

**MARHOBA,**  
maar vergeet je kampong niet...



---

Masterthesis Universiteit van Utrecht  
Djonnie Rahantoecknam  
15 Augustus 2014

---

**Marhoba (K) = Reiziger, afwezige.**

Voor de Keiees betekent diaspora, dat hij op reis, tijdelijk afwezig, is. In het verleden werden de reizen voorafgegaan en afgesloten door reisrituelen, zoals Geurtjens dit in zijn etnografie weergeeft (1921:144-173). In de huidige tijd zijn de rituelen verdwenen, althans geslonken tot het reisadvies '*Jangan lupa kampong*', vergeet je dorp niet! In het Indonesisch wordt de term '*marhoba*' vertaald met '*merantau*'.

**De foto op het titelblad**

De foto op de voorplaat is het geboortehuis van mijn vader, een van de negen kinderen van mijn opa, waarin ik gedurende mijn onderzoek verbleef. Alle kinderen van mijn opa gingen *merantau*. Mijn vader's oudere broer keerde terug en heeft als laatste gewoond. Ook zijn kinderen verlieten vanwege scholing, en later werk en huwelijk, het ouderlijk huis. Sinds zijn dood, is zijn vrouw bij haar dochter in Tual ingetrokken en bleef het huis onbewoond. Niemand van het nageslacht van mijn opa woont nog in Tutrean. Het huis werd onderhouden door de zus van mijn tante.

**DE KEIEES WORDT REIZIGER GEBOREN.**

**HIJ WIL ZIEN HOE DE WERELD ER UIT ZIET, EN LOTGEVALLEN BELEVEN.**

**DOCH “MET ZIJN MOND VERBERGT HIJ DIKWIJLS HET BINNENSTE VAN ZIJN BUIK”**

**EN DAT IS HIER OOK WEER HET GEVAL,**

**WANT ALS GE HEM HOORT PRATEN,**

**DAN GAAT HIJ ALLEEN OP REIS**

**OM HANDEL TE DRIJVEN, OM TE WERKEN, OM SCHATTEN TE VERZAMELEN.**

**(H. Geurtjens [Msc.] 1921:144)**

### **Korte leesaanwijzing:**

Ik heb zoveel mogelijk vertalingen uit het Indonesisch en Keiees in de eindnoten verwerkt en cursief in de tekst verwerkt. Daar waar mogelijk heb ik de vertaling gelijk achter, of voorafgaand aan, het te vertalen woord gezet.



## Verantwoording

De gemeenschap waarin ik mijn onderzoek heb gedaan, in het dorp Tutrean, is deel van mijn identiteitspalet (Sen 2007). Ik heb om twee redenen gekozen het onderzoek in het dorp van herkomst van mijn vader te doen: ten eerste vanwege de toegankelijkheid en laagdrempelige toegang tot de onderzoekspopulatie. Ik hoopte dat door mijn verwantschappen in het dorp de toegang tot informanten zou vergemakkelijken. Dit pakte goed uit. Toen mijn familieleden kennis hadden genomen van mijn komst en bedoelingen van mijn verblijf in het dorp, ontstond er spontaan een, vrijwel dagelijkse aanloop van informanten, die tot mijn verrassing grote bereidheid toonden om mij te voorzien van de nodige informatie. Daarnaast ging ik van de mogelijkheden uit om als insider contextinformatie te verkrijgen en als lid van de gemeenschap de *imagined community* enkele rituelen te mogen ervaren.

De centrale vraag waar ik me op richtte was:

### **Welke factoren spelen een rol in het creëren van een equilibrium op mondiaal niveau tussen diaspora's en thuisland?**

De vragen die ik verder geformuleerd had waren afgestemd op het westerse concept van diaspora. Ik was ingesteld op een functionele relatie.

Een van mijn vooronderstellingen was dat *remittances* met name een reciproque karakter van afhankelijkheid creëerden. Met andere woorden: 'de dorpsgenoten hebben geld, een schaars goed, nodig en voor de *rantau*<sup>1</sup>-gemeenschap is de remittance een manier om de band met verwanten te onderhouden'.

Al gauw bleek, dat diaspora, dat in het Indonesisch met *merantau* wordt vertaald, door mijn informanten in een groter kader van vanzelfsprekendheden werd geïnterpreteerd. Daardoor moest ik mijn invalshoek van vragen aanpassen.

Ik richtte me op de interpretaties van de onderzoekspopulatie ten aanzien van de relatie tot de *imagined community*, en welke elementen bijdragen aan de versterking van de gezamenlijke identificatie daarvan. Mij interesseerde in eerste instantie met name de vragen rond de verhouding tussen remittances en de effecten daarvan op familiebanden, de lokale structuur en de lokale tradities. Naarmate het onderzoek vorderde realiseerde ik me dat de remittances cultureel ingebed lagen en deel uitmaakten van het systeem van reciprociteit.

Voor de dataverzameling heb ik gekozen voor ongestructureerde interviews om de geïnterviewden in de flow van het vertellen te laten. Ik heb een aantal interviews op geluids- en beeldband kunnen opnemen. Helaas is de videocamera onherstelbaar defect geraakt waardoor de beeldopnames verloren zijn geraakt. Na enkele weken begaf ook de geluidsofname-apparatuur het, waarna ik overging op samenvattingen aan de hand van jotnotes.

De insteek van het concept 'diaspora' en de ontdekking van de onvolledigheid in de toepassing ervan op de onderzoeksgroep was een lastige ontdekking. Het ontbreken van

een bibliotheek en internet in de kampong maakten het onmogelijk om het concept *merantau*, op grond van Indonesische literatuur, direct bij te stellen.

Daarom begon ik op grond van de eerste gesprekken met grip proberen te krijgen op hoe de informanten diaspora interpreteerden, en hoe de term diaspora in de Indonesische vertaling, *merantau*, werd geïnterpreteerd. Vervolgens heb ik tijdens een kort bezoekje aan 'Tual<sup>2</sup>', waar enkele internetcafés te vinden waren, een aantal artikelen gevonden over hoe *merantau* in de Indonesische academische literatuur werd geconceptualiseerd.

Hoe meer het onderzoek vorderde, hoe meer mijn focus op remittances, tijdens de eerste serie gesprekken, mij stoorde.

Literatuur over remittances beschrijven de geldstroom die onder andere door diasporagemeenschappen naar het thuisland vloeien. Beïnvloed door deze gedachtegang speelde bij mij de vraag: "Maar wat krijgen de *merantau* ervoor terug?". In eerste instantie had ik me voorgenomen deze vraag in het dorp te stellen. Ik heb dat uiteindelijk niet gedaan. Ik wilde niet het risico lopen, dat de vraag gezien zou worden als een persoonlijke frustratie. Bovendien vond ik het van belang een zekere afstand als onderzoeker te blijven bewaren.

De afstand heeft me uiteindelijk meer opgeleverd. De verhalen van informanten en observaties maakten me duidelijk, dat er geen sprake was van eenrichtingsverkeer. De reciprociteit uitte zich in een niet expliciet uitgesproken morele wederdienst van 'bewaking' van grondrechten en het legitimeren van de status, positie en genealogische geschiedenis binnen de sociale context van het dorp en de Keiese cultuurgroep.

Naast de interviews heb ik vooral de dagelijkse gang van zaken in het dorp geobserveerd, gezien wat effecten zijn van de demografische krimp, dorpsroddels meegepikt, enkele conflicten meegemaakt, die uitliepen op een handgemeen, en ervaren dat het leven in het dorp, ondanks dit alles gewoon doorgaat.

Onderzoek, waar een deel van mijn identiteitspalet ingebed ligt, heeft mij ook uitgedaagd om een aantal rituelen te initiëren. Met clanleden heb ik, op grond van twee historische gebeurtenissen in de clangeschiedenis, twee reizen ondernomen op Kei Besar. Mijn idee erachter was, dat verhalen wel van vader op zoon werden overgedragen, maar hoe zit het met de plekken waarover de verhalen gaan? Beide reizen waren voor de meereizende clanleden razend interessant. Zelf ondernamen ze de door mij geïnitieerde reizen niet, omdat ze niet de nieuwsgierigheid, zoals ik die ervoer, voelden en dus ook geen aanleiding daartoe zagen. Ze kenden het verhaal en dat was kennelijk genoeg. Mijn plan enthousiasmeerde hen wel om samen met mij de reis te ondernemen. Eén reis betrof een 'plichtpleging' die ik in hoofdstuk 4 van de thesis heb uitgelicht. De andere reis was een zoektocht naar een mythische plek, die verbonden is met de historie van één van de voorvaderen.

Interessant was, dat beide reizen verschillend én anders uitpaktten, dan ik had verwacht. De 'plichtpleging' resulteerde in een reciproque uitwisseling van geschenken volgens de traditie. Het tegengeschenk had ik niet verwacht, en ik was blij verrast met het gebaar.

De andere reis leek in eerste instantie succesvol. De onderneming betrof een zoektocht naar een historische, alleenstaande steen met de naam *Waut Tawowot*, die zich tien kilometer zuidelijker van Tutrean, bij het dorp Kilwat, bevond.

