid optreedt, zelfstandig de beslissing in het bepalen van houding en gedrag tegenover die buitenwereld.

Sociale eenheden binnen tribale groepen die vanouds een sterke binding met een bepaald territorium hebben zullen beperkt zijn in hun vluchtmogelijkheden. Zij zullen zich veel eerder gedwongen voelen zich ter plaatse aan de druk aan te passen. Nomadische groepen hebben altijd het alternatief zich terug te trekken en zij kunnen zich door hun mobiele karakter veel onafhankelijker opstellen van die

---

[5] Ook in het Indonesisch hanteert men bewust deze tweedeling tussen het zich aanpassen aan (*menyesuaikan diri*) en het aanpassen (*menyesuaikan*) van dingen of ideeën aan de eigen wensen en mogelijkheden.

externe interventies. Voorwaarde is uiteraard wel dat ze nog voldoende ruimte ter beschikking moeten hebben om zich daadwerkelijk aan die druk te kunnen onttrekken.

De omvang van de tribale groep en een aantal demografische kenmerken kunnen een belangrijke rol spelen bij de mogelijkheden bepaalde vormen van verzet te plegen. Gebrek aan 'massa' in de zin van pure aantallen, gebrek aan voldoende strijdbare mensen, kan bepaalde vormen van verzet bij voorbaat uitsluiten. Groepen die sterk verspreid zijn over een gebied en onderling slechts beperkte contacten onderhouden zullen moeilijk verzet kunnen organiseren. Ze zullen waarschijnlijk eerder geneigd zijn confrontaties te ontlopen door weg te vluchten (zie bijvoorbeeld de jagers en verzamelaars en de zee-nomaden). Groepen daarentegen die geconcentreerd samenwonen, hebben die mogelijkheid van georganiseerd verzet vanuit grotere eenheden wel. De lokale context waarin ervaringen vanuit het verleden meespelen en de veerkracht van de bevolking om met die druk om te gaan spelen een grote rol. Eder gebruikt de term 'societal health', om de situatie aan te geven waarin een maatschappij zich kan bevinden en van waaruit weerstand georganiseerd zou kunnen worden (Eder 1987).

In hun confrontatie met de buitenwereld blijken tribale samenlevingen niet altijd de homogene, goed geïntegreerde maatschappijen te zijn waarvoor ze dikwijls werden aangezien. Latent kunnen er spanningen aanwezig zijn die door de druk van buiten benadrukt worden. Sommige groepen binnen de tribale samenleving lijken op grond van eigen motivaties een andere houding aan te nemen tegenover de externe interventies dan andere hetgeen kan leiden tot verschillen die zich niet laten herleiden tot factoren van geografische of historische aard. Individuele voorkeuren of inschattingen van toekomstige ontwikkelingen kunnen binnen een tribale groep tot aanzienlijke verschillen leiden. Initiële stappen worden soms gezet met nog maar vage beelden voor ogen van de toekomstige consequenties. Hierdoor kan de eenheid van de tribale samenleving verder verzwakt raken en kunnen onderlinge verschillen toenemen. De situatie op Siberut is wat dit betreft illustratief. Hier is sprake van totaal verschillende reacties op de druk en de geboden mogelijkheden van buiten vanuit een gelijke uitgangssituatie. De relatief sterke culturele eenvormigheid raakt hierdoor verloren.

Een belangrijk aspect bij de verzetsvorm is ook de mogelijkheid steun te mobiliseren buiten de eigen groep via politiek lobby werk en gebruik van de media. In dit proces kunnen allerlei groepen betrokken raken: politici, antropologen, ngo's en mensen uit de media-wereld. Gesteund door deze groepen in de buitenwereld zouden ze meer macht kunnen genereren en bestaat de kans voor vergrote beïnvloeding van het beleid. Het heeft echter ook een gevaar dat de ontwikkelingen leiden tot een *'all or nothing*-confrontation': waarin de overheid geërgerd door de steun van buiten en niet bereid haar beleid te herzien, naar andere middelen grijpt om de ingezette lijn door te zetten.

*Aard van de activiteiten*

Of en hoe een tribale groep zich zal weren tegen een vreemde invloed hangt naast de aard en de situatie van de groep uiteraard ook af van de aard van de inmenging zoals die op de betrokken groep overkomt.

De aard van de inmenging en de wijze waarop die binnen de groep tot stand komt, hebben een 'prijs'. Deze 'prijs' kan meestal worden uitgedrukt in beperkte bewegingsvrijheid, inmenging in mobiliteit of controle op het dagelijkse handelen of in beperking van de vrijheid om de traditionele wijze van voedselvoorziening, sociale omgangsvormen of godsdienstige rituelen te blijven uitvoeren.

Veruit het makkelijkst vinden voorzieningen ingang die op korte termijn een verbetering of verlichting in het materiële bestaan van de tribale groep tot gevolg hebben. Het beschikbaar stellen van medicijnen, het verschaffen van voedsel of genotsmiddelen als tabak, suiker en koffie leveren vrijwel nooit problemen op. Tribale groepen accepteren met graagte deze produkten als aanvulling op of vervanging van hun eigen geneeswijzen en voedselproduktie. Ook nieuwe gereedschappen als messen en bijlen vinden over het algemeen zonder veel problemen ingang in de groep.

Problematischer wordt dit als er voorwaarden verbonden worden aan de distributie van deze goederen: als mensen in dorpen moeten wonen om voedsel of gereedschappen te krijgen, als ze tot een bepaalde kerk moeten behoren om voor medische hulp in aanmerking te komen. In dergelijke situaties raken de leden van de groepen betrokken in een afwegingsproces van kosten en baten waarbij tevens een inschatting hoort van hoe er met die voorwaarden kan worden omgegaan. Met andere woorden of ze daadwerkelijk aan de voorwaarden zullen moeten voldoen of dat er andere wegen zijn om de 'prijs' te minimaliseren, zoals het niet nakomen van de gestelde voorwaarden, het voorwenden van onkunde, onwetendheid of vergetelheid.

Uiteraard kan deze houding ook andersom worden geformuleerd: tribale groepen zijn bereid veranderingen in hun leven te accepteren als daartegenover voldoende tegenprestaties staan. Bekeringen tot één van de nieuwe godsdiensten onder tribale groepen worden zelden gemaakt zonder een stroom hulpgoederen of het vooruitzicht daarop. Aan ambtenaren van Sociale Zaken en Bosbouw wordt in de projectdorpen ook dikwijls de vraag om een financiële compensatie voorgelegd voor de verplichting dat ze in de *resettlement*-huizen moeten wonen. Dergelijke verzoeken gebeuren uiteraard altijd onder dreiging van mogelijk vertrek uit de projectdorpen (zie b.v. Suara Karya 1988).

***Repressie in de context van tribale groepen***

Op verschillende manieren tracht de staat haar beleid te realiseren. Uitvoering van de projecten staat hierbij centraal maar daarnaast beschikt de staat over tal van meer of minder duidelijk geformuleerde manieren om de lokale bevolking deel te doen nemen aan dit proces van ontwikkeling en vooruitgang. Deze manieren verwijzen vooral naar de gegroeide cultuur van machts- en gezagsuitoefe-

ning. In de context van tribale groepen is dat een combinatie van de voorstelling van een staat als bewaarder van rust, orde en zorgzaamheid maar daarnaast van een staat die krachtig optreedt bij afwijkend gedrag.

Een belangrijk aspect van de wijze van de uitgeoefende repressie ligt in de 'oorlog van woorden' zoals Scott het uitdrukt. De wijze waarop de staat de tribale groepen benadert, de termen waarin ze worden toegesproken, waarin er over hun leefwijze wordt gesproken en de ruimte die hen verbaal wordt toegestaan voor invulling van hun eigen bestaan, bieden hen weinig kansen voor afwijzing van het geschetste toekomstbeeld. Bovendien zet het huidige beleid een lijn voort die in het verleden al is uitgezet en die ook overeenkomt met het ongeplande, autonome proces van verandering. Waardering of stimulering van tribale identiteit, argumenten voor trots op de culturele verworvenheden of een toekomstbeeld waarin plaats zal blijven voor het zelfstandig voortbestaan van de tribale groep worden zelden of nooit uitgesproken. Integendeel, bij tal van gelegenheden wordt benadrukt dat de tribale groep deel is van de Republiek Indonesië waarvan de leiders als vaders zorgen voor land en volk. Er is geen plaats meer voor enge groepsgrenzen. Er bestaan niet langer Kubu, Mentawaiers, Dayak, Minangkabau of Javanen. Er is slechts één categorie: Indonesiërs, met gelijke rechten en plichten voor iedereen. De lokale leiders, *camat* en *kepala desa*, vormen de plaatselijke vertegenwoordigers van dat hoogste gezag waaraan de bevolking dient te gehoorzamen. De staat weet en bepaalt wat goed is voor land en volk. Dat is de boodschap die over de tribale bevolking wordt uitgestort.

De repressie ten opzicht van de tribale groepen wordt uitgeoefend via een zeer fijnmazige structuur van lokale leiders die onder strenge controle staan van hun directe superieuren. Daarnaast draagt de hiërarchie ook een strak formalistisch karakter waarbij hogere bestuurslagen altijd worden afgeschermd door de tussenliggende lagen. De hogere lagen zijn slechts bereikbaar via en met medewerking van die tussenliggende lagen. Informatiestromen in die richting zijn daardoor nogal verhullend en eenzijdig.

> Het eerder vermelde voorbeeld van het bezoek van het dorpshoofd van de Baduy aan de president vormt hiervan een duidelijk voorbeeld. Hoewel er reeds lang een traditie is van overleg en eerbetoon tussen de Baduy en de politieke leiders van het land, toonde de *bupati* van Rangkasbitung zich toch verbolgen toen Nakiwin zich zonder toestemming en overleg naar Jakarta begaf en bij de president zijn beklag deed over de situatie rond Kanekes (in zekere zin klaagde hij dus over gebrekkige bescherming door de lagere bestuurders). Na zijn bezoek aan Jakarta moest Nakiwin zich bij de *bupati* vervoegen en openlijk zijn verontschuldigingen aanbieden over zijn nalatigheid de *bupati* over een en ander in te lichten. Maar gezien de verhoudingen die in het spel waren en de aandacht die de ontmoeting had gekregen, kon deze zaak niet al te hoog oplopen (Pikiran Rakyat 1985).

Een ander aspect van de repressie in de tribale context is de controle die over de lokale leiders wordt uitgeoefend omdat hun kandidatuur eerst door de *camat* moet worden goedgekeurd.

De regelmatige inzet van leger en politie bij de uitvoering van beleidsmaatregelen onder tribale groepen onderdrukt bij voorbaat openlijke weerstand tegen die maatregelen. Bij veel tribale groepen zijn het verlaten van de oude nederzettingen en de verhuizing naar de nieuwe project dorpen met vertoon van macht en dreiging of het feitelijk gebruik van geweld gepaard gegaan.

Een belangrijk aspect van de wijd vertakte bestuursstructuur is dat de mogelijkheden tot horizontale contacten tussen leden van tribale groepen zonder tussenkomst van het bestuur beperkt zijn. Via een opgelegd stelsel van vergunningen en een meldingsplicht van activiteiten die boven een zekere omvang en niveau uit gaan, houdt de overheid op dorpsniveau greep op initiatieven van spontane organisatie en daarmee ook van verzet in groepsverband. Dit is stellig één van de redenen waarom ook tribale groepen in Indonesië zo'n geringe organisatie-graad hebben. Boven het dorpsniveau zijn er al snel invloeden van overheid of kerk die activiteiten en initiatieven reguleren in bestaande kaders. Bovendien hebben veel leden van de tribale groepen inmiddels al de ervaring opgedaan dat daadwerkelijk verzet niet is vol te houden en dat het beter is om tijdelijk toe te geven en daarna naar mogelijkheden te zoeken voor aanpassing van de situatie.

Een in dit opzicht interessante situatie die zich recent heeft voorgedaan, is de verplaatsing van een *uma* op Siberut. De Sakalio zijn recentelijk verplicht om hun zelfstandige vestiging buiten de structuur van een dorp op te geven en naar het nieuwe *resettlement* dorp Madobak te verhuizen. Deze situatie heeft zich in het verleden al meer malen voorgedaan. Al minstens drie keer zijn de Sakalio de laatste decennia verplicht geweest hun *uma* te verlaten. In het verleden hebben ze dit ook telkens gedaan. Na enige aandrang bouwden de gezinnen die tot deze *uma* behoorden een simpel huisje in één van de regeringsdorpen. Vervolgens verdeelden ze tijd en aandacht over het dorp en de *uma*-nederzetting en zodra de druk weg was concentreerde het leven zich weer rondom het gemeenschapshuis dat nooit echt verlaten was.
Momenteel is de instructie aan de Sakalio om te verhuizen, echter opgepakt door enkele buitenlanders die deze kwestie aan de media hebben meegedeeld en gestart zijn met een campagne om de verhuizing tegen te houden. Omdat het regulier beleid is van de overheid om mensen te verplaatsen lijkt deze campagne bij voorbaat niet veel succes te kunnen hebben. Als de Sakalio door de steun van buiten gesterkt zouden worden in hun weerstand hun *uma* op te geven en ze zelfs niet bereid zouden zijn tijdelijk of voor de schijn te verhuizen, dan lijkt een echte confrontatie tussen deze groep en de overheid moeilijk te vermijden. In deze confrontatie zullen de Sakalio het zeker verliezen omdat geweld of de dreiging ermee deel zal uitmaken van die confrontatie. Op lange termijn zullen ze daarmee de mogelijkheden om terug te keren naar hun eigen *uma*, zoals ze dat in het verleden telkens hebben kunnen doen, waarschijnlijk verspelen. Als geveinsde instemming en op minimale wijze voldoen aan de

> eisen van de buitenwereld worden omgezet in daadwerkelijk verzet dan is het effectief optreden hiertegen eigenlijk veel eenvoudiger geworden. Bovendien speelt in het optreden van de overheid waarschijnlijk ook nog ergernis mee omtrent de externe (in dit geval zelfs buitenlandse) bemoeienis met wat zijzelf beschouwt als haar ontwikkelingstaak.[6]

Of er verzet zal zijn bij bepaalde interventies en welke vormen dat verzet eventueel aan zal nemen is afhankelijk van bovengenoemde factoren en laat zich in zijn algemeenheid dus niet voorspellen. Dat geldt ook voor de mogelijke aanpassingsvormen die kunnen ontstaan in reactie op die interventies. Het vereist te allen tijde kennis over de lokale situatie, de aard van de betreffende groep en vooral van de interne verhoudingen en de aard van de geplande interventies terwijl ook de voorgeschiedenis van contacten van die groep met de buitenwereld en eerdere ervaringen van essentieel belang zijn voor het begrijpen van mogelijke reacties.

In zijn algemeenheid kan gesteld worden dat de centrale planning voor de tribale groepen in Indonesië haar doel, namelijk een snelle integratie van de tribale gemeenschappen in de nationale samenleving, niet bereikt heeft. Er zijn daarentegen tal van andere processen op gang gekomen die niet voorzien en in veel gevallen ook niet gewenst zijn. Voor een groot deel wordt dit veroorzaakt door de discrepantie tussen de visie van de overheden en die van de betrokken tribale groepen. Visies op huidige situatie en die op de toekomstige, lopen eenvoudigweg te zeer uiteen. Dit leidt slechts in zeer traag tempo tot herbezinning en bijstelling van beleid. En dit wordt weer veroorzaakt door de organisatie en werkwijze van de Indonesische bureaucratie met weinig grondige veldcontroles en weinig mogelijkheden tot bijstelling van de plannen naar aanleiding van kritiek van onderop. Maar het wordt ook veroorzaakt doordat tribale groepen in Indonesië methoden van afwijzing en bijstelling hebben gekozen die weinig in het oog lopen en grotendeels zelfs ongemerkt blijven buiten de directe context van de nederzettingen. Het wekt in dit opzicht dan ook geen verbazing dat de enige situatie waar de *resettlement* officieel gestopt is, bij de Baduy is geweest die zich wel naar buiten konden manifesteren. Hoewel er in andere gebieden minstens zulke slechte resultaten worden behaald, beschikken die groepen niet over de diplomatieke vormen van verzet die bovendien ook door de media worden opgepakt en die met name op het hoogste niveau effect opleveren. De andere verzetsvormen werken slechts met grote vertraging en hebben alleen op indirecte manier enig effect op de hiërarchische beleidslijn.

---

[6] Het betreft hier een actie die geïnitieerd werd door SOS Siberut en die via diverse media opriep brieven met verzoek om bijstelling van beleid te sturen aan de president en minister van Sociale Zaken (zie b.v. Down to Earth 1991).

Het bewustzijn dat het ontwikkelingsbeleid ten aanzien van de tribale groepen een te sterk opgelegd karakter heeft en dat het tempo van de veranderingsprocessen niet aansluit bij de aard van de tribale groepen begint op verschillende plaatsen door te dringen. Zowel binnen Indonesië als vanuit de internationale wereld (donor-organisaties, NGO's en onderzoekers) wordt aangedrongen op bijstelling van de aard, het tempo en de uitvoeringswijze van dit beleid. Het gaat hierbij niet slechts om technische ingrepen in het beleid of om verbetering van de methoden van 'social engineering'. Het gaat veeleer om de doelen zelf en daarmee ook om de betekenis en de plaats van de tribale groepen in het land. Een belangrijk element hierbij is de noodzaak tot vergaande differentiatie van de *masyarakat terasing* op basis van een aantal specifieke kenmerken. Behalve de intrinsieke kenmerken van de groepen zelf zou hierin ook opgenomen moeten zijn een aantal factoren uit de lokale context waarin deze groepen zich bevinden. Lokale en regionale politiek blijkt bij de uitvoering van nationaal beleid namelijk een cruciale rol te spelen. Tribale groepen laten zich niet als isoleerbare eenheden beschrijven en zijn als zodanig ook niet te veranderen. De autonome en ongeplande processen van veranderingen, die voortkomen uit de directe omgeving van de tribale groepen, dienen voldoende aandacht te krijgen om daarmee ook meer inzicht en vat te krijgen op deze processen. Op basis van een dergelijke differentiatie zou afgestapt moeten worden van een uniform ontwikkelingsprogramma om daarvoor in de plaats ruimte te scheppen voor lokale invulling en vormgeving van de toekomst. De oproep tot participatie, gericht aan de tribale volken komt, nu neer op een opgelegde deelname aan processen waarin de tribale groepen geen zeggenschap hebben gehad over doeleinden en implementatiemethoden. Dit is onder andere gebaseerd op het feit dat de weinig spectaculaire en onopvallende vormen van ontwijking, onvluchting en slechts gedeeltelijk acceptatie van het beleid ondanks de uitgeoefende repressie moeten worden opgevat als uitingen van onvrede. Dit besef begint op meer plaatsen door te dringen. Ook de Indonesische pers speelt in dit opzicht een belangrijke rol. Een centraal punt hierin is de bezinning op de betekenis van de culturele pluriformiteit waaraan de tribale groepen in het land zo'n grote bijdrage leveren.

Een zekere reductie van het ontwikkelingstempo heeft al plaats gevonden als gevolg van de dramatische inkrimping van de toegekende budgetten voor deze projecten. Hierdoor zijn er minder projecten m uitvoering genomen en hebben andere een gedeelte van hun 'cargo'-image verloren. Maar een principiële bijstelling is dit natuurlijk nog niet te noemen. Of en wanneer dit zal gaan gebeuren laat zich momenteel moeilijk voorspellen. Een fundamentele herbezinning op de positie en op het toekomstbeeld van de tribale groepen lijkt althans op korte termijn niet echt waarschijnlijk. Ook de organisatie-graad van de kleinere tribale groepen zal in huidige politieke context van Indonesië niet snel toenemen.

## 8.4 Conclusie

Deze studie is opgezet als een verkennend en beschrijvend onderzoek naar de veranderings- en ontwikkelingsprocessen onder tribale groepen in Indonesië. Hierbij is gebleken dat de ontwikkelingen bij tribale groepen in Indonesië zich niet laten beschrijven en begrijpen zonder aandacht te besteden aan het overheidsbeleid en de bureaucratische context waarin dit beleid wordt uitgevoerd. Bovendien spelen ook veel niet-geplande processen een rol bij de veranderingen in het leven van de leden van tribale groepen. De enorme verscheidenheid aan volken en processen in Indonesië leidt ertoe dat er geen eenduidig beeld gegeven kan worden van de huidige positie van de tribale volken in dit land. Naast de relatief uniforme krachten van het expliciete overheidsbeleid zoals dat vooral door het Departement van Sociale Zaken wordt uitgevoerd, zijn er andere factoren die een grote verscheidenheid laten zien. Hieronder vallen bijvoorbeeld de aard en de kracht van de omringende bevolkingsgroepen, de ecologische context waarbinnen de groepen leven en vooral de claims die de buitenwereld legt op de natuurlijke hulpbronnen in zo'n gebied, naast omvang, verspreiding en levenswijze van de betrokken groepen zelf.

Op basis van het voorgaande meen ik dat de huidige situatie en het toekomstperspectief van de tribale groepen in Indonesië in hoofdlijnen als volgt kunnen worden beschreven:

1. Voor de kleine, numeriek zwakke en sterk verspreid wonende tribale groepen lijkt er slechts de keuze te bestaan tussen naamloos integreren, vluchten of hopen dat ze kunnen overleven binnen of aan de rand van beschermde natuurgebieden. Het ontwikkelingsprogramma van de overheid heeft voor deze groepen weinig resultaat gehad en er lijkt nog weinig beweging te zijn om hierin verandering te brengen. Tot deze categorie tribale groepen behoren onder andere de Kubu, de Talang Mamak, de Sakai, de Punan en de Tugutil. Ook voor de zeenomaden aan de oostkust van Sumatra, de Orang Laut of de Bajau in Oost-Indonesië lijken er weinig andere perspectieven aanwezig. De toekomst ziet er voor hen als tribale groep weinig hoopgevend uit.

2. Vervolgens is er een grote categorie tribale groepen waarbij de uitkomsten van de veranderingsprocessen nog niet duidelijk zijn en ook nog verschillende kanten op lijken te kunnen gaan. Bij deze categorie is namelijk sprake van tegengestelde krachten en soms ook van een sterke mate van interne verdeeldheid over de houding tegenover de invloeden van buiten. Maar de krachten van buiten zijn evenmin eenduidig in hun beïnvloedingsrichting: naast de krachten gericht op aanpassing en incorporatie (ontwikkelings- en beschavingsprogramma's, oprukkende boeren of houtkap- en mijnbouwactiviteiten) zijn er krachten (b.v. van de missie of vanuit het toerisme) die juist het eigen karakter benadrukken of soms zelfs expliciet streven naar behoud van specifieke cultuurelementen of handhaving van etnische groepsgrenzen ten opzichte van islamitische buurvolken.

Groepen zoals de Asmat en Dani van Irian Jaya omvatten aanzienlijke aantallen mensen en hebben een voldoende geconcentreerde bevolking maar missen nog de interne kracht en de externe erkenning om zich ook als groep voldoende sterk op te stellen. De krachten gericht op verandering (via overheidsbeleid, via missie en zending en via vestiging van andere, cultureel superieure groepen) zijn in dit geval nog te sterk.
Ook de Mentawaiers behoren in feite onder deze groep. Nog steeds zijn ze dominant in hun gebied; ze bewonen een regenbosgebied dat via natuurbeschermingsinitiatieven mogelijk behouden kan blijven en ze bezitten een cultuur met elementen die potentieel geschikt lijken voor erkenning door de buitenwereld - mogelijk zelfs door het Ministerie van Godsdienst. Tevens is er de belangstelling voor hen vanuit de toeristenwereld. Maar het is nog de vraag of deze aspecten zich ook in die richting verder zullen kunnen ontwikkelen. Belangrijke beslissingen op het gebied van erkenning van hun grondgebied, mogelijke penetratie van grote aantallen transmigranten of aanleg van plantages of herlevend fanatisme op het gebied van cultuurpolitiek zijn potentiële gevaren die de ontwikkeling in de richting van een geaccepteerde en zelfstandige etnische minderheid zouden kunnen belemmeren. De interne krachten om dergelijke gevaren tegen te kunnen gaan zijn momenteel zeker nog niet sterk genoeg ontwikkeld. Wel is duidelijk dat de relatieve culturele eenvormigheid van de Mentawaiers in de afgelopen decennia verloren is gegaan. De huidige tendenzen onder de bevolking wijzen in verschillende richtingen: traditionalisme tegenover assimilatie en integratie, met in het midden het zoeken naar een eigen weg tussen deze conflicterende werelden.

3. Voor de numeriek sterkere, meer geconcentreerd wonende groepen, die bovendien beschikken over voldoende relaties met de buitenwereld, lijken er mogelijkheden om een succesvolle overgang te kunnen maken van een tribale groep naar een etnische minderheid met behoud van hun eigen identiteit. Vele cultuurelementen zullen in dit proces verloren gaan of een andere inhoud krijgen maar dit behoeft het bestaan of zelfs het versterken van een eigen identiteit niet in de weg te staan. Het is in dit kader van belang dat er ook in de buitenwereld erkenning plaats vindt van een aantal cruciale rechten zoals recht op eigen grondgebied en recht op handhaving van culturele tradities. Met name erkenning van de veel omvattende tribale godsdienst is in praktijk van veel betekenis gebleken. Cruciaal is verder dat zich intern voldoende kracht ontwikkelt gekoppeld aan trots en interesse in de eigen cultuur en samenleving. Voorbeelden van groepen waarbij zich dit proces inmiddels heeft voorgedaan of nog voordoet zijn de Toraja, de Ngaju Dajak en de Karo Batak. Andere groepen, zoals die op Sumba, zouden een vergelijkbare weg kunnen volgen. In vergelijking met de eerste groep heeft hier het beleid van Sociale Zaken en Bosbouw een veel minder grote rol gespeeld. Vooral de opstelling van de Departement van Godsdienst is van veel belang geweest voor de recente ontwikkelingen.

4. Tenslotte zijn er nog de Baduy, die als groep een unieke plaats innemen omdat ze erin slagen hun positie te handhaven zonder concrete machtsmiddelen, maar met erkenning van hun bijzondere status door het hoogste gezag in de buitenwereld. De vraag is of zij ook voor andere groepen een voorbeeldfunktie zouden kunnen vervullen met het handhaven van een levensstijl en -visie die een aantal als positief erkende eigenschappen hebben. Het zou echter vooral de buitenwereld en met name de staat zelf moeten zijn die het voorbeeld van de Baduy ter harte neemt in de zin van het bieden van bescherming aan een groep mensen die daar in het normale maatschappelijke krachtenspel zelf niet in voldoende mate toe in staat is. In die zin zouden de Baduy een bredere betekenis kunnen hebben.

Het is vooral de tweede categorie tribale groepen die de komende jaren sterk in de belangstelling zal staan en vanuit antropologisch en beleidsperspectief het meest interessant is omdat de ontwikkelingen daarbinnen nog relatief moeilijk voorspelbaar zijn. Bovendien zijn de ontwikkelingen door ingrepen van buiten duidelijk stuurbaar. Goed en beleidsrelevant onderzoek kan hierbij een grote rol spelen. Vergelijkend onderzoek onder deze groepen is in dit opzicht zeer nuttig en interessant omdat het samen- en tegenspel van interne en externe krachten de toekomst van deze groepen in verschillende richtingen kunnen bepalen.

Ten aanzien van de eerste groep moet onderzoek zich richten op het kritisch volgen van de processen die deze groepen in hun huidige situatie drukken en houden. Het expliciteren hiervan zal mogelijk een gunstig effect hebben de ongewenste aspecten hiervan. In de ontwerpende sfeer ligt het accent op het zoeken naar de rol die deze groepen zouden kunnen vervullen bij het beheer van gebieden met een beschermde status.

Studie van de derde categorie is vooral interessant in het kader van het verkrijgen van een breder inzicht in het verloop van het *peasantization*-proces en ter verklaring van de verschillende ontwikkelingen onder de diverse (voorheen) tribale groepen.