Leunend tegen deze steen vond een van de voorvaderen de dood. Het is een onder clanleden bekend verhaal. De clanleden, waarmee ik op pad ging, kenden het verhaal, maar hadden nog nooit de plek bezocht. Toen we in Kilwat aankwamen, bleek men daar



*De vermeende Waut Tawowot*

de steen niet te kennen. De voorvader [althans zijn schoonvader die uit Kilwat kwam] kende men wel. Ook het verhaal van zijn dood was nog bij één man bekend. Toen mijn clanleden de beperkte ingewonnen informatie koppelden aan het hen bekende verhaal, trokken zij de conclusie dat het een bepaalde steen kon zijn, die we bij het dorp zagen. Bij die steen hebben we vervolgens een

offerritueel uitgevoerd ter ere van de voorvader. Toen ik later de foto liet zien aan mijn neef in Sorong en de broer van mijn vader, in Jakarta, reageerden zij direct, dat dit niet de bewuste steen was. Beiden hadden, toen mijn opa nog leefde, de steen bezocht en kenden de plek. Dat was enerzijds teleurstellend, maar anderzijds boeiend om zo de kwetsbare houdbaarheid van historische verhalen te constateren.

Aan het eind van de onderzoeksperiode besloot ik in het onderzoek enkele interviews met *rantau*-verwanten in Indonesië mee te nemen. Mijn veronderstelling was, dat de *rantau*-gemeenschap in Indonesië haar diaspora anders zou ervaren dan zij die elders [buiten Indonesië] verblijven. Gezien het korte tijdsbestek heb ik, met dezelfde argumenten als mijn keuze voor Tutrean als onderzoekslokatie, gekozen om daarvoor familieleden in Ambon, Sorong en Jakarta te interviewen. Deze interviews hebben mij informatie verschaft om een redelijk beeld te krijgen van de merantau-beleving en de 'nabijheid' van de kampong in een context en omgeving die bekend is met het *merantau*-concept.

Ik realiseer me, dat ik een fractie van een fenomeen heb kunnen onderzoeken en dat de thesis slechts een aanzet is voor verder onderzoek. Wat me met name intrigeert is de ethnoscape, geplaatst in de realiteit van de huidige mondialisering met al haar facetten, als context voor identiteitsbeleving. Ik kijk terug op een ontdekkingsreis, waarvan ik met rijke ervaringen ben teruggekomen.

Djonnie Rahantoeknam  
Zwolle, 15 augustus 2014

## INHOUD:

<i>Korte leesaanwijzing:</i>	3
<i>Verantwoording</i>	4
<b>1</b> <i>Inleiding</i>	<b>8</b>
<b>2.</b> <i>Merantau = Diaspora+</i>	<b>10</b>
2.1. <i>Diaspora, het westers concept?</i>	10
2.2. <i>Merantau = Diaspora+</i>	12
2.3. <i>Het concept merantau versus pindah.</i>	12
2.4. <i>Centrifugale diaspora versus centripetale merantau</i>	14
<b>3.</b> <i>De onderzoekslokatie</i>	<b>16</b>
3.1. <i>De Kei-archipel in Indonesië</i>	16
3.2. <i>Tutrean</i>	17
3.3. <i>De Koloniale periode</i>	18
3.4. <i>De Post-koloniale ontwikkelingen</i>	20
<b>4.</b> <i>Marhoba, de noodzaak van merantau</i>	<b>23</b>
4.1. <i>Geografische context voor de Keiese merantau</i>	24
4.2. <i>De Inbedding</i>	26
4.2.1. <i>De Sociale Stratificatie</i>	26
4.2.2. <i>De Dorpsstructuur Tutrean</i>	29
4.2.3. <i>Hukum Larvul Ngabal in de Keiese adat</i>	30
4.2.4. <i>Enkele essentiële culturele waarden</i>	35
<b>5.</b> <i>Conclusie</i>	<b>41</b>
<i>Appendix 1: Hukum Larvul Ngabal</i>	43
<i>Appendix 2: Literatuur</i>	44
<i>Appendix 3: Noten</i>	47

## Inleiding

Na de tweede wereldoorlog hebben migraties en de daarmee gekoppelde problematieken veel aandacht opgeëist van academici, politici en publiek. Met name de laatste jaren heeft er een toename plaatsgevonden van academische discoursen, politieke- en publieke debatten over diasporische gemeenschappen, die aangeduid worden als vluchtelingen, gastarbeiders, asielzoekers en emigranten. De terminologieën karakteriseren de door de ontvangende landen toegekende status aan de migrant naast een onduidelijkheid over permanent of tijdelijk verblijf. Hoewel migraties al sinds mensenheugenis over ethnoscares (Appadurai 2008) om allerlei redenen plaatsvinden, lijken de ontvangende natie-staten de migraties als ongewenst, een gevaar te voor de staatshuishoudens, beschouwen en de ethnoscares onhandelbaar te vinden. De morele waarden en normen, bijvoorbeeld ten aanzien migranten als vluchtelingen en asielzoekers, lijken te verschuiven naar economische waarden en normen en integratie en assimilatie-debatten beheersen het politieke klimaat naast populistische xenofobie.

'Diaspora', verspreiding, is de internationale term die in publieke en academische discoursen wordt gebezigd. Hoewel men in Indonesië diaspora vertaalt met '*merantau*', behelst laatstgenoemde als concept meer dan de verspreiding vanuit herkomstgebieden. De focus van westerse landen is meer gericht op de problematieken die zij ervaren als gastlanden, terwijl de *merantau*-discoursen in Indonesië meer gaan over hoe de diaspora's zich verhouden tot de plaats van herkomst. De westerse discoursen nemen de aspecten van *merantau* onvoldoende mee, waardoor de problematiek van diaspora-gemeenschappen geen totaalbeeld schetst van het mondiale karakter van de problematiek. De westerse literatuur geeft met de betiteling van leden van diasporische gemeenschappen de complexiteit de problematiek rond diaspora weer in de ontvangstlanden. Daarmee krijgt het concept 'diaspora' een eenzijdige invalshoek om de problematiek te benaderen en te duiden. De academische discoursen focussen op de geografische uitwaaiering en de duiding van de problematieken in de ontvangstlanden rond complexe thema's als identiteit/identificaties, *home and belonging* en integratie/assimilatie. De Indonesische literatuur, die diaspora vertaalt met *merantau*, voegt een dimensie van een nauwe relatie met het thuisland toe, die verder gaat dan de invulling van westerse discoursen. De westerse discoursen beschouwen het thuislandkenmerk als een band met een conceptuele cultuurgemeenschap dat in het geheugen geconserveerd wordt en integratie in de weg staat. Het Indonesische concept benadert de diaspora-problematiek vanuit de invalshoek dat de diaspora-gemeenschap onlosmakelijk verbonden is met het gebied van herkomst. De twee verschillende invalshoeken voor het diaspora-concept zijn van invloed op de manier waarmee overheden en academici diaspora-problematieken benaderen. De concepten, diaspora en *merantau*, zijn geenszins strijdig met elkaar, maar kunnen aanvullend zijn in het verkrijgen van een totaalbeeld van de diaspora-problematiek van *imagined communities* die de ethnoscape als een realiteit van de mondialiserende wereld ervaren.

Diaspora is niet alleen een aangelegenheid van een diaspora-gemeenschap. Zelfs de stelling, dat een diaspora-gemeenschap in een ethnoscape niet bestaat zou verdedigbaar



kunnen zijn met de om zich heen grijpende mondialiserende wereld van communicatienetwerken en snelle verplaatsingsmogelijkheden transportmogelijkheden. De ethnoscape is een reële dimensie geworden.

Omdat de rol van de *natives*, de kerngemeenschap van diasporagemeenschappen, in de ethnoscape onderbelicht is heeft mijn onderzoek zich op hen gericht. Het onderzoek richt zich op aspecten, zoals morele, materiële en immateriële reciprociteit, die de *imagined community* verbinden en de verbondenheid in de *ethnoscape* bestendigen, dan wel versterken.

In mijn onderzoek heb ik gepoogd grip te krijgen op het fenomeen 'diaspora', in het bijzonder op de effecten op 'het thuisfront', de kerngemeenschap. Dit insinueert al enigszins een vooringenomenheid van een verstrengeling van de kerngemeenschap met haar verspreide en verstrooide gemeenschap. De diaspora-discourse in de westerse wereld ziet de verstrengeling eerder als een nostalgisch en gevirtualiseerd fenomeen, dat, zoals de Indonesiër het ziet, een realiteitsgegeven is. Remittances laten volgens mij zien, dat er geenszins sprake is van een genostalgiseerd en virtueel fenomeen. Het concept *merantau* houdt meer in dan de pre-assumptie, als zou het alleen om centrifugale verspreiding gaan.

In mijn onderzoek kwam ik al snel tot de ontdekking, dat ik het diaspora-concept, zoals ik me in de opleiding heb meegekregen, moest aanpassen. 'Diaspora' was wel bekend onder de onderzoekspopulatie in relatie tot de Bijbelse geschiedenis van het volk van Israël.

In de volgende hoofdstukken zal ik de bevindingen van mijn onderzoek plaatsen in een theoretisch kader, waarbij het verschil tussen het westers diaspora-concept en *merantau* verhelderd wordt.

In hoofdstuk twee zet ik het verschil tussen het diaspora-concept en *merantau*-concept uiteen. Vat krijgen op het *merantau*-concept is noodzakelijk om de context van de onderzoekspopulatie te begrijpen ten aanzien van diaspora. Hoofdstuk drie focust zich op de onderzoekslokatie en de historische context waarin *merantau* ingebed is. Hoe *merantau* als vanzelfsprekendheid is ingebed binnen de cultuur van de onderzoekspopulatie laat ik de revue passeren in hoofdstuk vier. Tot slot zal ik enkele conclusies trekken ten aanzien van mijn onderzoeksbevindingen.