De Baduy zijn in vergelijking met vele andere groepen goed onderzocht hoewel bepaalde elementen nog onopgehelderd blijven. De belangrijkste onderzoeksvragen die in dit kader echter aan de orde zijn, betreffen die naar de houding en het feitelijke gedrag van de bestuurders op de verschillende niveau's. Dit zal veel meer dan onderzoek onder de Baduy zelf licht werpen op de rol die de Baduy zullen kunnen blijven spelen.

# Enggano sinds de onafhankelijkheid

Bij de afsluiting van de koloniale periode moest over Enggano gesproken worden als een vrijwel verdwenen cultuur vooral als gevolg van sterfte van de bevolking, snelle cultuur-verandering en contacten met de buitenwereld.

In 1964 echter schreef Jaspan op grond van interviews met inwoners van het eiland dat de bevolking (ook de oorspronkelijke) weer toenam en dat er zelfs sprake was van een gedeeltelijke herleving van de oorspronkelijke cultuur. De inheemse bevolking schatte hij voor 1961 op ongeveer 400 mensen op een totale bevolking van 690. De drie voornaamste dorpen van het eiland waarin de bevolking in 1938 geconcentreerd was, zouden nog steeds bestaan met een bevolking die aanzienlijk was toegenomen in 1961. De lokale cultuur leefde weer op als gevolg van stimulering van buitenaf door de overheid terwijl preventieve geneesmiddelen ook een einde hadden gemaakt aan de voortdurende daling van de inheemse bevolking.

In 1964 dreigde volgens Jaspan echter een nieuw gevaar voor de eilandbevolking die volgens hem zou leiden tot de definitieve verdwijning van deze cultuur via assimilatie met een, wat hij noemt, ongedifferentieerde Indonesische samenleving. In die periode werd namelijk besloten tot het overbrengen van 2.600 jeugdige delinquenten, ofwel 'arbeiders die rehabilitatie nodig hebben' *(tuna karya)*. Deze stroom kwam in 1963 op gang. In de onzekerheid over het verdere lot van de bevolking sloot Jaspan zijn korte aantekening over dit eiland af 0aspan 1964). Van antropologische zijde is sinds die periode vrijwel niets meer vernomen.

Bij de volkstelling van 1980 blijkt echter dat de bevolking bestaat uit 1.158 mensen waarvan 70% (ruim 800) tot de oorspronkelijke bevolking zou behoren. Over de ontwikkeling van dit aantal zijn ter vergelijking alleen de gegevens voor 1970 bekend toen er 1.082 inwoners op het eiland waren. De bevolkingstabel over de laatste decennia vertoont dan het volgende beeld:

*Bevolking Enggano 1928-1980*

| Jaar | Inheems | Niet-Inheems | Totaal |
|---|---|---|---|
| 1928 | 162 | 276 | 438 |
| 1961 | 400 | 290 | 690 |
| 1963 | 400 | 2.800 | 3.200 |
| 1970 | - | - | 1.082 |
| 1980 | 812 | 342 | 1.153 |

Bron: Keuning 1955, Jaspan 1964 en Transmigrasi 1983.

Het is aan de hand van de ter beschikking staande gegevens niet na te gaan wat precies de demografische ontwikkelingen zijn geweest. Met name het verdere verloop van de komst van de *tuna karya* op het eiland is onbekend in dit opzicht. In een rapport uit 1983 wordt over hen gesproken als 'voormalige transmigranten' maar duidelijk is wel dat hun aantal zeer snel gedaald is (Transmigrasi 1983). De enorme toename van wat als de oorspronkelijke bevolking wordt beschouwd, lijkt verrassend maar kan misschien worden toegeschreven aan de, in de volkstellingen niet ongebruikelijke, procedure om iedereen die op een bepaalde plaats geboren is als inheems te beschouwen terwijl dit bijvoorbeeld wel kinderen kunnen zijn van immigranten. Vragen over etnische herkomst ontbreken immers in volkstellingen in Indonesië.

Een indicatie voor het aantal werkelijk inheemsen kan nog worden afgeleid van de godsdienst daar van vrijwel alle immigranten bekend is dat ze tot de islam behoren (Minangkabau, Buginezen, Javanen, Sundanezen). In 1942 was vrijwel de gehele inheemse bevolking tot christen gedoopt terwijl 20 jaar later de helft reeds moslim zou zijn geworden. Door het grote aantal (Javaanse) immigranten bedroeg het aantal Christenen toen nog maar 7%.

Bij de volkstelling van 1980 echter blijkt ruim 45% protestant te zijn waarbij trouwens wel de verspreiding over de verschillende dorpen opvallend is: in Meok 95,6% protestant, in Malakoni 55,0% protestant, in Banjarsari 29,3% protestant en in Kaana en Kahyapu 0.

Indien de godsdienst enige indicatie zou kunnen geven voor etnische herkomst dan zou dit betekenen dat ruim 500 mensen tot de inheemse bevolking zouden behoren.

Op grond van de nu ter beschikking staande gegevens lijkt het echter vrijwel zeker dat van de oorspronkelijke cultuur nu niets meer valt aan te treffen. Hoewel een gedeelte van de bevolking qua afstamming nog een duidelijke relatie zou kunnen hebben met de oorspronkelijk Engganese bevolking lijkt dit in cultureel opzicht vrijwel uitgesloten.

Het is daarnaast opvallend dat Enggano volledig ontbreekt in alle beschouwingen over de *tribale groepen* in Indonesië, terwijl andere groepen binnen de provincie Bengkulu wel onder deze categorie geplaatst zijn.

# Aantal Kubu c.q. Anak Dalam

*Schattingen en berekeningen van het aantal Kubu c.q. Anak Dalam*

| Referentie | Jaar[1] | Aantal | Toelichting/gebied | Bron |
|---|---|---|---|---|
| 1. Boers | 1838 | 360[2] | Niet opgenomen de verspreide en zwervende Kubu | 1838: 289 |
| 2. Anoniem | 1872 | 2.000 | Totaal aantal Kubu | In: Hagen 1908: 22 |
| 3. Prins & Sayers | 1905 | 3.000 | Totaal aantal Kubu | In Hagen 1908: 22 |
| 4. Hagen | 1907 | 7.000 | Totaal aantal Kubu | 1908: 22 |
| 5. Van Dongen | 1910 | 3.187 | 'Koeboestreken' | 1910: 196 |
| 6. Adam | 1928 | 2.500 | De echte nomadische oerwoudbewoners | 1928: 295 |
| 7. Volkstelling | 1930 | 1.632 | De zich Kubu noemende mensen excl. de zwervende Kubu | 1935: 21 |
| 8. Tideman | 1938 | 1.463 | Residentie Jambi en enige honderden zwervende Kubu niet meegeteld | 1938: 46 |
| 9. Depsos[4] | 1964 | 14.000 | Provincies Jambi en Zuid-Sumatra | In: Withington 1967: 163 |
| 10. Depsos | 1976a | 18.564 | Provincie Zuid-Sumatra | 1976: 12/14 |
| 11. Depsos | 1979c | 13.762 | Provincie Jambi | 1979: tb 3 |
| 12. Faisal | 1980 | 14.000[3] | Provincie Jambi | 1980: 94 |
| 13. Depsos | 1982 | 15.000 | Provincie Zuid-Sumatra | 1982: tb 5 |
| 14. Depsos | 1983b | 9.300[3] | Provincie Jambi | 1983b: 9 |
| 15. Depsos | 1985a | 12.000[3] | Provincie Jambi | 1985a: 8 |
| 16. Munawir | 1984 | 9.000[3] | Provincie Jambi | 1984: 9 |
| 17. Depsos | 1987b | 7.179[3] | Provincie Jambi | 1987b: 12 |
| 18. Depsos | 1990 | 3.718 | Provincie Jambi | 1990: 8 |
| 19. Depsos | 1991 | 7.179 | Provincie Jambi | 1991: 15 |

[1] Niet in alle bronnen is het duidelijk in welk jaar schatting is gemaakt. Tenzij dit vermeld was heb ik voor de schatting hetzelfde jaar aangehouden als het jaar waarin de schatting/publicatie werd gepubliceerd.

[2] Deze schatting heeft niet betrekking op individuele mensen maar op huisgezinnen.

[3] Dit aantal betreft met alleen Anak Dalam maar ook een onbekend aantal andere mensen die tot de *suku terasing* worden gerekend.

[4] Depsos - Departemen Social

# *Appendix 3*

## Bevolkingsdichtheden onder jagers en verzamelaars

Veel aanduidingen van dichtheden zijn weinig exact en lopen soms ook ver uiteen. Deze verschillen laten zich soms verklaren door invloeden van buitenaf. Groepen hebben net te kampen met de gevolgen van verdrijving of ernstige ziekten die van buiten zijn ingevoerd op het moment van studie. Of ze maken een snelle demografische ontwikkeling door als gevolg van beschikbaarheid van nieuwe medicijnen.

Grote verschillen bestaan er ook in de voedselpreferenties en -taboes die van veel invloed zijn op de dichtheden die mogelijk zijn in een gebied. Groepen wijken soms sterk af in gebruikte methoden voor de jacht en de hulpmiddelen hierbij (wel of geen pijl en boog, blaaspijp, speer, vergif of recente innovaties zoals netten of geweren). Als gevolg hiervan kunnen bepaalde voedselbronnen buiten bereik blijven. Ook de concurrentiestrijd met andere groepen mensen die geïnteresseerd zijn in bosprodukten, beïnvloedt de draagkracht van een gebied voor jagers en verzamelaars sterk, naast de specifieke kenmerken van het oerwoud zelf: welke dieren en planten komen erin voor en in welke dichtheden? Belangrijk is ook welke invloed de seizoenen hebben op de beschikbaarheid van voedsel, omdat de cruciale periode is de tijd met het minste voedsel. Verschillen zijn er ook in de exploitatie van het bos door de bevolking zelf omwille van het verkrijgen van produkten uit de buitenwereld. Tenslotte hebben de specifieke kenmerken van de groepen en hun omgang met de natuur grote gevolgen: er zijn verschillen in mobiliteit, groepsomvang, technieken om het voedsel te bewaren, verdeelmechanismen, zorg voor de natuurlijke hulpbronnen bij het jagen en verzamelen e.d. (Ross 1978, Sahlins 1974, Williams 1974, Kabo 1985, Barnard 1983, Coon 1971 en Jochim 1981).

De variatie in dichtheden die door dergelijke factoren kan optreden is groot en maakt het vrijwel onmogelijk een theoretisch verantwoorde dichtheid te geven voor een specifieke groep. Bovendien menen sommige auteurs dat er meestal sprake is van een onderbezetting van een gebied door jagers en verzamelaars (zie b.v. Bodley 1985: 151).

In de literatuur worden dichtheden opgegeven variërend van 0,1 per $km^2$ voor de Amahuaca (Amazone) (Ross 1978: 15) tot ruim 1 voor verschillende groepen in Zuidoost Azië (Williams 1974: 101, Rambo 1982: 257).

jagers en verzamelaars in het tropische oerwoud: 0,65 per $km^2$ (1974: 27). In een goed overzichtsartikel vergelijkt Testart de dichtheden van 40 jagers- en verzamelaarssamenlevingen. Veruit de meeste hebben dichtheden van lager van 1 per $km^2$. Daarbinnen worden dichtheden vooral bepaald door de aan- of afwezigheden van technieken om voorraden aan te leggen of voedsel te conserveren (Testart 1982).

Indien beperkte landbouw geaccepteerd wordt als deel van het (min of meer) traditionele leven van jagers en verzamelaars, bijvoorbeeld in het verband met het *garden hunting*, dan leidt dit tot een aanzienlijke reductie van de grondbehoefte.

Verantwoorde dichtheden bij zwerflandbouw kunnen oplopen tot rond de 24 mensen per $km^2$ (Dove 1985: 27), maar een dergelijke concentratie van mensen laat zich niet meer verenigen met het voortzetten van de jacht. De traditionele Kubu zijn altijd zeer resoluut geweest in hun afwijzing van iedere vorm van veeteelt en weigeren ook pluimvee te houden, zelfs al leggen ze velden aan. Voor de proteïne blijven ze aangewezen op het verzamelen van zoetwatermosselen, landschildpadden, het vangen van diverse kleinere dieren naast de jacht op de grotere dieren, zoals herten, varkens, honingberen en tapirs.

# Literatuur


Achadiyat, A. (1989) *Sengketa dan proses penyelesaiannya: studi mengenai gejala pluralisme hukum pada masyarakat Sasak di Kecamatan Bayan.* Jakarta: Universitas Indonesia (ms).

Adam, T. (1928) 'Die Kubus, die Waldmenschen Sumatras'. *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* LVII: 290/299.

Adams, K. (1988) *Carving a new identity, ethnic and artistic change in Tana Toraja, Indonesia.* Washington: University of Washington.

Alcorn, J.B. (1993) 'Indigenous Peoples and conservation'. *Conservation Biology* 7/2: 424-426.

Anderson, J.N. (1973) 'Ecological anthropology and anthropological ecology'. In: J.J. Honigmann (ed.) *Handbook of social and cultural anthropology,* pp. 179-239. Chicago: McNally.

Anoniem (1913) 'De klapper-cultuur van de Mentawei-eilanden'. *Bandera Wolanda* 126: 10-12.

Appell, G.N. (1985a) *Modernization and the emergence of a landless peasantry. Essays on the integration of peripheries to socioeconomic centers.* Studies in Third World Societies no. 33. Williamsburg.

———(1985b) 'Resettlement of peoples in Indonesian Borneo: the social anthropology of administered peoples'. *Borneo Research Bulletin* 17/1: 3-30.

Arifin, H.N. (1943) *Poelau Darah: keboeasan bangsa Belanda memboenoeh bangsa Mentawai.* Medan: Poestaka 'Antara'.

Asian Development Bank (1992) *Management and conservation of tropical forest ecosystems and biodiversity* (final report). Manila/Jakarta: ADB.

Atkinson, J.A. (1979) *Paths of spirit familiars; a study of Wana Shamanism.* Ann Arbor: UMI.