## 2. Merantau = Diaspora+

Remittances and phonecalls  
are two ways to stay in touch  
and they sometimes go together  
(Eriksen 2007: 81)

Diaspora en *merantau*, twee termen, schijnbaar met een zelfde betekenis en toch betwistbaar. Beide woorden krijgen, volgens het woordenboek, de zelfde betekenis, maar vertegenwoordigen verschillende concepten, die twee verschillende werelden vertegenwoordigen.

### 2.1. Diaspora, het westers concept?

Westerse analyses van diasporagemeenschappen richtten zich voornamelijk op onderzoeken en essays, die zich focussen op de problematieken als ontvangende landen en hoe ontvangende landen zich kunnen verhouden tot de migrantenstromen. Ook academici dragen bij aan de discoursen met deze invalshoek.

Cohen (2008; 1-19) beschrijft vier fases in de publicaties over het concept diaspora. Het klassieke gebruik van het concept baseerde zich op de verspreiding van het Joodse volk. In de tweede helft van de vorige eeuw onderging het concept een aantal gedaanteverwisselingen. In de zeventiger jaren werd het concept ook gebruikt voor groepen die zich verspreiden als gevolg van cataclysmische traumatische gebeurtenissen. Vervolgens werd diaspora toegepast op verschillende categorieën transnationalen. In de derde fase, halverwege de negentiger jaren, namen sociaal constructivisten één enkele van de pijlers, 'thuisland' en 'etnische en religieuze gemeenschappen' van de diaspora onder de loep. De laatste fase, stelt Cohen, wordt rond de millenniumovergang ingeluid. Hij noemt dit de fase van consolidatie, dat gekenmerkt wordt door een aangepaste herbevestiging, '*a modified reaffirmation* (2008:2)', van het diaspora-idee, inclusief de kernelementen, gemeenschappelijke kenmerken en ideaaltypen, zoals het verbonden zijn met de plek van herkomst. De aantekening is wel, dat het accent hierbij ligt bij de problematiek, die de ontvangstlanden ervaren.

Brubaker, een van de exponenten van de door Cohen genoemde laatste fase, noemt drie kernelementen, namelijk: verspreiding, thuislandoriëntatie en behoud van een onderscheidende identiteit (Brubaker 2005: 5-7). Met name de thuislandoriëntatie en de onderscheidende identiteit in het gastland vormen de hoofdfocus in de hedendaagse publieke, politieke en academische discoursen. Beide aspecten zijn een heet hangijzer in de discoursen met betrekking tot de identificatie met de natie-staat, de ontvangende partij. Xenofobe populistische politieke tendensen dragen hierbij niet tot een werkelijke oplossing, maar versterken eerder de spanningen. Hoewel de problematiek van thuislandoriëntatie en onderscheidende identiteit als kenmerk wordt aangegeven

binnen, wordt dit kenmerk als beleving in de *ethnoscape* onderbelicht. Sociale media zijn een karakteristiek van mondialisering, die een cruciale rol spelen in onderlinge verbondenheid op de *ethnoscape* (Karim 1998, Georgiou 2010, Bruneau 2010), dat zich als een grenzen-loze deken over de natie-staten uitgespreid is. Landzelius (2006) schetst het over en weer gebruik van *cyberspace*, waarin de *imagined communities* onbegrensd contacten onderhouden, elkaar ondersteunen, identificaties versterken, de *ethnoscape* inrichten en deze een extra dimensie geven. Tsuda (2009) schetst met een aantal artikelen de ervaringen van remigranten, die om allerlei redenen weer zijn teruggekeerd naar een voorouderlijk thuisland en ambivalente en negatieve ervaringen ondergaan van uitsluiting en marginalisering. Cyberspace biedt een interessant alternatief om de door Tsuda aangegeven problematieken te omzeilen door de *imagined community* in een andere dimensie te ervaren, waarbij elk individu zelf de 'knop' bij de hand heeft om zich al dan niet met de betreffende *imagined community* te identificeren. Digitale communicatiemogelijkheden relativeren de noodzaak van fysieke bereikbaarheid en vergroten de mogelijkheden van directe en real-time contacten om een gemeenschapsgevoel te creëren.

Hoewel cyberspace bijna de gehele wereld bereikbaar heeft gemaakt, zijn niet alle digitale mogelijkheden doorgedrongen tot elke uithoek van de wereld. Internet is nog niet op elke plek gefaciliteerd. Daarentegen zijn mobiele telefoons vrijwel op elke plek op aarde te vinden en biedt deze faciliteit een dankbaar alternatief om *real-time* contact te onderhouden in de *ethnospace*. In het pre-digitale tijdperk werden thuislandcontacten in de *ethnoscape* onderhouden middels boodschappers, brieven, analoge telefoons en cassettebandjes. Hoewel in mijn onderzoekslokatie een beperkt bereik was voor de mobiele telefoon bezit vrijwel elk huishouden een mobile telefoon en is bijna steevast een van de gespreksonderwerpen: '*Kirim pulsa dolo*'!

De digitale middelen brengen het (voor)ouderlijk thuisland real-time dichtbij. De teneur in de westerse literatuur is, alsof het thuisland een nostalgische beleving is dat een onderscheidende identiteit versterkt en integratie tegenwerkt. Maar mondialisering geeft diaspora meer dimensies dan een nostalgische beleving als legitimatie om zich als diasporagemeenschap te laten gelden. De vraag is zelfs of er sprake is van twee entiteiten. Enerzijds is er de natie-staat-benadering, waarbij de beleving en toeschrijving van diaspora-identiteit binnen de context van staatsgrenzen. Anderzijds is er de *ethnoscape*-benadering, waarbij migranten zichzelf beleven als een gemeenschap met een mondiale bewegingsruimte. Moderne digitale middelen geven de ruimte voor een context om de *imagined community* in een *ethnoscape* te ervaren, te beleven en een identificatie op cyberspace te creëren. Landzelius (2006) toont aan dat *natives*, de in het thuisland geboren en getogen gemeenschapsleden, evenzo zich deelgenoot maken van de *ethnoscape* door zichzelf te betrekken in de communicatie op cyberspace. Het concept *merantau*, de Indonesische vertaling voor diaspora, neemt de *native*-gemeenschap als uitgangspunt voor de analyse van diaspora, zoals ik dat in de volgende paragraaf zal toelichten.

## 2.2. Merantau = Diaspora+

'Merantau', is een concept dat lastig letterlijk in het Engels of andere westerse taal te vertalen is (Naim 2013:3). In het dagelijkse taalgebruik wordt *merantau* gebruikt voor mensen die op reis zijn. *Google translate* geeft de vertalingen als 'ronddolen', 'dwalen', 'rondzwerven', wat een zekere mate van doelloosheid weergeeft. Teeuw (1992) vertaalt het met 'naar den vreemde gaan', 'emigreren'. Genoemde vertalingen schiet tekort in mijn informanten betekenis geven aan het concept.

Allereerst zal ik het concept '*merantau*' nader toelichten, aangezien dit noodzakelijk is om het perspectief helder te hebben, vanwaar uit mijn onderzoekspopulatie naar haar diaspora kijkt.

## 2.3. Het concept *merantau* versus *pindah*.

In 1977 vestigde Graeme Hugo de aandacht op circulaire migratie in Indonesië. Sindsdien is circulaire migratie, een mobiliteit van de bevolking die niet op de plek van bestemming verblijft, een thema van aandacht geworden voor veel Indonesische auteurs. Hugo wees erop, dat de census van 1971 iets meer dan 6% van de bevolking kenmerkte als migranten, hoewel dit mensen betrof die binnen de staatsgrens zich verplaatsten en voor zes maanden of langer ergens tijdelijk verblijven. Hugo merkte op, dat Indonesië twee vormen van mobiliteit kent:

*Two concepts of mobility are distinguished in Indonesia by the terms pindah and merantau, the former referring to a more or less permanent change of residence, and the latter to itinerant movement to look for work or trade (Hugo 1977: 57).*

Kusnadi constateert hetzelfde onderscheid en vult aan, dat bij *merantau* in de meeste gevallen de partner niet meegaat. Hij benadrukt tevens het aspect van de tijdelijkheid, omdat de *merantau*-migrant de hoop koestert ooit terug te keren naar het dorp van herkomst, zodra hij voldoende rijkdom heeft verzameld (Kusnadi 2002:71). In de huidige westerse discours is diaspora synoniem aan *pindah*. Naim (2013) maakt een soortgelijk onderscheid, maar gebruikt de termen 'transmigratie' en '*pindah*', dat het Indonesische woord voor k onderscheid, Beide woorden insinueren een permanentie van migratie. Zowel Hugo (1977) als Naim (2013) wijzen op het circulerend karakter van *merantau*

Bij circulaire migratie is er geen sprake van een permanent verblijf op de plaats van bestemming. Transmigratie, het verhuizen van bevolkingsgroepen van het ene naar het andere eiland, werd in het begin van de vorige eeuw door de Nederlandse kolonisator toegepast om de bevolkingsdruk te verminderen in overbevolkte gebieden en de bevolking evenwichtiger te verdelen. Daarnaast werd transmigratie een politiek middel gebruikt om buitenposten te creëren voor ondersteuners en aanhangers van het

politieke systeem (Amrith 2011). De politieke strategie achter de transmigratie was de verzwakking van de regionale identiteit en door vermenging en de nationale identiteit te versterken. Transmigratie beoogt de verhuizing naar een permanente bestemming.