———(1983) 'Religions in dialogue: the construction of an Indonesian minority religion'. *American Ethnologist* 10: 684-689.

———(1987) 'Religions in dialogue: the construction of an Indonesian minority religion'. In: R.S. Kipp & S.R. Siregar (eds.) *Indonesian religions in transition,* pp. 171-186. Tucson: University of Arizona Press.

Avé, J.B. (1970) 'Suggestions for a more practical classification of the ethnic groups in the republic of Indonesia'. In: WDO *Anniversary Contributions to Anthropology: Twelve Essays,* pp. 95-123. Leiden: Brill.

Avé, W. & S. Sunito (1990) *Medicinal plants of Siberut.* Gland: WWF.

Baal, J. van (1939) 'De bevolking van Zuid-Nieuw-Guinea onder Nederlandsch Bestuur: 36 jaren'. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde 79:* 309-414.

———(1948/49) 'De Westerse beschaving als constante factor in het hedendaagse acculturatie-proces'. *Indonesië 2:* 102-139.

———(1972) *Mensen in verandering. Ontstaan en groei van een nieuwe cultuur in ontwikkelingslanden.* Amsterdam: Arbeiderspers.

———(1985) *Ontglipt verleden. Tot 1947: Indisch bestuursambtenaar in vrede en oorlog.* Franeker: T. Wever.

Badan Pelaksana Proyek RESPEN Mentawai (1984) *Laporan Proyek Resettlement Penduduk Kepulauan Mentawai tahun 1976-1983.* Padang: PEMDA SUMBAR.

Bakels, J. (1991) *Een kleur van heiligheid. Wereldbeeld en kleding van de Baduy.* Den Haag: Museon.

Bakels, J. & W. Boevink (1988) *De Baduy van West-Java.* CASA werkdocument no. 2. Amsterdam: CASA.

Barth, F. (ed.) (1969) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference.* Boston: Little, Brown and Company.

Baumann, H. (1986) [1955] *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus and Mythos.* Berlin: Drietrich Reimer Verlag.

Beatty, A. (1991) 'Ovasa: feasts of merit in Nias'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 147/2-3: 216-235.

———(1992) *Society and exchange in Nias.* Oxford: Clarendon Press.

Bedding, J.C. (1925) *Memorie van Overdracht Resident Banten (24 maart 1925).*

Bellwood, P. (1985) *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago.* Sydney: Academie Press.

Benda Beckmann, F., K. Benda Beckmann & A. Brouwer (1992) 'Changing "indigenous" environmental law in the Central Moluccas: Communal regulation and privatisation of Sasi'. Paper presented at congress 'Resources, rules and identity in state and unofficial laws'. Wellington, 27-30 August 1992.

Bennett, G. (1980) *Aboriginal rights in international law.* Occasional paper no. 37. London: RAI/SI.

Berckel, J.M. van (1875) 'Woordenlijst, houdende eenige verbeteringen in de Maleisch-Koeboesche woordenlijst van J.H. Deibert'. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 21: 464-479.

Beukering, J.A. van (1947) *Bijdrage tot de anthropologie der Mentaweiers.* Utrecht: Kemink & Zoon.

———(1978) *Arts in de tropen. Dokter in 't oude 'Indië' en 't nieuwe Afrika.* Rotterdam: Donker.

Bezemer, T.J. (1929) 'Volken en volksinstellingen'. In: D.G. Stibbe (ed.) *Neerlands Indië, Land en Volk, Geschiedenis en Bestuur, Bedrijf en Samenleving.* Eerste Deel, pp. 60-110.

Bird-David, N. (1990) 'The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters'. *Current Anthropology* 31/2: 189-201.

Birowo, A.T. (1980) *Peranan kegotong royongan dalam memacu perekonomian resetelmen.* Samarinda (ms).

Blume, C.L. (1993) [1822] 'Gedachten op eene reize, in het zuidoostelijke gedeelte der residentie Bantam gedaan (december 1821-januari 1822)'. In: G. Termorshuizen (ed.) *In de binnenlanden van Java: vier negentiende-eeuwse reisverhalen,* pp. 21-52. Leiden: KITLV.

Bodley, J.H. (1977) 'Alternatives to ethnocide: human zoos, living museums and real people'. In: E. Sevilla-Casas (ed) *Western expansion and indigenous peoples,* pp. 31-50. The Hague/Paris: Mouton.

———(1982) *Victims of progress* (2nd edition). Menlo Park, Benjamin/Cummings Publishing Company.

———(1988) Umweltschützer unterstützen Stammesvölker. In: P.E. Stüben (Hg.) *Die neuen Wilden,* pp. 54-66. Giessen: Focus Verlag.

——— (n.d.) *The World Bank tribal policy: criticism and recommendation* (ms).

Boers, J.W. (1838) 'De Koeboes'. *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* I/2: 238-295.

Boewang, (Djoeragan) (1853) 'Verslag omtrent het Eiland Engano'. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* II: 379-393.

Bohannan, P. & F. Plog (eds.) (1967) *Beyond the frontier. Social process and cultural change.* New York: American Museum of Natural History.

Boland, B.J. (1977) *Godsdienstpolitiek in de Indonesische Republiek.* Leiden: Universitaire Pers Leiden.

Börger, F. (1920) 'Wie man sich freuet in der Ernte'. *Das Missionsblatt, pp.* 71-73.

Brahma Putro (1981) *Karo dari jamanke jaman,* jilid 1. Medan: Yayasan Massa.

Brent, M. (1979) *La vallée des hommes-fleurs. Récit ethnographique.* Paris: Arthaud.

Burger, J. (1987) *Report from the frontier. The state of the world's indigenous peoples.* London: Zed Book Ltd.

———(1990) *The Gaia atlas of First Peoples. A future for the indigenous world.* London: McCarta Limited.

Buuren, J. van (1931) *Memorie van overgave Mentawei Eilanden* (ms). Moeara Siberut.

Bijlmer, H.J.T. (z.d.) *Nieuw Guinea.* Deventer: W. van Hoeve.

Carey, I.Y. (1976) *Orang Asli: the aborigibal tribes of peninsular Malaysia.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Clad, J. (1984) 'Conservation and indigenous peoples'. *Cultural Survival Quarterly* 8/4: 68-73.

Claessen, H.J.M. (1988) *Over de politiek denkende en handelende mens. Een inleiding in de politieke antropologie.* Assen/Maastricht: Van Gorcum.

Colfer, C. (1981) 'Women, men, and time in the forests of East Kalimantan'. *Borneo Research Bulletin* 13/2: 75-85.

———(1983) 'Change and indigenous agroforestry in East Kalimantan'. *Borneo Research Bulletin* 15/1: 3-21.

Colijn, H. (1907a) *Politiek beleid en bestuurszorg in de buitenbezittingen,* I/IV. Batavia.

———(1907b) *Nota betreffende de ten aanzien van Nieuw Guinea te volgen gedragslijn.* Batavia.

———(1929) 'Onze staatkunde ten aanzien van de buitengewesten'. In: D.G. Stibbe (ed.) *Neerlands Indië. Land en Volk, Geschiedenis en Bestuur, Bedrijfen Samenleving,* Tweede Deel, pp. 1-25. Amsterdam: Elsevier.

Conklin, H.C. (1961) 'The study of shifting cultivation'. *Current Anthropology* 2/1: 27-61.

Coomans de Ruiter, L. (1948/49) 'Natuurbescherming in Nederlandsch-Indië'. *Indonesië 2:* 140-162.

Coronese, S. (1986) *Kebudayaan Suku Mentawai.* Jakarta: Penerbit Grafidian Jaya.

Cowell, A. (1973) *The tribe that hides from man.* London: Bodley Head.

Cox, P.A. and Th. Elmqvist (1991) 'Indigenous control of tropical rainforest reserves: an alternative strategy for conservation'. *Ambio* 20/7: 317/321.

Craene, M. de (1991) *De strijd om identiteit: identiteit en religieuze verandering bij de Sa'dan Toraja.* Leiden (ms).

Crisp, J. (1799) 'An account of the inhabitants of the Poggy Islands lying off Sumatra'. *Asiatic Researches* 6: 77-91.

Crystal, E. (1974) 'Cooking pot politics: a Toraja village study'. *Indonesia* 18: 119-151.

Dahlan, S. (1980) *Suatu tinjauan tentang hukum adat waris suku Anak Dalam di Palempang Marga Mestong.* Jambi: Fakultas Hukum Universitas Negeri Jambi (ms).

Dahlberg, F. (ed.) (1981) *Woman the gatherer.* New Haven: Yale University Press.

Dalrymple, A. (1777) *A collection of plans of ports in the East Indies.* London: Dalrymple.

Danasasmita, S. et al. (1983) *Masyarakat Kanekes keturunan penghuni sebuah Mandala (data ringkas dan saran pengembangan).* Bandung (ms).

Davis, S.H. (1985) *Indigenous peoples, environmental protection and sustainable development.* Washington: World Bank.

Deibert, J.H. (1875) 'Woordenlijst (Maleisch-Koeboesch)'. *Tijdschrift voor Indische Taal, Land- en Volkenkunde* 21: 447-457.

Dentan, R.K. (1991) 'Potential food sources for foragers in Malaysian rainforest: sago, yams and lots of little things'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 147/4: 420-444.

Departemen Agama (1978) *Peraturan Menteri Agama tentang pedoman penyiaran agama di Indonesia.* Jakarta: Departemen Agama.

———(1978/79) *Risalah metodologi da'wah kepada suku terasing. Proyek penerangan - bimbingan dan da'wah khutbah Agama Islam.* Jakarta: Departemen Agama.

———(1981) *Pembinaan suku-suku terasing dan tunas bangsa dalam pembangunan. Proyek penerangan, bimbingan dan da'wah/khotbah Agama Protestan.* Jakarta: Departemen Agama.

——— (1983/84) *Tugas dan pengertian proyek penerangan, bimbingan dan da'wah/khotabah agama protestan.* Jakarta: Departemen Agama.

Departemen Kehutanan (1984) *Pola pengedalian perladangan berpindah di Indonesia.* Direktorat Penghijauan dan Pengendalian Perladangan. Jakarta: Departemen Kehutanan.

———(1985) *Pengendalian perladangan berpindah melalui program transmigrasi.* Direktorat Penghijauan dan Pengendalian Perladangan. Jakarta: Departemen Kehutanan.

———(1988) *Rencana hutan lindung & cagar biosfirpegunungan Duabelas (dengan peta).* Jambi: Departemen Kehutanan.

———(1989) *Laporan tahunan Departemen Kehutanan.* Jambi: Departemen Kehutanan.

——— (1991) *Peraturan perundang-undangan di bidang perlindungan hutan dan pelestarian alam.* Padang: Dinas Kehutanan DATI I Sumbar.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (1986) *Tata kehidupan masyarakat Baduy, daerah Jawa Barat.* Jakarta: Departemen P&K.

Departemen Sosial (1973a) *Pedoman operasionil P.M.S.T.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1973b) *Laporan survey Suku Anak Dalam di Air Hitam, kecamatan Pauh, kabupaten Bangko.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1974) *Laporan survey Suku Anak Dalam di Kejasung, Kec. Mersam, Kab. Batang Hari.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1975a) *Laporan kelompok masyarakat Suku Anak Dalam di Bungin Panjang-Janggah, Kecamatan Muara Tembesi.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1975b) *Laporan Orientasi Masyarakat Baduy.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1976a) *Laporan survey terbatas calon lokasi proyek dan kelompok masyarakat Suku Anak Dalam dipegambiran dan sekitarnya, kecamatan Tebo Ilir, kabupaten Bungo Tebo.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1976b) *Aide de Mémoire to the Program of Providing development guidance to isolated communities.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1978) *Beberapa problema pemukiman baru: Masyarakat Baduy di desa Kanekes.* Bandung: Departemen Sosial.

———(1979a) *Program Memorandum PKMT Pelita III.* Jakarta: Departemen Sosial.

———(1979b) *Laporan Tahunan PKMT.* Padang: Departemen Sosial.

———(1979c) *Pembinaan Masyarakat Terasing dalam angka.* Jakarta: Departemen Sosial (PKMT).

———(1980) *Laporan Tahunan PKMT.* Padang: Departemen Sosial.

———(1981) *Program Memorandum Pembinaan Masyarakat Terasing.* Jakarta: Departemen Sosial.

——— (1982) *Study on planning and administration of tribal development programmes in Indonesia.* Jakarta: Departemen Sosial.

——(1983a) *Permasalahan dan kebijaksanaan dalam pembinaan kesejahteraan masyarakat terasingpropinsi Irian Jaya*. Jayapura: Departemen Sosial.
——(1983b) *Pembinaan kesejahteraan masyarakat terasing di Propinsi Jambi*. Jambi: Departemen Sosial.
——(1985a) *Pembinaan kesejahteraan masyarakatterasing*. Jambi: Departemen Sosial.
——(1985b) *Kehidupan dan penghidupan masyarakat terasing suku Pa-Agai (Pagai) di kecamatan Siberut selatan dan usaha-usahapembinaannya*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1985c) *Kehidupan dan penghidupan masyarakat terasing suku Baduy di Jawa Barat dan usaha-usaha pembinaannya*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1986) *Data dan informasipembinaan kesejahteraan sosial masyarakat th 1986*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1987a) *Seri Profil Masyarakat terasing di Indonesia. Buku I*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1987b) *Data dan informasi pembinaan masyarakat terasing tahun 1987*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1987c) *Memori penyerahan warga binaan proyek PKMT kepada PEMDA TK I Prop. Sumbar*. Padang: Departemen Sosial.
——(1988) *Bulletin Bina Masyarakat terasing vol l dan 2*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1989) *Peta Lokasi pembinaan kesejahteraan masyarakat terasing*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1990) *Peta suku dan permasalahan masyarakat terasing di Indonesia*. Jakarta: Departemen Sosial.
——(1991) *Pembinaan kesejahteraan sosial masyarakat terasing dalam REPELTIA V*. Jakarta: Departemen Sosial.
Djajadiningrat, A.A. (1936) *Herinneringen van Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat*. Amsterdam-Batavia: G. Kolff & Co.
Djoewisno, M.S. (1987) *Potret kehidupan masyarakat Baduy*. Bandung: Cipta Pramata.
Dongen, C.J. van (1906) 'Bijdrage tot de kennis van Ridan-Koeboes'. *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 30/1-6: 225-253.
——(1910) 'De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken der Residentie Palembang'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 63/3-4: 181-296.
——(1912) 'Nog een en ander over de Koeboes'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 67/1: 73-110.
——(1931) 'Een en ander over de Koeboes, naar aanleiding van Prof. P.P. Schebesta's publicaties over dit volk'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 88/4: 519-618.
Dove, M.R, (1982) 'The myth of the "communal" longhouse in rural development'. In: C. MacAndrews & Ch. Lin Sien (eds.) *Too rapid rural development*, pp. 14-78. Ohio University Press.
——(1985a) 'The agroecological mythology of the Javanese and the political economy of Indonesia'. *Indonesia* 39: 1-36.
——(1985b) *Swidden agriculture in Indonesia. The subsistence strategies of the Kalimantan Kantu'*. Berlin: Mouton.
——(1986a) 'Peasant versus government perception and use of the environment: a case-study of Banjarese and river basin development in South Kalimantan'. *Journal of Southeast Asian Studies* 17/1: 113-136.
——(1986b) 'The ideology of agricultural development in Indonesia'. In: C. MacAndrews (ed.) *Central government and local development in Indonesia*. Singapore: Oxford University Press, pp. 221-246.