In de Indonesië discours wordt *merantau* als een belangrijk cultureel aspect beschouwd en neemt het een prominente rol in. Naim wijst erop, dat *merantau* synoniem is aan migratie, maar een culturele connotatie heeft, die moeilijk te vertalen is in het Engels of andere Europese taal (2013: 3).

*Merantau* is een eeuwenoud gebruik in de Indonesische archipel, wat weliswaar zijn oorsprong vindt in de Minangkabau-cultuur, maar als zodanig is eigengemaakt door andere cultuurgemeenschappen van de Indonesische archipel. Naim (2013), die een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan de analyse van het concept binnen de Minangkabau-cultuur, geeft een sociologische invalshoek en verbindt zes criteria aan *merantau*:

(1)meninggalkan kampung halaman, (2) dengan kemauan sendiri, (3) untuk jangka waktu lama atau tidak, (4) dengan tujuan mencari kehidupan, menuntut ilmu atau mencari pengalaman, (5) biasanya dengan maksud kembali pulang. (6) Merantau ialah lembaga social yang membudaya<sup>4</sup> (Naim 2013: 3-4).

Naim (2013:5) merkt op dat het tijdsaspect, criterium 3, veelal vergeten wordt bij de diaspora-literatuur. Hij wijst erop dat er een verschil bestaat tussen tijdelijke migratie, *merantau*, en permanente migraties, zoals transmigratie<sup>5</sup>. Naim benadrukt, dat er een verschil is tussen *kunjungan*, een kort bezoek, en *merantau*. Volgens Naim maakt, behalve de verblijfsduur, vooral de doelgerichtheid, criterium 4, en de terugkeer naar de plaats van herkomst, criterium 5, het verschil tussen *merantau* en *kunjungan*. Met name de aandacht voor beide laatstgenoemde kenmerken, het opdoen van ervaring en kennis en de morele plicht van terugkeer, worden in de westerse discourses nagelaten.

Singarimum geeft aan, dat het zesde criterium van het concept een typering is van de matrilineaire Minangkabau-cultuur, waarin de positionering van de man hem noodzaakt om status te verkrijgen door kennis en rijkdom te verschaffen (Singarimum in Naim 2013: XV-XVI). Het Minangkabau-adagium: '*ka rantau madang dahulu, babuah babubgo alun*<sup>6</sup>' verwijst hiernaar.

Verschillende factoren, volgens Singarimum (in Naim 2013:XIII), vormen de aanleiding tot *merantau*, maar de economische factor is het dominantst. Het fenomeen *merantau* is gemeengoed geworden voor meerdere volkeren in de Indonesische archipel, waarbij de noodzaak van *merantau* verschillende achtergronden heeft en de economische factor zichtbaar een belangrijke drijfveer is.. Voor mijn onderzoekspopulatie, de Keiese samenleving, zal ik in hoofdstuk 4 hierop terugkomen.

Naim verwijst naar de vele studies over *labourmigration*, en stelt dat migraties niet perse betekent, dat men haar of zijn culturele en sociale regelingen hoeft achter te laten Met name als de migratie geclassificeerd kan worden als intrinsiek, tijdelijk of seizoensgebonden. In de ontmoeting met de ander wordt men zich pas bewust van de verschillen met de eigen cultuur(Naim 2013:6). Daarnaast kan een kritische noot



geplaatst worden bij het vernauwde concept van een centrifugale diaspora, waarbij de uitwaaiering centraal staat. Het fenomeen *merantau* vraagt om rekenschap te houden centripetale krachten als de identificatie met eenheden, het dorp als de bron van identificatie en de vergroting van actieradius door circulaire migraties.

Naim constateert, dat grotere mogelijkheden van mobiliteit in de mondialiserende omgeving de noodzaak en uniciteit van *merantau*, voor de Minangkabau-samenleving, in een ander perspectief plaatst en de oorspronkelijke uitgangspunten van *merantau* niet meer zo resoluut, en masculien maken. Scholing, bijvoorbeeld, geeft de vrouwen mogelijkheden om carrières op te bouwen buiten eigen samenleving.

Naim (2013: 319-333) geeft een aantal effecten aan, die interessant zijn, en tevens gelden voor de andere samenlevingen in Indonesië, die met het fenomeen *merantau* geconfronteerd worden. Als eerste geeft hij een spanningsveld aan met enerzijds demografische ontwikkelingen. *Merantau* brengt het equilibrium van de achtergelaten gemeenschap uit evenwicht. Anderzijds zijn er economische voor- en nadelen aan *merantau* verbonden. Een economisch voordeel voor de achterblijvenden is onder andere de ondersteuning middels remittances. Als een nadeel ziet hij de braindrain. Als tweede noemt Naim het effect op de sociaal culturele aspecten, zowel op gezinsniveau als ook op de betreffende samenleving. In de eerste instantie merkt Naim op, dat in de matrilineaire samenleving de mannen *merantau* gingen en hun gezin achterlieten.

In Naim's conclusies is duidelijk, dat de scheidslijn tussen tijdelijkheid en permanent met de om zich heen grijpende globalisering enigszins wazig is, maar ook steeds waziger lijkt te worden. De beleving van tijdelijkheid is subjectief. De ingewikkeldheid van een schijnbare duidelijkheid gaf een geïnterviewde me aan: '*Selama katong tidak diusir, ya, katong merantau*'. Ik noem dit een schijnbare duidelijkheid, omdat er een vacuüm ontstaat tussen de zuigende krachten van de *structure*, de centripetale krachten van de nucleaire gemeenschap, en de agency van de *perantau*<sup>8</sup>, die met zo'n uitspraak in het midden laat maakt of er sprake is van *merantau* of van *pindah*. Bovendien vraagt *merantau* duidelijkheid van beide actoren.

Naim inventariseert en analyseert ecologische, sociale, economische en politieke redenen voor de migraties. Uiteindelijk concludeert hij, dat in de loop der tijd de *merantau*-gedachte [van terugkeer] ogenschijnlijk verandert door het langdurig verblijf. Maar hoe dan ook zullen de patronen van de migraties voortdurend het karakter blijven hebben van tijdelijkheid en niet van de permanentie (Naim 2013: 313), een verwijzing naar een loyaliteit en liefde voor de geboortegrond?

#### **2.4. Centrifugale diaspora versus centripetale *merantau***

In de diaspora-discoursen lijkt zich een oost-westdichotomie af te schilderen in de formulering van het concept diaspora. Door diaspora te vertalen naar het Engels, de lingua franca van de wetenschap, voor alle vormen van verspreiding versmalt de westerse discours zich tot het problematiseren van diasporagemeenschappen als gevolg van de centrifugale beweging richting westerse samenleving '*where the money presumably is*'. *Merantau* toont aan, zonder '*the importance of money*' te negeren, dat het

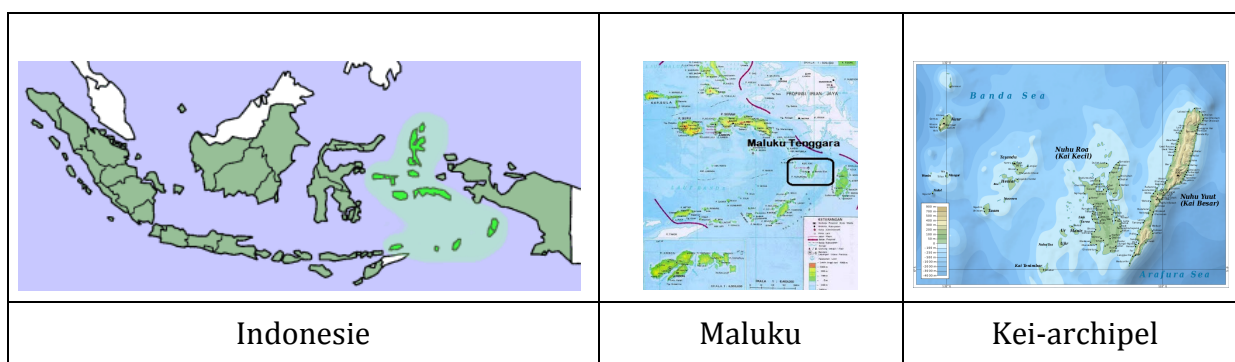
westers paradigma tekort tekortschiet in een holistische benadering van de diaspora-problematiek en onvoldoende de diaspora-mobiliteit op haar merites beoordeeld. Diaspora kan weliswaar als centrifugaal fenomeen worden gezien, maar kan in de Indonesische context niet los gezien worden van de centripetale krachten die de herkomstgemeenschap op zowel *rantau*<sup>9</sup>-individuen als *rantau*-gemeenschappen uitoefent.

Auteurs als Hugo (1977, 1984,2013), Kusnadi (2002) en Naim (2013) geven aan dat de centrifugale karakter van *merantau* niet verschilt met het westers concept van diaspora. Maar tegelijkertijd is *merantau* centripetaal met het oog op criteria als tijdelijkheid, kennis, ervaring op doen ten goede van het thuisfront en de voortdurende gedachte van terugkeer. Remittances en andere vormen gerichte ondersteuning van het thuisfront tekenen het onderhouden van de verwantschapsrelaties en bindingen met het dorp van herkomst . De circulaire beweging van mensen, goederen en gedachtengoed geeft aan dat *merantau* zowel centrifugaal als centripetaal is.