——— (1987) 'The practical reason of weeds in Indonesia: peasant versus state views of Imperata and Chromolaena'. *Human Ecology* 14: 163-190.

——— (ed.) (1988) *The real and imagined role of culture in development. Case studies from Indonesia.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Down to Earth (1991) 'Mentawai Indigenous people ordered to move or face arrest'. *Down to Earth* (special issue). London.

Dunggio, P.D. et al. (1985) *Struktur Bahasa Kubu.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Duyvendak, J.Ph (1955) [1935] *Inleiding tot de ethnologie van de Indonesische archipel.* Djakarta/Groningen: J.B. Wolters.

Ecologist (1985) *Banking on disaster. Indonesia's transmigration programme* 16: 2-3.

Eder, J.F. (1987) *On the road to tribal extinction. Depopulation, deculturation and adaptive well-being among the Batak of the Philippines.* Berkeley: University of California Press.

——— (1988) 'Hunter-gatherer/farmer exchange in the Philippines'. In: A.T. Rambo et al. (eds.) *Ethnic diversity and the control of natural resources in Southeast Asia.* Ann Arbor: University of Michigan, pp. 37-58.

Editor (tijdschrift uitgegeven in Jakarta) (1988) 'Suku Badui: Syahadat di Kanekes'. *Editor* 2/16 (17/12/1988).

Elkin, A.P. (1951) 'Reaction and interaction. A food gathering people and European settlement in Australia'. *American Anthropologist* 53: 164-186.

Ellen, R.F. (1978) 'Cognitive models and "total structures": a re-examination'. In: G.A. Moyer et al. (ed.) *The notion of structure,* pp. 95-145. ICA Publication 45. Leiden: ICA.

Endicott, K. (1979) 'The impact of economic modernisation on the *Orang Asli* (Aborigines) of Northern Peninsular Malaysia'. In: J.C. Jackson & M. Rudner (eds.) *Issues in Malaysian Development,* pp. 167-204. Singapore: Heinemann Books Ltd.

Epstein, A.L. (1978) *Ethos and Indentity. Three studies in ethnicity.* London: Tavistock.

Faisal, A. (1980) 'Suku Anak Dalam di Jambi'. In: M. Abdurrahman (ed.) *Agama, budaya dan masyarakat,* Jakarta: Departemen Agama, pp. 93-106.

Fasseur, C. (1992) *The politics of colonial exploitation.* Ithaca: Cornell Southeast Asia Program.

Feith, H. (1964) *The decline of constitutional democracy in Indonesia.* Ithaca: Cornell University Press.

Fischer, H.Th. *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesië.* Haarlem: Erven F. Bohn.

Flach, M. (1984) *The Sago Palm: Domestication, Exploitation and Products.* Rome: FAO.

Fokkinga, J. (1934) 'Boschreserveering en inlandsche landbouw van overjarige gewassen op Java en Madura'. *Tectona* 27: 142-189.

Fox, R. (1969) 'Professional Primitives'. *Man in India* 49: 139-160.

Fried, M.H. (1975) *The notion of tribe.* Menlo Park: Cummings.

Fürer-Haimendorf, Ch. von (1982) *Tribes of India. The struggle for survival.* Berkeley: University of California Press.

——— (1985) *Tribal populations and cultures of the Indian subcontinent.* Leiden/Köln: E.J. Brill.

Galjart, B.F. (1986) *Omwille van de ontwikkelingssociologie.* Muiderberg: Coutinho.

Garna, J. (1974/75) *Masyarakat dan kebudayaan Baduy* (I/II). Bandung: Universitas Padjadjaran.

——— (1987a) *Tangtu telu jaro tujuh. Kajian struktural masyarakat Baduy di Banten Selatan, Jawa Barat, Indonesia.* Bangi: Universitas Kebangsaan Malaysia (ms).

——(1987b) *The Baduy of Java: a case study of tribal peoples' adaptation and change to development.* Paper presented at UN workshop on 'Impact and implication of development on tribal peoples', Cameron Highlands, Malaysia (2-4 May 1987).

——(1987c) *Orang Baduy.* Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

——— (1989) *The Baduy of West Java: adaptation and change to development.* Bandung: Fakultas Pascasarjana UNPAD.

GBHN (1993) *Garis-garis Besar Haluan Negara beserta susunan Kabinet Pembangunan VI.* Surakarta: PT Pabelan.

GKPM (1983) *Tentangpermulaan GKPM(disusun dan diterjemahkan oleh H.L. Baute).* Wuppertal (ms).

Geertz, C. (1973) *The interpretation of Cultures - selected essays by Clifford Geertz.* New York: Basic Books Inc.

Geertz, H. (1963) 'Indonesian cultures and communities'. In: R.T. McVey (ed.) *Indonesia,* pp. 24-96. New Haven: Human Relations Area Files.

Geise, N.J.C. (1952) *Badujs en Moslims in Lebak Parahiang, Zuid-Banten.* Leiden: De Jong.

Geria, W. (1991) 'Peranan agama hindu dalam transformasi budaya'. Paper gepresenteerd op 'Seminar Nasional Agama Hindu dan Pembangunan'. Den Pasar, 5/6 augustus.

Godelier, M. (1977) *Perspectives in Marxist anthropology.* London: Cambridge University Press.

Gomes, A.G. *Ecological adaptation and population change: Semang foragers and Temuan horticulturists in West Malaysia.* Research report no. 12. Honolulu: East-West Center.

Gould, J.W. (1961) *Americans in Sumatra.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Griffin, P.B. (1988) 'National policy on minority cultural communities: the Philippine Case'. *Southeast Asian Journal of Social Science* 16/2: 5-17.

Groot, W.T. de (1992) *Environmental science theory.* Amsterdam: Elsevier.

Gunning, J.W. (1929) 'De Protestantse Kerk'. In: D.G. Stibbe (ed.) *Neerlands Indie* II, pp. 314-329. Amsterdam: Elsevier.

Hagen, B. (1908) *Die Orang Kubu auf Sumatra.* Frankfurt am Main: J. Baer & Co.

Halusa, K. (1938) *Inseln des Friedens, eine Reise durch Mentawei.* Batavia: Lux.

Haluan (krant uitgegeven in Padang) (1989) 'Kalau bule minta pulang'. *Haluan* 26 september 1989.

Hansen, J.F.K. (1915) 'De groep Noord- en Zuid-Pageh van de Mentawei-eilanden'. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 70: 113-220.

Hadikusuma, H.H. (1993) *Antropologi agama (I),* Bandung: P.T. Citra Aditya Bakti.

Hasman, D. (1982) 'Apabila Orang Badui Dalam ke Jakarta'. *Mutiara* 278: 33-34.

Hasselt, A.L. van (1881) *Midden-Sumatra Expeditie* (Reisverhaal & Volksbeschrijving). Leiden: Brill.

Hayward, D. (1980) *The Dani of Irian Jaya before and after conversion.* Sentani: Regions Press.

———(1983) 'A social soundness analysis of community development projects currently being undertaken among the Western Dani of Irian Jaya, Indonesia'. *Irian: Bulletin of Irian Jaya* XI/2-3: 57-92.

Headland, T.N. (1985) 'Imposed values and air rejection among Casiguran Agta'. In: P. Bion Griffin & A. Estioko-Griffin (eds.) *The Agta of Northeastern Luzon,* pp. 102-118. Cebu City: San Carlos Publications.

———(1986) *Why foragers do not become farmers: a historical study of a changing ecosystem and its effect on a negrito hunter-gatherer group in the Philippines.* Ann Arbor: University Microfilms International.

———(1987) 'The wild yam question: How well could independent hunter-gatherers live in a tropical rainforest ecosystem?'. *Human Ecology* 15: 465-493.

———(1990) *Time allocation, demography, and original affluence in a Philippine Negrito hunter-gatherer society*. Paper presented on 6th International Conference on Hunting and Gathering Societies. Alaska: Fairbanks.

——— (ed.) (1992) *The Tasaday controversy: assessing the evidence*. Arlington: American Anthropological Association.

Headland, T.N. & L.A. Reid (1989) 'Hunter-gatherers and their neighbors from prehistory to the present'. *Current Anthropology* 30/1: 43-66.

Heine-Geldern, R. (1923) 'Südostasien'. In: G. Buschan (ed.). *Illustrierte Völkerkunde* (Bd. 2), pp. 689-968. Berlin: Globus Verlag.

Helleiner, G.K. (1975) 'Smallholder decision making: tropical African Evidence'. In: L.G. Reynolds (ed.) *Agriculture in development theory*, pp. 27-52. New Haven: Yale University Press.

Hinshaw, R.E. (1980) 'Anthropology, administration and public policy'. *Annual Review of Anthropology 9:* 497-522.

Hobart, M. (1986) 'Systems of ignorance'. Paper presented at the 'EIDOS conference'. London: SOAS.

Hobsbawm, E. (1983) 'Introduction: inventing traditions'. In: E.J. Hobshawm & T. Ranger (eds.) *The invention of tradition*, pp. 1-14. Cambridge: University Press.

Hoffman, C.L. (1983) *Punan*. Ann Arbor: UMI.

Holy, L. & M. Stuchlik (1981) The structure of folks models'. In: L. Holy & M. Stuchlik (eds.) *The structure of folk models*, pp. 1-34. London: Academic Press.

Hugh-Jones, P. (1977) *Health and disease in tribal societies*. Amsterdam: Elsevier/Excerpta Medica.

Huliselan, M.J. (1980) 'Masalah pemukiman kembali suku bangsa Tugutil di kecamatan Wasilei, Halmahera Tengah'. In: E.K.M. Masinambow (ed.) *Halmahera dan Raja Ampat. Konsep dan Strategi penelitian*, pp. 169-187. Jakarta: LEKNAS-LIPI.

Hutterer, K.L. (1976) 'An evolutionary approach to the Southeast Asian cultural sequence'. *Current Anthropology* 17/2: 221-242.

———(1991) 'Losing track of the tribes'. In: A.T. Rambo & K. Gillogly (eds.) *Profiles in cultural evolution. Papers from a conference in honor of Elman R. Service*, pp. 219-246. Ann Arbor: Museum of Anthropology.

Hvalkof, S. & P. Aaby (eds.) (1981) *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: IWGIA/SI.

Hyndman, D. & L. Duhaylungsod (1990) 'The development saga of the Tasaday: Gentle yesterday, hoax today, exploited forever?'. *Bulletin of concerned Asian scholars* 22/2: 38-54.

Independent Commission on International Humanitarian Issues (1987) *Indigenous Peoples: a global quest for justice*. London: Zed Book Ltd.

Ingram, G.B. (1989) *Planning district networks of protected habitat for conservation of biological diversity: a manual with applications for marine islands with primary rainforest*. Ann Arbor: UMI.

Iskander, J. (1992) *Ekologi perladangan di Indonesia. Studi kasus dari daerah Baduy Banten Selatan, Jawa Barat*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

IUCN (1993) *Parks for Life. Report of the IVth World Congress on National Parks and Protected Areas*. Gland: IUCN.

Jacobs, J. & J.J. Meijer (1891) *De Badoej's*. 's Gravenhage: M. Nijhoff.

Jacub, J. & M. Soedarmanto (1979) *Mengmal masyarakat Kubu di Jambi.* Bandung: CV Rosda.

Jak, J. (1946) *De Orang Koeboe. Schets van een primitief volk op Zuid-Sumatra.* Z.p.

Jakarta Post (krant uitgegeven in Jakarta) (1991) Ethnocentrism blamed in efforts to help *tribes. Jakarta Post,* 23 maart 1991.

Jaspan, M.A. (1964) 'A note on Enggano'. *Man* 64: 109-113.

Jay, R.J. (1969) *Javanese villagers, social relations in rural Modjokuto.* Massachusetts: MIT Press.

Jochim, M.A. (1981) *Strategies for survival. Cultural behavior in an ecological context.* New York: Academic Press.

Johns, A. (1983) 'Wildlife can live with logging'. *New Scientist* 21: 206-212.

Johannes, R.E. (1978) 'Traditional marine conservation measures in Oceania and their demise'. *Annual Review of Ecological Systems* 9: 349-364.

———(ed.) (1979) *Traditional ecological knowledge: a collection ofessays.* Gland: IUCN.

Josselin de Jong, P.E. de (1971) 'Presumed behavior: comments on Cara E. Richards' brief communication'. *American Anthropologist* 73: 269-272.

———(ed.) (1984) *Unity in diversity. Indonesia as a field of anthropological Study.* Dordrecht: Foris Publications.

Kabo, V. (1985) 'The origins of food-producing economy'. *Current Anthropology* 26/5: 601-616.