Het uitgangspunt bij *merantau* is een centrifugale expansie van bewegingsruimte met centripetale krachten van identificatie en morele verplichtingen. *Merantau* geeft een bijzondere extra dimensie aan diaspora, die meer omvat dan enkel de verspreiding en verstrooiing over de aardbol. Hoewel *merantau* gekenmerkt wordt als een Minangkabau-culturelement, zijn de bevindingen van Naim herkenbaar mijn onderzoekspopulatie. In de volgende hoofdstukken zal ik de *merantau* toespitsen op de Kei-archipel en de specifieke karaktersering daarvan voor de onderzoekslokatie uitwerken.

### 3. De onderzoekslokatie

Uitzicht op een blauwe rustige egaal gladde zee, in een dorp met huizen omgeven een rijkdom aan groen. Planten, palmbomen en allerlei soorten fruitbomen zoals mango, nangka, papaya, zuurzak en bananen, veel bananen. Alleenstaande met cement opgetrokken huizen, die voorzien zijn van een terras en houten huizen met een bank, staan verspreid over dorp langs bestrate wegen. De huizen variëren van statig tot eenvoudig, en vervallen. Alle huizen kijken uit op de straat. Rond het dorp bevinden zich de tuinderijen, waar keladi wordt verbouwd en de kruidnagel en nootmuskaatbomen staan. Achter het dorp rijst de zwaar beboste bergrug van Groot Kei.



Om enigszins een idee te hebben van het gebied en de context van mijn betoog zal ik een geografische beschrijving geven van de onderzoekslokatie als deel van de Indonesische natie-staat. Vervolgens zal ik de historische ontwikkelingen van het onderzoekslokatie tegen het licht van de koloniale en postkoloniale processen, die van invloed zijn geweest op de sociaal en culturele aspecten van de onderzoekspopulatie en de inbedding van het concept *merantau*.

#### 3.1. De Kei-archipel in Indonesië

De Kei-archipel bestaat uit drie grote eilanden, Kei Besar, Kei Kecil en Dullah, de oostelijke eilandengroepen Tayando, Kur en Taam, en tientallen kleinere eilandjes, die voor het merendeel onbewoond zijn. De eilanden strekken zich uit tussen 131° en 133,5° Oosterlengte en 5° en 6,5° Zuiderbreedte. De Kei-archipel maakt deel uit van de oostelijke provincie Maluku in het uitgestrekte gebied van het Indonesische eilandenrijk. Indonesië bestaat uit zo'n 17.000 eilanden, die een totale oppervlakte van 1.904.569 km<sup>2</sup> beslaan en waarvan er 6000 bewoond zijn. Het uitgestrekte gebied is verdeeld in 33 provincies, die elk een eigen regionale regering hebben met een gouverneur aan het hoofd. De provincie is verdeeld in regentschappen, *kabupaten*, onder leiding van een *bupati*, en vormt een bestuurlijke laag tussen de centrale overheid en de *kabupaten*. De

*kabupaten* is een regionale bestuurslaag tussen provincie en onderdistricten, *kecamatan*, met een *camat* aan het hoofd.

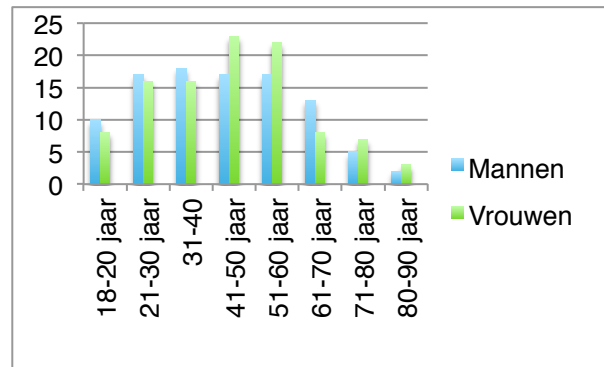
Na de dekolonisatie vormden de Kei-eilanden in 1952, samen met het zuidoostelijke deel van de Molukken, de *kabupaten* Maluku Tenggara<sup>10</sup>, met Tual als administratieve hoofdstad. In 1999 scheidde de Tanimbar-archipel en de zuidelijke eilanden zich af en vormden de kabupaten Maluku Tenggara Barat. Maluku Tenggara werd toen gevormd door de Aru- en de Kei-archipel. In 2003 splitste de Aru-archipel zich af als *kabupaten*. Sinds 2007 heeft de *kabupaten* Maluku Tenggara de laatste splitsing ondergaan. De Kei-archipel deelde zich op in de *kabupaten* Maluku Tenggara<sup>11</sup>, met Langgur als hoofdstad, en de *kabupaten* Tual<sup>12</sup>, met Tual als hoofdstad. Tutrean valt bestuurlijk onder de *kabupaten* Maluku Tenggara en bevindt zich in de *kecamatan* Kei Besar Selatan, het zuidelijk deel van het eiland Kei Besar. Tutrean ligt aan de oostkust van de *kecamatan* Kei Besar Selatan, Zuid-Groot Kei. Kei Besar is het meest oostelijke eiland van de archipel en is een smalle bergachtige eiland van ongeveer 80 kilometer lang en in breedte variërend van twee tot vijftien kilometer. Vrijwel alle dorpen liggen aan de kust en zijn, afhankelijk van de moessontijd, per motorbootjes bereikbaar. Het wegennet op Kei Besar is slecht. Over land zijn de dorpen beperkt, voornamelijk rond het middendeel van het eiland, bereikbaar met een auto over goed begaanbare geasfalteerde wegen. Naar en in het noordelijk deel van het eiland is men aangewezen op *ojeks*, kleine motoren, of te voet.

In 1950 werden de lijnvaartdiensten van de Koninklijke Pakketvaart Maatschappij (KPM) en vormden de basis voor de oprichting van de Pelayaran Nasional Indonesia<sup>13</sup> (Pelni), die de inter-insulaire reizen mogelijk maakte en vrijwel wekelijks Tual aandoet. Tot de zeventiger jaren was het de archipel slechts per boot bereikbaar, wat overigens nog steeds een populaire en goedkope manier van reizen is voor de bevolking. De archipel is sinds enkele decennia tevens dagelijks te bereiken per vliegtuig, die nu dagelijks vertrekt vanuit Ambon. De reis duurt ongeveer twee uur. Tot voor kort werd voor de burgerluchtvaart gebruik gemaakt van het AURI<sup>14</sup>-vliegveld Dumatubun in Langgur. Sinds 24 februari 2014 heeft de burgerluchtvaart een eigen vliegveld bij Ibra op Klein Kei. Kleine motorbootjes zorgen voor lijndiensten tussen de eilanden. Op de eilanden Klein Kei en Dullah is het wegennet goed en zijn alle dorpen per auto of busjes bereikbaar. Daarentegen is op Groot Kei varieert het wegennet van goed in centrale deel van het eiland tot zeer slecht in het noordelijk en zuidelijk deel. Vanaf de aanlegplaatsen van de bootlijndiensten reizen de eilandbewoners met *ojeks*, lichte motoren, of te voet verder naar de plaatsen van bestemming.

### 3.2. Tutrean

Tutrean is een klein dorpje op een van de eilanden ligt op Groot Kei, het oostelijke eiland van de Kei-archipel. Het is een langwerpige smal eilandje, dat zich uitstrekt over 80 kilometer van noord naar zuid. De archipel ligt in de provincie Maluku in het oosten van

Indonesië. Volgens de telling 2012<sup>15</sup> heeft Tutrean 358 inwoners. In verband met de verkiezingen van april 2014 is in januari en maart een meest recente lijst van kiesgerechtigden vanaf 18 jaar is in het dorp gepubliceerd met 215 inwoners. Daarbij is het aantal kinderen in het dorp niet geregistreerd.



Bevolkingsopbouw Tutrean volgens de lijst van kiesgerechtigden 2014

De bewoners zijn verdeeld katholiek en protestant. Het dorp heeft een minimum aan publieke voorzieningen. Er is een *puskesmas*, kleine gezondheidscentrum. Daarnaast is er een lagere school. Voor verdere scholing moeten de jeugd naar het conglomeraat Tual en naburige dorpen op de oostelijker grote eilanden Dullah en Klein Kei. De bewoners leven van de opbrengsten van land en zee voor de eigen consumptie en een klein surplus voor de familie, die in het conglomeraat Tual woont en werkt.

### 3.3. De Koloniale periode

Voor de kolonisatie van de Kei-eilanden, dat min of meer effectief begon met de plaatsing van een Posthouder op het eiland Dullah in 1882 was de archipel een verzamelplaats van migranten uit verschillende windstreken van het Indonesische eilandenrijk, die zich bij de oorspronkelijke bewoners voegden. De eerste groep, de *Mel Soat Bal* uit Bali en omstreken, vestigden zich, als gevolg van de expansie van het Majapahit-rijk. Daarna volgden groepen, als gevolg van de koloniale expansie, uit de zuidelijke Molukse eilanden en Timor, de *Mel Luang Maubes*, en de Noord Molukken, de *Mel Dailo Ternat*, en de Midden Molukken, de *Mel Seran Ngoran*, die hun toevlucht zochten op de Kei-eilanden.

In de koloniale periode werd het zuidelijke deel van de Molukse eilanden relatief onaangeroerd gebleven, omdat de kolonisator de specerijenteelt en -handel, omwille van de beheersbaarheid, concentreerde op de Midden Molukse eilanden. In de beginperiode van de koloniale bemoeienissen, in 1648, 1658, 1665, 1673, 1694, 1713 en 1729 (Riedel 1886: 218), werden er enkele expeditie door de VOC<sup>16</sup> naar de archipel uitgevoerd in het kader van de extirpatie kruidnagel- en nootmuskaatbomen. Daarna werden de eilanden sporadisch in de zeventiende eeuw bezocht tijdens verkenningstochten en op doorreizen, in de zoektocht naar het nog niet in kaart gebrachte Australië. In de negentiende eeuw waren het met name de natuurwetenschappers, die de eilanden opzochten en zich interesseerden in de onontdekte soorten van het dierenrijk, die overigens bij de bevolking wel bekend waren. De minimale koloniale beïnvloeding gaven de bewoners van de archipel, die, zoals al eerder genoemd, een verzamelplaats was van migranten, voldoende tijd om als culturele eenheid te rijpen.



Aan het eind van de negentiende eeuw gaf de kolonisator ondernemers vrij spel om in de Oost, zoals de Indonesische archipel werd genoemd. De Duitser Adolf Langen maakte daarvan gebruik en startte in 1886 een houtzagerij in Tual. Op zijn dringende verzoek vestigde de katholieke missie zich twee jaar later in Langgur om tegenwicht te bieden tegen, Langen's vrees, 'het gevaar van de oprukkende islamisering'. Het is onduidelijk in hoeverre de zogenaamde islamisering van Kei een werkelijk gevaar was. Na de genocide in 1621 in Banda door Jan Pieterszoon Coen, vluchtten veel moslim-Bandanezen naar, onder andere, de Kei-eilanden en vestigden in de plaatsen (Banda) Elat en Banda Eli op Groot Kei, waar ze de hun taal en religie tot op vandaag behielden (Kaartinen 2010). Behalve Kaartinen melden meerdere bronnen van de aanwezigheid van moslims in de 17<sup>de</sup> eeuw op de Kei-eilanden (Matdoan 2012, Hooe 2012:47, Adhuri 2006:395). Van Hoevell (in Laksono 1990:122) geeft aan, dat in 1887, voordat de Jezuïeten met de eerste kersteningsactiviteiten begonnen, 29% van de bevolking moslims was tegen 71% 'heidene'. Eerder genoemde auteurs geven aan, dat de islam met de migratiegolven zijn meegekomen en dat er geen sprake was van islamiseringsactiviteiten. In het voortdurende streven naar harmonie en wederzijds respect zoals voorgeschreven in de *Hukum Larvul Ngabal*<sup>17</sup> (zie Appendix 1), waarop ik in hoofdstuk 4.3.2. dieper in zal gaan, sluit een dreiging, zoals Langen dat ervoer, uit, omdat religie geen issue was binnen de Keiese samenleving. Mogelijk heeft Langen's signalering van de 'dreigende islamisering' meer te maken gehad de wens om een christelijk bolwerk in de Molukken te versterken en openingen te creëren op de moslim-animistische Kei-archipel. In de eerste decennia van de twintigste eeuw begonnen de katholieke missionarissen en protestante dominees met de actieve kerstening van de animistische bewoners van de Kei-eilanden. De schatting van de huidige verhouding van religies is: 42% moslims, 24% protestant, 34% katholiek en 1 promille anders.

De koloniale bemoeienissen bleven in de beginjaren van de twintigste eeuw beperkt tot de kersteningsactiviteiten, de houtproductie van Langen en de plaatsing van de posthouder. In de twintigste eeuw nam de koloniale activiteit toe. Vooraleerst nog sporadisch aan het eind van de dertiger jaren en veel actiever na de Tweede Wereldoorlog, in het kader van de Politioenele Acties van 1947 tot eind 1949, had het koloniale leger behoefte aan manschappen en werden op de Kei-eilanden en de andere zuidelijke Molukse eilanden actief soldaten geworven. De verloren oorlog leidde in 1951, in het politieke spanningsveld van dekolonisering, tot 'tijdelijke' verscheping van Molukse soldaten, waaronder Keiezen, naar Nederland, waarbij de *merantau* een mondiaal karakter kreeg.

Bij de proclamatie van de natie-staat Indonesië in augustus 1945, waren de Molukken bestuurlijk verdeeld in Noord- en Zuid-Molukken. De Zuid-Molukken werden bestuurd door de *Dewan Maluku Selatan* (DMS), de Zuid Molukken Raad, die uit dertig leden bestond, waaronder acht Zuidoost Molukkers. In april 1951 werd de DMS ter vergadering bijeengeroepen om de situatie te bespreken die ontstaan was, nadat een jaar eerder de Republiek de Zuid Molukken, *Republik Maluku Selatan* (RMS), werd uitgeroepen. De vergadering werd door de onrustige omstandigheden in Ambon afgelast en de toenmalige gouverneur nam het besluit de DMS te ontbinden. De ontbinding van

de DMS grepen de Zuidoost Molukse leden aan om de wens te uiten een aparte sub-provincie te mogen vormen. Op 12 augustus 1952 werd de wens gehonoreerd. Vanaf dat moment vormden de zuidelijke Molukse eilanden, van Kei en Aru tot Wetar, de *kabupaten* Maluku Tenggara. Naast de bestuurlijke lagen bleven de traditionele functionarissen opereren bij de traditionele rituelen.

### 3.4. De Post-koloniale ontwikkelingen

Door de vestiging van de posthouder in Tual ontwikkelde dit dorp zich als politiek-administratieve centrum van de Kei-archipel. Daarnaast ontwikkelde Tual zich als het handelscentrum van de Kei-eilanden en werd het knooppunt van transportroutes uit omliggende eilanden als Irian, Aru, Tanimbar en Ambon. De missionarissen van het Heilig Hart, Missionarii Sacritissimi Cordis (MSC), hadden zich in het nabijgelegen Langgur gevestigd. Na de actieve kersteningsactiviteiten in het begin van de twintigste eeuw, zette de missie scholingsfaciliteiten op, zoals de Standaardschool in 1905 en de Opleidingsschool voor Volksonderwijzers in 1922. Daarnaast werden er in 1929 een ziekenhuis in Langgur, op Kei Kecil, gebouwd en een in 1931 in Katlarat op Kei Besar. Ook leidde de MSC inlandse missionarissen op, die in de eerste helft van de twintigste eeuw naar Irian gestuurd voor de kerstening van de Papua's.

Tot in de zestiger en zeventiger jaren was de jeugd van de archipel aangewezen op de middelbare schoolvoorzieningen van de missie in Langgur. Informanten vertelden over de moeilijke tijd en omstandigheden die jaren, waarin men soms de honger moest stillen met droge kokos. Sommigen konden enigszins leunen op familieleden die in Tual werkzaam waren. Vanaf de tachtiger jaren trokken veel ouders van de archipel naar Tual, dat zich samen met de buurdorpen Taar, Ohoijang en Langgur tot een *desakota* (McGee 1991), een urbaan-rurale conglomeraat van dorpen, ontwikkelde. Als knooppunt van transportroutes bood Tual gelegenheid tot werk. Daarnaast bracht de trek naar de *desakota* ook werkgelegenheid, met name bouwwerkzaamheden, met zich mee. Naast de eigen magere financiële inkomsten werden velen voor het levensonderhoud, ondersteund met de voedsel van 'thuis', familie in het dorp van herkomst.

Scholing begon vanaf de zeventiger jaren steeds meer een belangrijke mogelijkheid te worden voor de maatschappelijke positieverbetering. Succesvolle familieleden werden voorbeelden en een stimulans voor verdere scholing. Steeds beter wordende interinsulaire transportmogelijkheden vergrootte de actieradius van de *merantau*-familieleden naar universiteitssteden als Ambon, Jayapura, Manado, Malang, etc. Ook de economische ontwikkeling in West-Indonesië trok veel mensen uit de armere gebieden in Oost-Indonesië, waaronder de Kei-eilanden. De familie, die zich verspreiden over de Indonesische eilanden fungeerden als stop-overs voor aspirant-academici en gelukszoekers, maar boden de familie aan om te kunnen reizen en inkopen te doen in het Surabaya en Jakarta, waar de luxeproducten veel goedkoper kunnen worden ingekocht.

Door de afname van werkgelegenheid in de *desakota* rond de milleniumovergang trokken veel Keiezen naar de noordelijk gelegen Iran Jaya, de *tanah dollar*<sup>18</sup> om te werken in de houtindustrie en de mijnbouw van het Amerikaanse bedrijf Freeport. Op Kei Besar, waar de koprahandel zorgde voor inkomen heeft de enorme prijsdaling van de kopraprijzen in de afgelopen decennium aanleiding voor de bevolking om zich te richten op de lucratieve, maar risicovollere *sopi*-handel. De *sopi* is het destillaat met een zeer hoog alcoholpercentage van de palmwijn, dat uit de kokospalm wordt getapt.

Sinds de dekolonisatie van Indonesië hebben de Kei-eilanden een ontwikkeling doorgemaakt van de trek naar de *desakota* Tual-Taar-Ohoijang-Langgur.