Kaisiepo, V. (1992) 'Future role of the indigenous peoples'. In: S. Bilderbeek (ed.) *Biodiversity and International Law,* pp. 36-39. Amsterdam: IOS Press.

Kamocki, J. (1979) 'Medak River Kubu'. *Asian Folklore Studies* 38/1: 91-106.

Kartawinata, K. & A.P. Vayda (1984) 'Forest conversion in East Kalimantan'. In: F. di Castri, F. Baker & M. Hadley (eds.) *Ecology in practice* (part I), pp. 98-127. Dublin: Tycooly.

Kato, T. (1989) 'Different fields, similar locusts: adat communities and the Village Law of 1979 in Indonesia'. *Indonesia* 47: 90-114.

Kaufmann C. (1987) 'Geschichte Neuguineas in vor-europäischer Zeit'. In: M. Münzel (ed.) *Neuguinea: Nutzung und Deutung der Umwelt,* pp. 73-100. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.

Keereweer, H.H. (1940) 'De Koeboes in de onder-afdeeling Moesi Ilir en Koeboestreken'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 99/3: 357-396.

Kementerian Penerangan (1954) *Republik Indonesia: Propinsi Sumatera Tengah & Propinsi Sumatera Selatan.* Jakarta: Kementerian Penerangan.

Kempf, E. (ed.) (1993) *The law of the mother. Protecting indigenous peoples in protected areas.* San Francisco: Sierra Club Books.

Keuning, J. (1955) 'Enggano, de geschiedenis van een verdwenen cultuur'. *Indonesië* 8: 177-213.

King, V.T. (1985) *The Maloh of West Kalimantan. An ethnographic study of social inequality and social change among an Indonesian Borneo People.* Dordrecht: Foris Publications.

Kis-Jovak, J.I. (1980) *Autochthone Architektur auf Siberut.* Zürich: ETH.

Kis-Jovak, J.I. et al. (1988) *Banua Toraja: changing patterns in architecture among the Sa'dan Toraja, Sulawesi (Indonesia).* Amsterdam: Royal Tropical Institute.

Kleiweg de Zwaan, J.P. (1908) *Bijdrage tot de anthropologie der Menangkabau-Maleiers.* Amsterdam: Meulenhoff.

Koentjaraningrat (1982) *Manusia dan kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Djambatan.

———(1983) *Pengantar ilmu antropologi,* Jakarta: Aksara Baru.

———(1986) *Cultural plurality and national integration in India and Indonesia* (ms).

Kol, H.H. V. (1912) 'De Koeboes'. *De Indische Gids* 34/II: 866-873.

——— (1914) *Driemaal dwars door Sumatra en zwerftochten door Bali.* Rotterdam: W.L. & J. Brusse.

Kompas (krant uitgegeven in Jakarta) (1984a) Masalah pembinaan suku terasing di Irian Jaya. *Kompas,* 12 november 1984.

——— (1984b) 'Pembangunan suku terasing: jangan memaksakan nilai luar'. *Kompas:* 14/2: 3.

——— (1985a) Gubernur Jambi bebaskan Bukit-12 untuk Suku Anak Dalam. *Kompas,* 26 december 1985.

——— (1985b) Lindungi Adat Baduy. *Kompas,* 28 mei 1985.

——— (1989) Sudah gaharu, cendana pula. *Kompas,* 13 december 1989.

Koolhoven, W.C.B. (1932) 'Een en ander omtrent het land der Badoei's (Zuid-Bantam)'. *De Mijningenieur* 13: 64-71.

Korn, V.E. (1941) 'De vrouwelijke *mamak* in de minangkabausche familie'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 100: 301-339.

Kluin, H. (1927) *De opwekkingsbeweging op Nias in haar oorsprong, ontwikkeling en verloop geschetst.* Den Haag: Zendings-Studie-Raad.

Kramer, F. (1903) 'Reise nach Mentawei'. *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena* 21: 81-88.

Kraemer, H. (1933) *De strijd over Bali en de Zending. Een studie en een appel.* Amsterdam: HJ. Paris.

——— (1984) 'De zending en Nederlands-Indië'. In: H. Baudet & IJ. Brugmans (eds.) *Balans van beleid. Terugblik op de laatste halve eeuw van Nederlandsch-Indië,* Assen: Van Gorkum, pp. 289-310.

Kruyt, A.C. (1923) 'De Mentawaiers'. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 62: 1-188.

——— (1929) 'The influence of western civilisation on the inhabitants of Poso (Central Celebes)'. In: B. Schrieke (ed.) *The effect of western influence on native civilisation in the Malay Archipelago.* Batavia: G. Kolff & Co, pp. 1-9.

Kunst, J. (1947) *De inheemse muziek en de zending.* Amsterdam: H.J. Paris.

Laughlin, Ch. & I.A. Brady (eds.) (1978) *Extinction and survival in human populations.* New York: Columbia University Press.

Lavalin Inc. (1987) *Regional development planning for Irian Jaya.* Jayapura.

Lee, R. & DeVore, I. (eds.) (1968) *Man the hunter.* New York: Aldine Publishing Company.

Leertouwer, L. (1977) *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken.* Groningen: Universiteit Groningen (diss.).

Linares, O.L. (1976) '"Garden hunting" in the American Tropics'. *Human Ecology* 4/4: 331-349.

Lineton, J. (1975) *An Indonesian society and its universe: a study of the Bugis of South Sulawesi (Celebes) and their role within a wider social and economic system.* London: SOAS.

Linsey, C. (1992) *Mentawai Shaman: keeper of the rainforest.* New York: Aperture.

Locher-Scholten, E. (1994) *Sumatraans sultanaat en koloniale staat. De relatie Djambi-Batavia (1830-1907) en het Nederlandse imperialisme.* Leiden: KITLV.

Loeb, E.M. (1928) Mentawei social organisation. *American Anthropologist* 30: 408-433.

——— (1929) 'Mentawai religious cult'. *University of California publications in American archaeology and ethnolpgy* 25: 185-247.

——— (1972) [1935] *Sumatra. Its history and people.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Long, N. & J.D. van der Ploeg (1989) 'Demythologizing planned intervention: an actor perspective. *Sociologia Ruralis* XXIX, 3/4: 226-249.

Lopez, V.B. (1982) 'Incorporation and "peasantization" of Hill Peoples: the Buhid Mangyan'. *Contemporary Southeast Asia* 3/2: 160-177.

———(1983) *Peasants in the hills.* Quezon City: University of the Philippines Press.

Maass, A. (1902) *Bei Liebenswürdigen Wilden.* Berlin: W. Süsserott.

Mabogunje, A.L. (1984) *The development process: a spatial perspective.* London: Hutchinson University Library.

MacChapin, M. (1985) 'Conservation Kuna-Style'. *Grassroots development* 8/2: 26-35.

Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific.* New York: E.P. Dutton & Co.

———(1935) *Coral gardens and their magic.* New York: Dover Publications.

Manaligod, R. (ed.) (1990) *Struggle against development aggression. Tribal Filipinos & ancestral domain.* Quezon City: Tabak Publication.

Marsden, W. (1783) *The history of Sumatra.* London, Payne and Son.

Martodirdjo, H. (1991) *Masyarakat Tugutil di Halmahera.* Bandung: Universitas Padjadjaran.

McNeely, J.A. (1993) 'Tribal people in nature management: what is thier role'. Paper presented at 'The role of tribal peoples in the management of natural resources in Southeast Asia', Leiden, CNWS, 9/10 December.

McNeely, J. & K.R. Miller (eds.) (1984) *National parks, conservation and development.* Washington: Smithsonian Institution Press.

Mead, M. (1970) 'The rights of primitive peoples'. In: T.G. Harding & B.J. Wallace (eds.) *Cultures of the Pacific: selected readings,* pp. 419-429. New York: The Free Press.

Melanchton, Ph. (1919) *Boekoe pasigelei soerat ka tatoga sikola ka Sakalagan.* Padang.

Merton, R.K. (1968) *Social theory and social structure* (enlarged edition). New York: Free Press.

Mess, H.A. (1870) 'Bijdrage tot de kennis der Mentawei-eilanden'. *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* 4: 339-363.

Miles, D. (1976) *Cutlass & crescent moon.* Sydney: Centre for Asian Studies, University of Sidney.

Ministry of Forestry (RI) (1991) *Indonesia Forestry Action Programme* vol. I/III. Jakarta.

Mitchell, A., Y. de Frètes & M. Poffenberger (1990) 'Community participation for conservation area management in the Cyclops Mountains, Irian Jaya, Indonesia'. In: M. Poffenberger (ed.) *Keepers of the Forest. Land management alternatives in Southeast Asia,* pp. 237-252. Manila: Ateneo de Manila University Press.

Mitchell, A. & R.L. Tilson (1986) 'Restoring the balance: traditional hunting and primate conservation in the Mentawai Islands, Indonesia'. In: Else & Lee (eds.) *Primate ecology and conservation,* pp. 249-260. London: Cambridge University Press.

Modigliani, E. (1898) 'Materiale per lo studio dell'isola Sipora (Mentawei)'. *Bollottino della societa geograficaltalinia* 35: 256-299.

Moniaga, S. (1991) 'Towards community-based forestry and recognition of adat property rights in the outer islands of Indonesia: a legal and policy analysis'. Paper presented at workshop on Legal Issues in Social Forestry. Denpasar, 4-6 november 1991.

Morse, B.W. & G.R. Woodman (eds.) (1988) *Indigenous law and the state.* Dordrecht: Foris Publications.

Mujilan (1984) *Suku Anak Dalam di Propinsi Jambi.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Muller, Th. (1931) *Die 'grosse Reue' auf Nias.* Gütersloh: C. Bertelsmann.

Munawir, A.M. (z.A) *Sedikit tentang kehidupan Suku Anak Dalam (Orang Kubu) di Propinsi Jambi*. Jambi (ms).

Naim, M. (1979) *Merantau: pola migrasi suku Minangkabau*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Nance, J. (1974) *The gentle Tasaday. A Stone Age People in the Philippine Rainforest*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Napeng, H. (1924) 'Van weinig bezochte stranden'. *De aarde en haar volken* 60: 65-69.

Nas, P.J.M., J.W. Schoorl & B.F. Galjart (eds.) (1989) *Aan zetten tot een schakelingen-perspectief inde pntwikkelingssociologie*. Leiden Development Studies no. 9. Leiden: ICA.

Natsir, M. (1969) *Islam dan Kristen di Indonesia*. Bandung.

Navis, A.A. (1984) *Layar terkembangjadi guru. Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafiti Pres.

Nederlandse Commissie voor Internationale Natuurbescherming (1938) *Verslag betreffende het onderzoek van de mogelijkheden der bescherming van primitieve inboorlingen, met name de Berg-Papoeastammen op Nederlandsch Nieuw-Guinea*. Batavia.

Neumann, J.B. (1909) 'De Mentawei-eilanden'. *Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap* 26: 181-213.

Nooy-Palm, H. (1968) 'The culture of the Pagai-Islands and Sipora'. *Tropical Man* I: 152-241.

———(1988) 'The world of the Toraja'. In: J.I. Kis-Jovak et al. *Banua Toraja: changing patterns in architecture among the Sa'dan Toraja*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 12-65.

Onderzoek (1906) *Onderzoek naar de mindere welvaart der inlandsche bevolking op Java en Madoera (Residentie Banten)*. Batavia: Albrecht & Co.

Otorita (1981) *Memorandum tentang keadaan umum kepulauan Mentawai dan usaha-usaha pengembangannya*. Padang: Gubernur SUMBAR.

Panitia Dharma Canti Nasional (1989) *Laporan pelaksanaan Dharma Canti Nasional dalam rangka menyambut dan merayakan hari raya Nyepi tahun baru caka 1911* (ms). Jakarta.

Panitia Tata Batas Hutan & Pembinaan Masyarakat Baduy (1984) *Laporan berkala penyelesaian masalah Baduy*. Rangkasbitung (ms).

———(1985) *Laporan penyelesaian masalah Baduy desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar*. Rangkasbitung (ms).

Parisada Hindu Dharma Pusat (1982) *Data-data tentang Umat Hindu* (ms). Denpasar.

Parkin, H. (1978) *Batak fruit of Hindu thought*. Park Town: Christian Literature Society.

Parmanto, B. (1980) *Keadaan dan masalah pembinaan masyarakat terasing (suatu uraian singkat)*. Samarinda: Departemen Sosial (ms).

Passmore, J. (1982) *Man's responsibility for nature* (2nd edition). London: Duckworth & Co.

Patty, S.A. (1986) *'Aliran kepercayaan': a socio-religious movement in Indonesia*. Ann Arbor: University Microfilm International.

Pelita (krant uitgegeven in Jakarta) (1985) Jaro Makiwin telanjang kaki diterima presiden di Bina Graha. *Pelita, 28* mei 1985.

Pelto, P.J. & G.H. Pelto ( 1974) 'Intra-cultural diversity: some theoretical issues'. *American Ethnologist 2:* 1-18.

Pelzer, K.J. (1978) 'Swidden cultivation in Southeast Asia: historical, ecological, and economic perspectives'. In: P. Kunstadter, E.C. Chapman & S. Sabhasri (eds.) *Farmers in the Forest: economic development and marginal agriculture in Northern Thailand,* pp. 271-286. Honolulu: University Press of Hawaii.

Pembantu Bupati (1985) *Monografi Kepulauan Mentawai* (ms). Padang/Pariaman.

——— (1986) *Program pembangunan Kepulauan Mentawai* (ms). Padang/Pariaman.

Pemerintah Kabupatan DATI II Lebak (1985) *Pola pembinaan masyarakat Baduy desa Kanekes*. Rangkasbitung (ms).

Pennings, A.A. (1902) 'De Badoewis in verband met enkele oudheden in de residentie Bantam'. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 45: 370-386.

Persoon, G. (1986) 'Local leaders on Siberut: a creation not yet completed'. In: Ph. Quarles van Ufford (ed.) *Local leadership and programmes implementation in Indonesia*, pp. 157-179. Amsterdam: VU University Press.