De actieve exogene beïnvloedingen brachten veranderingen met zich mee. De missionaris Hein Geurtjens constateerde in het begin van de 20<sup>ste</sup> eeuw:

Het Keieesche volk is een verdwijnend volk; d.w.z. dat het Keieesche volk verdwijnt met al de eigenaardige kenmerken, die het stempelden tot een eigen afgesloten stam (Geurtjens 1921: 14)

Geurtjens woorden bevatten weemoed over een verlies en een essentialistische benadering van een cultuurgroep als 'eigen afgesloten stam'. Hoewel de Keiese cultuur enigszins afgeschermd kon rijpen was er geen sprake van een afgesloten stam. Om aan de behoefte aan schaarse producten, als stoffen, goud, Chinese borden en andere objecten die als rituele giften circuleerden, was men aangewezen op ruilhandel met de omliggende eilanden. Ik refereer naar onder andere rituelen met betrekking tot huwelijken, geboorte, dood, het sluiten van verbondschappen en het aanhalen van verwantschapsrelaties. De moessonwinden bepaalden de lengte van de afwezigheid. *Merantau*, dat in de Keiese taal '*marhoba*' wordt genoemd, was een noodzaak en was vast patroon in de jaarcyclus van de eilandbewoners. Een deel van het jaar stond in het teken van de bouw van de plankboten, waar de Keiezen bekend om stonden. Tijdens de oost- of westmoesson, afhankelijk van waar men woonde in de archipel, wanneer de wind gunstig was trokken door een zeilboot getrokken konvooien naar de Aru-eilanden in het oosten of de Banda-eilanden in het westen.

De laatste dertig jaar zijn veel Keiezen aan het schrijven geraakt over de eigen cultuur en nog steeds circuleren er ongepubliceerde documenten binnen de Keiese gemeenschap, zowel binnen als buiten de Kei-eilanden. Kenmerkend is, dat alle documenten vermelden, dat de *Hukum Larvul Ngabal*, de zeven leefregels, als ordeningsprincipe de basis van de Keiese cultuur vormen. In de religieuze conflicten van 1999 op de Molukken werd het conflict op de Kei-eilanden, op grond van de *Hukum Larvul Ngabal* en de betrokken bemoeienissen van elders in Indonesië wonende vooraanstaanden, binnen drie maanden beslecht, de conflicten terwijl elders op de Molukken pas na drie jaar beëindigd konden worden. Het herstel van de orde en harmonie na de bovengenoemde conflicten geeft de verbondenheid van de Keiese gemeenschap in een *ethnospace* (Appaduray 2000). De *ethnospace*, met de beperkte



Plankbootbouw (Foto: Barraud 1979)

actieradius van voorgaande generaties, is mondialer geworden door de dekolonisering en de time-space-compression van het huidige tijdsgewricht. De Keiees beschouwd de Kei-eilanden als de *tanah adat*, het land van de *adat*, de bron van de waarden en normenstelsel van de Keiese cultuurgemeenschap. De *tanah adat* wordt als een referentiepunt wordt beschouwd voor het gedrag van eilandbewoners en haar *rantau-gemeenschap*. De sjibbolets *Ain ni Ain* en *Wuut enmehe ngifun, manut enmehe ngifun* neemt de imaginaire verwantschap als uitgangspunt van de eenheid en verbondenheid, dat tevens geoperationaliseerd kan worden in een ethnoscape.

## 4. Marhoba, de noodzaak van merantau

*But money is to the West  
what kinship is to the Rest*  
(Sahlins 1976: 216)

Sahlins toont in *Culture and practical reason* (1976) aan, dat materiele aspecten van de cultuur niet te scheiden zijn van de sociale. Met Sahlins' aforisme drukt hij de dichotomie van relaties van 'het westen' en de 'niet-westerse wereld'. Sahlins schreef dit boek in 1976, toen de wetenschap nogal gecharmeerd was door het Marxistisch gedachtengoed, met de vraag of de omstandigheden cultuur creëert of dat de culturele activiteiten gemedieerd worden volgens een ontwerp. Een 'kip of ei'-kwestie? Zijn aforisme is wel interessant genoeg als invalshoek de toelichting van het concept *merantau* in de Keiese context.

Bij mijn aankomst in Pantai Un, mijn eerste verblijfsadres op Kei, werd ik uitgenodigd voor een ontmoeting van families in het conglomeraat die genealogisch gelinkt waren aan Tutrean. De families, die allen *merantau* waren in het conglomeraat Tual, werden uitgenodigd onder de Keiese sjibbolet '*Wir in soso, lar ni baba*<sup>19</sup>. In het kader van de op handen zijnde provinciale verkiezingen had een kandidaat zijn familie, waaronder ook ik, uitgenodigd. Het ceremonieel werd ingeleid door een naaste familielid van de kandidaat, die niet zelf het publiek toesprak, om hen op de hoogte te stellen van zijn intenties. Daarna volgde een korte kerkdienst. De ceremonie werd afgesloten met een maaltijd en gezellig samenzijn. (Eigen aantekeningen 8 februari 2014)

*Merantau*, dat in het Keiees met '*marhoba*' vertaald wordt, is ingebed in het sociale en culturele leven van de Keiees. *Merantau*, zoals in hoofdstuk 2 al is aangegeven, veronderstelt, dat men zich niet los ziet van de plaats van herkomst. In de Keiese context spelen naast de in de voorgaande hoofdstuk aangehaalde imaginaire genealogie, vooral de bloedlijnen, zowel patrilineair als matrilineair, een belangrijke rol. Van essentieel belang is het dan ook om de bloedlijnen te kennen, die vaak ook de basis vormen van het aangaan van sociale en culturele verbanden en de *sense of belonging*.

Ik zal in dit hoofdstuk ingaan op de inbedding van het concept *merantau* in de Keiese cultuur en de transformaties, die *merantau* ondergaat in het huidige tijdsgewricht uitwerken en beginnen met de geografische context aan te geven, waarin *merantau* een onoverkomelijke activiteit is.



#### 4.1. Geografische context voor de Keiese *merantau*

Twee uitzonderlijke aspecten in Republiek Indonesië spelen een cruciale rol met betrekking tot het *merantau*-concept en geven een bijzonder karakter aan de



Indonesië geprojecteerd op Europa

Indonesische migraties, zowel nationaal als internationaal. Ten eerste dient men zich de uitgestrektheid van het land, zoals op de kaart hiernaast is te zien, te realiseren. Een uitgestrektheid, die consequenties heeft voor de beheersstructuur van de natie-staat (zie § 3.1), maar ook uitnodigt tot het ontdekken van de uiterste nationale grenzen, zoals een van de geïnterviewden aangaf: '*Saya sudah lihat Merauke, tetapi belum sampe Sabang*<sup>20</sup>'. De uitgestrektheid van het land heeft mede bijgedragen, dat

de bevolking over grote afstanden vrijelijk kon verplaatsen zonder staatsgrenzen tegen te komen. De koloniale overheerser liet inheemsen kennis maken met de uitgestrektheid door hen in te zetten bij religieuze expansie en door hen op te nemen in het koloniale leger of koloniaal ambtelijk apparaat. Dien ten gevolge kwamen zij in gebieden, die zij in alle waarschijnlijkheid nooit hadden kunnen aanschouwen. Uitzondering vormden de moslims in het koloniale rijk, die middels de *hadzj*, de pelgrimstocht naar Mekka, een grotere actieradius hadden dan het gebied van de koloniale begrenzing.

Een tweede gegeven is de veelheid van culturen en etniciteiten. Het land heeft 251.160.124 inwoners, verdeeld over 456 etnische groepen (Ananta 2014), die 742 verschillende talen en dialecten spreken. De wapenspreuk *Bhinneka Tunggal Ika*, verbonden in verscheidenheid, stelt de lappendeken van etniciteiten in staat de culturele eigenheid te behouden en benadrukt een verbondenheid van een multi-etnische en multiculturele samenleving. De nadruk van de identificatie is gericht op erkenning en acceptatie. De etikettering van de herkomst heeft in de eerste instantie een geografisch en culturele verwijzing.

Met de twee bovengenoemde aspecten als gegeven poogt Indonesië de *Bhinneka Tunggal Ika*-filosofie op verschillende manieren uit te dragen. De televisie, met 10 commerciële en 15 regionale zenders (Bron: IPS 2014), die via schotelantennes waarmee elk eiland bezaaid lijkt, is een belangrijk medium in de overdrachten van nationale betrokkenheid en etnische culturele gewaarwording. Daarnaast wordt met de kandidatering van provinciale en regionale politiek-verantwoordelijken rekening gehouden met de etnisch-culturele achtergrond. Er wordt gestreefd om de provinciale en regionale vertegenwoordigers uit de eigen etnische en culturele geledingen te laten komen. Deze mogelijkheid maakt het ambiëren naar een functie binnen het overheidsapparaat zeer gewild, zowel als ambtenaar als ook als politicus.