———(1987a) 'The view of participating outsiders: two civil servants leaving the island of Siberut (Mentawai Archipelago, Indonesia)'. In: R. de Ridder & J.A.J. Karremans (eds.) *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in honour of P.E. de Josselin de Jong*, pp. 140-161. Leiden: Brill.

———(1987b) 'Het zwijgrecht van de Baduy'. *Orion* 3/4: 48-51.

———(1988) 'Beyond dreaming: environmental planning for man and nature on Siberut (West-Sumatra, Indonesia)'. In: W. Wagner (ed.) *Mentawai: Identität im Wandel auf indonesischen Ausseninseln*, pp. 199-224. Bremen: Übersee Museum.

———(1989) 'The Kubu and the Outside World'. *Anthropos* 84: 507-519.

———(1991a) 'Minangkabau migrants on Siberut'. In: H. Ciaessen et al. (eds.) *Het kweekbed ontkiemd*, pp. 197-210. Leiden: VENA.

———(1991b) 'The tension between state law and local culture: the case of Mentawai'. Paper presented at 'Seminar Antropologi Hukum'. Jakarta, Universitas Indonesia: 7-9 januari.

——— (1992) 'From sago to rice: changes in cultivation in Siberut, Indonesia'. In: E. Croll & D. Parkin (eds.) *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*, pp. 187-199. London: Routledge.

Persoon, G.A. & W.T. de Groot (1994) 'Culture, environment and development. An overview and an example from the environmental science perspective'. Paper prepared for the UNESCO conference on 'Culture and Development'. The Hague, June 1994.

Persoon, G. & R. Schefold (eds.) (1985) *Pulau Siberut. Pembangunan sosio-ekonomi, kebudayaan tradisional dan lingkungan hidup*. Jakarta: Bhratara.

Peterson, J.T. (1978) *The ecology of social boundaries: Agta foragers of the Philippines*. Urbana: University of Illinois Press.

Pikiran Rakyat (krant uitgegeven in Bandung) (1983) Pemukiman Orang Baduy di Gn Tunggal terlantar. *Pikiran Rakyat, 27* juni 1983.

———(1985) Nakiwin minta maaf kepada bupati karena Jakarta tak lapor dulu. *Pikiran Rakyat*, 11 juni 1985.

Pitt-Rivers, G.H. (1927) *The clash of culture and the contact of races*. London: George Routledge & Sons.

Polunin, N.V.C. (1984) 'Do traditional marine "reserves" conserve? A view of Indonesian and New Guinean Evidence'. In: K. Ruddle & T. Akimichi (eds.) *Maritime institutions in the Western Pacific*, pp. 267-283. Senri Ethnological Studies 17. Osaka: National Museum of Ethnology.

———(1991) 'Delimiting nature: regulated-area management in the coastal zone of Malesia'. In: P.C. West & S.R. Brechin (eds.) *Resident Peoples and National Parks: Social dilemmas and strategies in International Conservation*, pp. 107-114. Tucson: University of Arizona Press.

Posey, D. (1992) 'The relation between cultural diversity and biological diversity'. In: S. Bilderbeek (ed.) *Biodiversity and International Law*, pp. 44-46. Amsterdam: IOS Press.

Pos Kota (krant uitgegeven in Jakarta) (1989) 'Tradisi puasa di daerah'. *Pos Kota* 19 april 1989.

Pouwer, J. (1988) *Kolonisering, dekolonisering en re-kolonisering van West Irian*. (z.p.)

Postel-Coster, E. (1985) *Het omheinde kweekbed: machtsverhoudingen in de Minangkabause familieroman*. Delft: Eburon.

Purnomohadi, S. (1985) *Sistem interaksi sosial-ekonomi dan pengelolaan sumberdaya alam oleh masyarakat Badui di desa Kanekes, Banten Selatan*. Bogor: Institut Pertanian Bogor (ms).

———(1986) *Supporting factors for conservation of Environment: Socio-cultural value systems*. Jakarta: KLH (ms).

Putman Cramer, F.G. (1931) *Memorie van Overdracht*. Leuwidamar (ms.)

Quarles van Ufford, Ph. (ed.) (1987) *Local leadership and programme implementation in Indonesia*. Amsterdam: VU University Press.

———et al. (eds.) (1988) *The hidden crisis in development: development bureaucracies*. Tokyo: United Nations University.

Rachmadi, S. (1990) *Pembinaan masyarakat terasing di Indonesia*. Jakarta: Departemen Sosial.

Rambo, A.T. (1979) 'Primitive man's impact on genetic resources of the Malaysian tropical rain forest'. *Malaysian Applied Biology* 8/1: 59-65.

———(1982) *Orang Adi adaptive strategies: implications for Malaysian natural resource development planning*. Reprint no. 46. Honolulu: East-West Center.

Rappard, T.C. (1909) 'Het eiland Nias en zijne Bewoners'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 62: 477-648.

Rawls, J. (1972) *A theory of justice*. London: Oxford University Press.

Redford, K.H. & A.M. Stearman (1993) 'Forest-dwelling native Amazonians and the conservation of biodiversity: Interests in Common or in Collision?' *Conservation Biology* 7/2: 248-255.

Reynolds, H. (1982) *The other side of the frontier. Aboriginal resistance to the European invasion of Australia*. Ringwood: Penguin Books Ltd.

Richards, C.A. (1969) 'Presumed behavior: modification of the ideal-real dichotomy'. *American Anthropologist* 71: 1115-1117.

Roche, F.R. (1988) 'Java's critical uplands: is sustainable development possible?' *Food Research Institute Studies* 21/1: 1-44.

Roolvink, R. (1950) 'Kubusche teksten'. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land en Volkenkunde* 84: 10-32.

Ross, E.B. (1978) 'Food taboos, diet, and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology'. *Current Anthropology* 19/1: 1-36.

Roth, R.B. (1985) 'Simeuleu-Nias-Menatwai-Enggano; eine bibliographische Ergänzung und Erweiterung (1959-1984) zu Suzukis "Critical survey of studies in the anthropology of Nias, Mentawei and Enggano" 1958'. *Anthropos* 80: 421-470.

Royen, J.W. van (1927) *De Palembangsche marga en haar grond- en waterrechten*. Leiden: Adriani's boekhandel.

Rijksen, H. & A. (1988) *Orang Oetans. De laatste bosmensen?* Maastricht: Natuur & Techniek.

S., C.Th. (1903) 'De Mentawei-eilanden'. *De Wartburg* 4: 22-25.

Sahlins, M. (1968) *Tribesmen*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

———(1974) *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

Saladin, S.T. (1989) *The lifestyle of the Badjaos. A study of education and culture*. Manila: Centro Escolar University.

Saleh, M. (1965) *Riwayat hidup dan perasaian saja*. Bandung: Badar (ed. S. Latif)

Saleh, Y. et al. (1984) *Struktur Bahasa Rawas*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Salim, E. (1984) *Socio-cultural value system as supporting factor for conservation of environment*. Paper presented at ASEAN Workshop for Park Managers. Baluran: 26-30 Oct. 1984.

Sandbukt, O. (1984) 'Kubu conceptions of reality'. *Asian Folklore Studies* 43: 85-98.

———(1988) 'Resource constraints and relations of appropriation among tropical foragers: the case of the Sumatran Kubu'. *Research in Economic Anthropology* 10: 117-156.

Sanggenafa, N. (1990) *Paranan tonowi di masyarakat Ekagi*. Jakarta (ms).

Santen, P.J. van (1929) 'De Roomsch Katholieke Kerk en haar Missie onder de Inlanders'. In: D.G. Stibbe (ed.) *Neerlands Indië* II, pp. 330-339. Amsterdam: Elsevier.

Santy, H. de (1925a) 'Schets van de Adat Koeboe'. *Koloniaal Tijdschrift* 14: 160-174.

Santy, H. de (1925b) 'Iets over den rijstbouw in de onderafdeeling Banjoeasin en Koeboestreken der Residentie Palembang'. *Koloniaal Tijdschrift* 14: 558-566.

Scarduelli, P. (1990) 'Accumulation of heads, distribution of food: the image of power in Nias'. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 146/4: 448-462.

Schebesta, P.P. (1925) 'Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen'. *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* LV: 192-201.

Schebesta, P.P. (1928) *Orang Utan: bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

Schefold, R. (1979) 'Religious involution: internal change and its consequences in the taboo system of the Mentawaians'. *Tropical Man* 5: 46-81.

———(1979/80) *Speelgoed voor de zielen. Kunst en cultuur van de Mentawai-eilanden (Indonesië)*. Delft: Museum Nusantara.

———(1980) 'The Siberut Project'. *Survival International Review* 5/1: 4-12.

———(1981) 'Urgent anthropology'. *IMWOO Bulletin* 9/4: 8-11.

———(1986) 'The unequal brothers-in-law: Indonesia as field of anthropological study and the case of Mentawai'. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142: 69-86.

———(1988a) *Lia, das grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

———(1988b) 'De wildernis als cultuur van gene zijde. Tribale concepten van "natuur" in Indonesië'. *Antropologische Verkenningen* 7/4: 5-22.

——— (1988c) 'Hearthless house and painted concrete: aspects of ethnicity among Sa'dan Toraja and Toba Batak (Indonesia)'. In: Ph. Quarles van Ufford & J.M. Schoffeleers (eds.) *Religion and development: towards an integrated approach*. Amsterdam: VU University Press, pp. 231-246.

Schieffelin, E.L. (1975) Felling the trees on top of the crop: European contact and the subsistence ecology of the Great Papuan Plateau. *Oceania* 46/1: 25-39.

Schiller, A.L. (1987) *Dynamics of death: ritual, identity, and religious change among the Kalimantan Ngaju*. Ann Arbor: UMI.

———(1989) 'Shamans and seminarians: Ngaju Dayak ritual specialists and religious change in Central Kalimantan'. *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 8: 5-24.

Schneemann, G. (1992) *Kirékat. Brieven uit Siberut*. Antwerpen/Baarn: Hadewijch.

Schoorl, J.W. (1955) *Kuituur en kultuurveranderingen in het Moejoe-gebied*. Den Haag: J.N. Voorhoeve.

———(1974) *Sociologie van de modernisering*. Deventer: Van Loghum Slaterus.

———(1975) 'Salvation movements among the Muyu-Papuas of West-Irian'. In: W.E.A. van Beek & J.H. Scherer (eds.) *Explorations in the anthropology of religion. Essays in honour of Jan van Baal,* pp. 167-189. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Schrieke, B. (1929) 'Native society in the transformation period'. In: B. Schrieke (ed.) *The effect of western influence on the native civilisations in the Malay Archipelago,* pp. 237-247. Batavia: G. Kolff & Co.

———(1936) *'Koloniale Volkenkunde' en 'Volkenkunde van Nederlandsch Indië'.* Groningen/Batavia: J.B. Wolters N.V.

Schuitemaker, J.P. (1933) 'Het garoehout van West Borneo'. *Tectona* 26: 851-892.

Schulte-Tenckhoff, I. (1993) 'Indigenous peoples and their environment: an international perspective'. Paper presented at 'The role of tribal peoples in the management of natural resources in Southeast Asia', Leiden, CNWS, 9/10 December.

Scott, J.C. (1989) *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance.* New Haven/London: Yale University Press.

Sharma, B.D. (1978) *Tribal Development. The concept and the frame.* New Dehli: Prachi Prakashan.

Sherman, G. (1980) 'What "Green Desert"? The ecology of Batak grassland farming' *Indonesia* 29: 112-148.

Siefken, C. (1993) 'Pre-Islamic spiritworld, adat and asceticisms in Java. Study into remnants of pre-Islamic religious domains with special attention for the Baduy in West Java'. Amsterdam: Vrije Universiteit (ms).

Sihombing, H. (1979) *Mentawai.* Jakarta: Pradnya Paramita.

Singgalang (krant uitgegeven in Padang) (1988) 'Mentawai menunggu 20.000 transmigran'. *Singgalang* 1-2, 3 december 1990.

Smith, R.Ch. (1982) *The dialectics of domination in Peru: Native communities and the myth of the vast Amazonian Emptiness.* Cultural Survival Occasional Paper no. 8. Cambridge: Cultural Survival.

Speckmann, J.D. (1989) 'De opzet van onderzoek in het kader van het schakelingen-perspectief'. In: P.J.M. Nas e.a. (eds) *Aanzetten tot een schakelingen-perspectief in de ontwikkelingssociologie,* pp. 213-224. Leiden Development Studies no. 9. Leiden: Leiden Development Studies.

Steedly, M.M. (1989) *Hanging without a rope: the politics of representation in colonial and post-colonial Karo-land.* Ann Arbor: UMI.

Steenbrink, K.A. (1972) 'Het indonesische godsdienstministerie en de godsdiensten'. *Wereld en Zending* 174-199.

Stokhof, W.A.L. (ed) (1980) *Holle lists: Vocabularies in languages of Indonesia. Introductory Volume.* Pacific Linguistics Series D/17. Canberra: Australian National University.

Sturler, W.L. de (1843) *Proeve eener beschrijving van het gebied van Palembang.* Groningen: J. Oomkens.

Suara Karya (krant uitgegeven in Padang) (1988) Mentawai: penghuni pemukiman minta gaji. *Suara Karya,* 18 juni 1988.

Suara Pembaruan (1990) 'Orang Kubu mengancam, karena terdesak'. *Suara Pembaruan* (18 december 1990: 3).

Suhani, Sh.A. (1985) *Orang Baduy di Jawa Barat.* Bandung: (z.U.).

Sumardjan, S. (1990) 'Development problems of isolated tribes'. In: A.A. Saleh & D.F. van Giffen (eds.) *Socio-cultural impacts of development: voice from the field,* pp. 3-16. Padang: Andalas University Research Centre.

Sumintardja, D. (1979) 'The Badui of West Java: on the crossroads of development'. *Prisma* 12: 35-45.

Suparlan, P. (1978) 'Ethnic groups of Indonesia'. *The Indonesian Quarterly 7/2:* 53-75.

Suryadinata, L. (1988) 'Government policy and national integration in Indonesia'. *Southeast Asian Journal of Social Science* 16/2: 111-131.

Suzuki, P. (1958) *Critical survey of studies on the anthropology of Nias, Mentawei and Enggano* (KITLV bibliographical series 3). 's-Gravenhage: M. Nijhoff.

Swift, J. (1978) 'The future of African hunter-gatherer and pastoral peoples'. *Development and Change* 13: 159-181.

Syafei, M. (1985) *Permasalahan masyarakat terasing di daerah kabupaten Sarolangun Bangko dan kabupaten Bungo Tebo.* Bangko (ms).

Tan, K. (1980) 'Logging the swamp for food'. In: W.R. Stanton & M. Flach (eds.) *Sago, the equatorial swamp as a natural resource,* pp. 13-39. The Hague: M. Nijhoff Publishers.

Team Pusat Resetelmen Penduduk (Team RESPEN) (1980) *Laporan loka karaya rapat kerja resetelmen penduduk.* Samarinda: Departemen Pertanian.

———(1983) *Evaluasi penyelenggaraan proyek resetelmen penduduk.* Jakarta: Departemen Kehutanan.

Tempo (tijdschrift uitgegeven in Jakarta) (1990) 'Kematian di dalam hutan'. *Tempo,* 15 december 1990: 22-23.

———(1992) Batas-batas Anak Rimbo. *Tempo,* 22 februari 1992: 51-66.

Tenaza, R.R. (1987) 'The status of primates and their habitats in the Pagai Islands, Indonesia'. *Primate Conservation* 8: 104-110.

Testart, A. (1982) 'The significance of food storage among hunter-gatherers: residence patterns, population densities, and social inequalities'. *Current Anthropology* 23/5: 523-537.

Tideman, J. (1938) *Djambi.* Amsterdam: Kon. Vereeniging 'Koloniaal Instituut'.

Tillema, H.F. (1926) *Zonder tropen geen Europa!* Bloemendaal.

Tonkinson, R. (1974) *Aboriginal victors and the desert crusade.* Menlo Park: Cummings Publishing Company

Transmigrasi (1983) *Program pengembangan sosial ekonomi wilayah pemukiman transmigrasi daerah perbatasan pantai barat Sumatera.* Padang: Fakultas Ekonomi Universitas Andalas.

Tricht, B. van (1928) *Levende antiquiteiten in West-Java.* Batavk: G. Kolff.

Valette, A.G. (1888) 'Schetsen uit de binnenlanden der residentie Palembang. Een en ander over de Koeboe-bevolking en een bezoek aan de Koeboe der Batang Leka'. *Tijdschrift voor Binnenlandsch Bestuur* 1: 359-373.

Vayda, A.P. (1980) 'Buginese colonization of Sumatra's coastal swamplands and its significance for development planning' In: E. Bird & A. Soegiarto (eds.) *Proceedings of the Jakarta workshop on coastal resources management,* pp. 80-87. Tokyo: United Nations University.

———(1986) 'Holism and individualism in ecological anthropology'. *Reviews in Anthropology* 13/4: 295-312.

Vayda, A.P. & A. Sahur (1985) 'Forest clearing and pepper farming by Bugis migrants in East Kalimantan' *Indonesia* 39: 93-110.

Visser (1939) 'Enkele aanteekeningen over de heidensche zwervende koeboestammen (door de Maleiers koeboe har genoemd) in de onderafdeeling Saroelangoen (Djambi). *Mededeelingen van de Vereeniging van Gezaghebbers B.B. in Ned. Indië* 52: 34-38.

Voice of Nature (1990) *Nature's storehouse in peril* (Special issue on Siberut). No. 78.

Volkman, T.A. (1987) 'The Periphery and the Past: Identity in Tana Toraja'. In: Cultural Survival Report 22 *Southeast Asian tribal groups and ethnic minorities,* pp. 97-108. Cambridge: Cultural Survival.

Volz, W. (1909) 'Beiträge zur Anthropologie und Ethnographie von Indonesien. m. Zur Kenntnis der Kubus in Südsumatra'. *Archiv für Anthropologie* N.F. Band VII, 89-109.

———(1911) 'Die Religionslosigkeit der Kubus auf Sumatra'. *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt* 57/1: 288-292.

——— (1921) *Im Dämmer des Rimba. Sumatras Urwald und Urmensch.* Breslau: F. Hin.

Voorhoeve, P. (1955) *Critical survey of studies on the languages of Sumatra.* Den Haag: M. Nijhoff.

Vries, I. de (1984) *De vrouwen vissen achter het net. Verandering van de arbeidsverdeling en de positie van vrouwen onder invloed van een moderniseringsproces op het eiland Siberut in Indonesië.* Amsterdam (ms).

Vroklage, B. (1948/49) 'Die angebliche Religionslosigkeit der Ridan-Kubu von Sumatra'. *Anthropos* XVI/XLIV: 41-48.

Wagner, W. (1989) Das Pagai-Abenteuer der East India Company. In: W. Wagner (ed.) *Mentawai: Identität im Wandel auf indonesischen Ausseninseln.* Bremen: Übersee Museum, pp. 27-60.

Warmenhoven, A.A.J. (1977) 'De opleiding van Nederlandse bestuursambtenaren in Indonesië'. In: S.L. van der Wal (ed.) *Besturen overzee,* pp. 12-41. Franeker: T. Wever B.V.

Waterschoot van der Gracht, W.A.J.M. van (1915) 'Eenige bijzonderheden omtrent de oorspronkelijke Orang Koeboe in de omgeving van het Doewabelas-gebergte van Djambi'. *Tijdschrift van het Kon. Aardrijkskundig Genootschap* 32: 219-225.

Weinstock, J. (1980) 'Kaharingan: Borneo's "Old Religion" becomes Indonesia's newest Religion'. *Borneo Research Bulletin* 13/1, 47-48.

———(1987) 'Kaharingan: life and death in Southern Borneo'. In: R.S. Kipp & S.R. Siregar (eds.) *Indonesian religions in transition.* Tucson: University of Arizona Press, pp. 71-97.

———(1989) *Study on shifting cultivation in Indonesia* (ms). Jakarta: FAO.

Wessing, R. (1977) 'The position of the Baduj in the larger West Javanese Society'. *Man* (NS) 12: 293-303.

West, P.C. & S.R. Brechin (eds.) (1991) *Resident peoples and national parks.* Tucson: University of Arizona Press.

Westenberg, G.W. (1858) 'De Mentaweh-archipel en zijne bewoners'. *Album der natuur,* 129-143.

Whitehead, N.L. (1992) 'Tribes make states and states make tribes'. In: R.B. Ferguson & N.L. Whitehead (eds.) *War in the tribal zone. Expanding states and indigenous warfare.* Santé Fe: School of American Research Press, pp. 127-150.

Whitlau, W.A.C. (1926) *Memorie van overgave.* Padang (ms).

Whitten, A. & Z. Sardar (1981) 'Master plan for a tropical paradise'. *New Scientist* 91: 230-235.

Williams, B.J. (1974) *A model of band society.* New York: American Museum of Natural History.

Wils, J. (1984) 'Het werk der missie'. In: H. Baudet & IJ. Brugmans (eds.) *Balans van beleid. Terugblik op de laatste halve eeuw van Nederlandsch-Indië,* pp. 311-328. Assen: Van Gorkum.

Winter (1901) 'Ook onderdanen onzer koningin. (Een bezoek aan de tamme Koeboes)'. *De Indische Gids* 23/1: 208-247.

Wirsing, R.L. (1985) 'The health of traditional societies and the effects of acculturation'. *Current Anthropology* 26/3: 303-322.

Wirz, P. (1927) 'Auf den Glückinseln'. *Die Koralle: Magazin für alle Freunde von Natur und Technik* 3: 481-486.

——— (1929) 'Het eiland Sabirut en zijn bewoners'. *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw* 14, 131-139, 187-192, 209-215, 241-248, 337-348, 377-397.

——— (1950) 'Der Ersatz für die Kopfjägerei und die Trophäenimitation'. In: R. Thurnwald (ed.) *Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft*, pp. 411-434. Berlin.

Withington, W.A. (1967) 'Migration and economic development. Some recent spatial changes in the population of rural Sumatra, Indonesia'. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 58: 153-163.

Wolf, E.R. (1966) *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

World Bank (1982) *Tribal peoples and economic development*. Washington: World Bank.

——— (1988) *Indonesia: the transmigration program in perspective*. Washington: World Bank.

——— (1991) *The World Bank Operational Manual. Operational Directive 4.20: Indigenous Peoples*. Washington: World Bank.

World Commission of Environment and Development (1987) *Our common future*. New York: Oxford University Press.

World Wildlife Fund (Indonesia Programme) (1980) *Saving Siberut: a conservation master plan*. Bogor: WWF.

——— (Indonesia Programme) (1982) *Siberut nature conservation area - management plan 1983-1988*. Bogor: WWF.

Wu, D.Y.H. (ed.) (1988) 'National policy and minority cultures in Asia'. (Special issue of) *Southeast Asian Journal of Social Science* 16/2.

Wurffbain, J.S. (1686) *Joh. Sigmund Wurffbains vierzehen jährige Ost-Indianische Krieg*. Nürnberg: J.G. Endters.

Yinger, J.M. (1985) 'Ethnicity'. *Annual Review of Sociology* 11: 151-180.

Zacot, F. (1978) 'To be or not to be Badjo - this is our question'. *Prisma* no. 10, 17-29.

Zanten, W. van (1993) *Ceremonial angklung music of the Baduy in a changing society*. Ms. bedoeld voor publicatie en gebaseerd op paper gepresenteerd op de International Council of Traditional Music, Berlin: juni 1993.

# Flee or change: processes of change and development among tribal peoples in Indonesia

This study deals with the processes of change and development among tribal peoples in Indonesia. The governmental policy aimed at the development of these groups constitutes a main element in these processes. The uniform policy is a linkage between all tribal groups in the country which comprise about 1.5 million people divided between numerous different groups and spread over the entire Indonesian archipelago. But beside the formal central policy there are numerous regional and local processes which influence the lifes of the tribal people and which give rise to a variety of reactions among these groups.

In this study the policies of the relevant governmental institutions are examined and an overview will be given on the unplanned processes of change.

Chapter 1 deals with the central issues of this study. Attention is paid to concepts like 'tribe' and 'development'. Based on a literature review a number of characteristics of 'tribal development' are presented as well as some alternatives for the current line of thinking about the future of tribal peoples. Attention is also given to the anthropological relevance in the study of governmental policies. Finally the design and execution of this research and in particular of the fieldwork are presented.

Because of its relevance for understanding the present situation, a short review is given in chapter 2 on the influence and attitude towards the tribal people of the Dutch colonial powers.

Chapter 3 gives an overview of the official Indonesian policies towards tribal peoples. In particular the work of the Departments of Social Affairs, of Forestry and of Religion are examined. But attention is also paid to some other departments and to some processes of unplanned change. Included in this chapter is a discussion on these policies and their results.

Each of the chapters 4, 5 and 6 deals with one particular tribal group. These chapters consist of two parts: in the first part the tribal group is presented based on the anthropological literature and fieldwork. In the second part of the chapter the processes of change are discussed as well as the patterns of reactions towards these changes. The tribal groups that are examined are the Kubu on Southern Sumatra (provinces Jambi and South-Sumatra), the Mentawaians of Siberut (West-Sumatra) and the Baduy (West-Java).

The Kubu are traditionally hunter-gatherers in a tropical lowland rainforest area. Due to invading farmers, loggers, missionaries and governmental organisations their life style has changed dramatically.

The second group that is discussed are the inhabitants of Siberut, the biggest island of the Mentawai Archipelago. They also live of hunting and gathering but in addition they also practice some agriculture and domesticate pigs and chickens. Changes in their lifes have mainly come from mission, logging and the development activities of the government. Recently nature conservation and tourism aimed at a 'Stone Age Culture' have also become part of their life.

The third group are the Baduy of West-Java. They constitute a small cultural enclave in a mountainous area amidst the dominant Sundanese population. Their way of living is based on shifting agriculture with upland rice as the main crop. Beside the official policy of the government aimed at their resettlement, the increasing population has to face encroaching farmers who force them to retreat to a diminishing piece of land. Due however to a long-standing protection of the official powerholders they manage to continue their ascetic way of life.

In chapter 7 attention is given a perspective relevant for some tribal people that is their potential role in nature conservation. Next the chapter deals with the process by which some groups on the one hand retain some tribal characteristics, in particular some religious elements, while on the other they develop into integrated ethnic minorities with a new sense of identity. This development may be relevant for a number of other tribal groups which are still in a transitional phase.

In the final chapter 8 a comparison is presented between the colonial and Indonesian policies towards the tribal peoples. Based on the evidence given in the previous chapters the patterns of reaction of the tribal groups towards the processes of planned and unplanned change are discussed within the framework of Scott's *Weapons ofthe Weak.* The study is concluded with a division of tribal peoples in Indonesia with respect to developments which seem likely to occur in the near future.

# Curriculum Vitae

Gerard A. Persoon werd geboren op ? september 1951 te Den Haag. Na zijn middelbare school studeerde hij culturele antropologie aan de Rijksuniversiteit Leiden. Na zijn afstuderen in maart 1979 werkte hij enige maanden aan dezelfde universiteit. Van augustus 1979 tot juli 1982 was hij in dienst van het Ministerie van Ontwikkelingssamenwerking voor uitvoering van het Siberut Project (West-Sumatra, Indonesië). Terug in Nederland heeft hij gedurende enige tijd gedoceerd en diverse evaluatie-missies uitgevoerd naar ontwikkelingsprojecten in Indonesië. In 1984 verleende het Programma Indonesië Studies (PRIS) hem een beurs voor het doen van aanvullend onderzoek. Hernieuwd veldwerk vond plaats gedurende 1985. Vanaf 1986 was hij part-time betrokken bij de opleiding van Indonesische rechts-antropologen in Nederland. Daarnaast kwam hij in dienst bij het Programma Milieu en Ontwikkeling van het Centrum voor Milieukunde van de Rijksuniversiteit Leiden waar hij sinds 1989 volledig in dienst is. Zijn huidige taak omvat onderwijs en onderzoek op het gebied van 'milieu en ontwikkeling'; hij is tevens betrokken bij enkele projecten in Indonesië en de Filippijnen.