Regelmatig doet de overheid een oproep voor vacatures voor ambtenaren, waarvoor de animo zeer groot is. Deze banen zijn voor velen interessant, vanwege de pensioensregeling, die bij de particuliere bedrijven ontbreekt. De drempel, minimaal wordt een S1<sup>21</sup>-kwalificatie, is voor veel Keiese eilandbewoners te hoog. De keuze voor

een hogeschool op de Kei-eilanden blijft beperkt. Sinds 2001 heeft zich het opleidingsaanbod, dat voorheen niet hoger was dan de middelbare school, uitgebreid met de Sekolah Tinggi Ilmu-Ilmu Sosial (STIS) Mutiara Tual, een hogeschool voor sociale studies, gevestigd. De STIS biedt twee studieprogramma's aan, namelijk beleidswetenschap en communicatie. Er loopt nog een aanvraag voor een pedagogische richting en voor een studiecentrum van de Keiese cultuur. Sindsdien hebben zich meer hogescholen zich op de archipel gevestigd, weliswaar nog beperkt tot Kei-Kecil. De vestiging van de hogescholen op de Kei-eilanden is een gunstige ontwikkeling. Hoewel de keuze nog beperkt is, betekent deze aanvulling op het scholingsaanbod dat voor het behalen van een S1-kwalificatie men niet meer het eiland hoeft te verlaten en het risico van de braindrain enigszins ingedamd kan worden. Voorheen was men voor het behalen van een S1, en vervolgstudies, aangewezen op een studie in Ambon of andere steden buiten de archipel. Hier tekent zich het spanningsveld tussen enerzijds de liefde voor de geboortegrond en warmte van de verwantschapsrelaties en trek de '*tanah dollar*<sup>22</sup>' met het verlangen naar economische positieverbetering

Een politieke carrière is een evenzo gewilde ambitie. In de aanloop op de verkiezingen 2014 van lokale-, provinciale- en presidentsverkiezing volgen veel kijkers de politieke discussies en ontwikkelingen in de verschillende gebieden in het land. Voor de regionale en provinciale verkiezingen hebben veel kandidaten zich beschikbaar gesteld, ondanks het beperkte aantal zetels. Tijdens mijn verblijf waren aspirant-kandidaten bezig met *socialisasi*<sup>23</sup>-activiteiten, die bestonden uit bezoeken aan familie en dorpen in het kiesgebied, waarbij de verwantschapsrelaties de eerste insteek was.

Verwantschap, zowel de bloedverwantschap als de eerdergenoemde imaginaire verwantschap, speelt bij de Keiese bevolking een cruciale rol in het onderhouden van relaties. Buiten de archipel ziet men overal in Indonesië, dat de Keiese gemeenschappen sterk met elkaar verbonden zijn via studentengroepen (IKM<sup>24</sup>, IMET<sup>25</sup>), culturele organisaties (IKKM<sup>26</sup>, AMKei<sup>27</sup>) of familiegroepen.

Tijdens ter gelegenheid van het overlijden van zijn moeder, een jaar eerder, hield mijn neef in Ambon een gebedseredienst in huis. Familie van vaderlijke lijn, uit Kei, en moederlijke lijn, uit Ambon, werden uitgenodigd. Van moederlijke lijn kwam zijn oom, de jongeren broer van zijn moeder. Van vaderlijke lijn kwamen neven en nichten tot in vierde graad.

Het eerbeton tot in de vierde graad geeft de mate van intimiteit weer van verwantschapsrelaties en de onvoorwaardelijke loyaliteit die betuigd wordt. Ook ziet men enclave-vorming, zoals in Bekasi in Jakarta en Sempan in Timika/West Papua, die sterke relaties onderhouden met het thuisland. Timika heeft, vanwege de werkgelegenheid en de directe bootverbinding met Tual, grote aantrekkingskracht als *merantau*-gebied op de bewoners van Kei Besar. Irian Jaya geldt voor veel Keiezen uit Kei Besar als de '*Tanah Dollar*'.

Dit betekent niet, dat onderlinge spanningen niet te voorkomen zijn. De religieuze conflicten van 1999 tot 2003, in Zuid Sulawesi en de Molukse eilanden in het oostelijk

deel van Indonesië, en de internationale fundamentalistische moslim-beroeringen, hebben ook hun sporen achtergelaten in de Indonesische samenleving. De spanningen tonen aan, dat ondanks de '*Bhinekka Tunggal Ika*'-filosofie, praktijk en theorie niet altijd corresponderen. Op de Kei-eilanden hebben de genoemde religieuze spanning gezorgd voor migraties binnen de archipel. Waar voorheen de dorpen een gemengde samenstelling van religies had, hebben nu, uit veiligheidsoverwegingen, veel moslims en christenen *peer*-woonconcentraties opgezocht. In tegenstelling tot de noordelijke Molukse eilanden werden de conflicten op de Kei-eilanden na drie maanden beëindigd op basis van de eeuwenoude adat-wetgeving Hukum Larvul Ngabal. De verbondenheid van de Keiese gemeenschap is in geheel Indonesië zichtbaar. Het ervaren van en conservering van die verbondenheid is ingebed in het Keiese denken en de *Ain ni Ain*-filosofie. De inbedding zal ik in de volgende paragrafen nader uitwerken.

## 4.2. De Inbedding

Om de inbedding van *merantau* te kunnen begrijpen, dienen een aantal kernwaarden uit de Keiese samenleving toegelicht te worden. Allereerst zal ik ingaan op de sociale stratificatie binnen de Keiese *adat*-gemeenschap. Vervolgens geef ik heel kort de dorpsstructuur in Tutrean weer. Daarna zal ik kort de Hukum Larvul Ngabal uiteenzetten, die de basis is van de Keiese *adat*, het stelsel van normen en waarden. en richtlijnen vormt voor de Tenslotte geef ik enkele culturele kenmerken aan die van invloed zijn op de verwevenheid van het *merantau*-concept met de beeldvorming en (onuitgesproken) verwachtingen, dat zich in gedragingen uit.

### 4.2.1. De Sociale Stratificatie

Een thema dat door veel, Keiese als niet-Keiese, auteurs met fluwelen handschoen wordt benaderd is de sociale stratificatie van de Keiese samenleving. Toch is het onvermijdelijk dit fenomeen in mijn thesis mee te nemen, omdat de stratificatie een rol speelt in de lokale bestuursstructuur op de onderzoekslocatie.

De Keiese samenleving kent, tot op heden, drie endogame sociale groepen, namelijk *mel*, *ren* en *iriri*. Geurtjens (1921) kenmerkt deze sociale groepen als hiërarchisch (1921:178-199), wat door vele auteurs na hem, jammer genoeg, als zodanig is overgenomen. Geurtjens maakte zijn etnografie aantekeningen aan het begin van de twintigste eeuw en verdeelde de samenleving in: de adel (*mel*<sup>28</sup>), de middenstand (*ren*) en de slaven (*iriri*). Hoewel Geurtjens wel de term 'primus inter pares' (1921: 195) aanhaalt met betrekking tot functies binnen de Keiese samenleving, blijft hij oppervlakkig in relatie tot de contextualiteit van primus inter pares. Geurtjens werkt niet uit wanneer de primus inter paris rol wordt ingenomen en hoe deze rol zich verhoudt tot de verschillende andere sociale rollen. Waar en wanneer de verdeling in de drie sociale endogame groepen is ontstaan is niet bekend. Wel is duidelijk, dat de

sociale stratificatie, zoals Geurtjens deze aanzette, zich als een modus manifesteert in de interpretatie van de stratificatie.

Op internet popt af en toe een discussie op over de sociale gelaagdheid, veelal met de assumptie van Geurtjens als basis. Blijkbaar heeft Geurtjens, met de geest van de tijd en westerse hiërarchische modellen gekeken naar de Keiese samenleving en deze een zodanig kader gegeven. Ik zou het hiërarchisch kader en de daaraan verbonden beeldvorming deels willen aanvechten.

Barraud (1979) is een van de weinige auteurs die een kritische noot plaats bij het hiërarchisch model. Barraud merkt op:

*Il ne s'agit pas d'un système de trois ordres hiérarchisés, mais plutôt de deux relations qui organisent les rapports entre hommes: une paire oncle -neveu, mel-iri-ri, nobles-enclaves, et une paire aîné-cadet, mel-ren, nobles-gens du commun. La division en trois n'a de sens que dans cette dualité de rapport. Sans doute un ren est <<supérieur>> à un iri-ri, mais cette constatation n'a qu'un sens limité puisque le deux termes ne sont pas en rapport l'un avec l'autre. C'est pourquoi la gradation en trois, telle qu'on la donne toujours d'abord, présente une fausse image de la réalité: elle suppose un ordre logique transitif qui en fait n'existe pas (Barraud 1979 :120)*

Barraud geeft aan, dat de schijnbare logisch hiërarchische ordening van de drie endogame groepen, zoals door Geurtjens geschetst is, een vals beeld schept van het dualistische rapport tussen mensen.

Algemeen kan aangenomen worden dat de *ren* zich als eersten hebben gevestigd in de archipel. Laksono (1990) bevestigt Barraud's standpunt:

the *ren-ren* were neither under nor above the *mel-mel*; both basically agreed that they were supposed to live together in a relationship of equality in which the *ren-ren* held the office of *teran nuhu* [ or *tuan tan*, meaning lord of the island] and *mel-mel* held administrative office (Laksono 1990: 110).

De *ren* bekleedden de rituele functies met betrekking tot *soil and deities*. Dit waren de functie als *Tuan Tanah*, de landeigenaar, *Mitu Duan*, degene die de relatie onderhoudt met de beschermgeesten, en de *leb*, de priester. Volgens Laksono, waren deze functies gelijkwaardig aan die van de *mel*.

De *mel* worden door de Keiees beschouwd als migranten, die in verband met de expansies van het Majapahit-rijk, de islam en westerse koloniale machten tussen de 12<sup>de</sup> tot 17<sup>de</sup> eeuw zich op de Kei-eilanden vestigden. De *mel* bekleedden onder andere de functies van *raja*, adat-hoofd, en *kapitan*, oorlogsleider. De *raja*<sup>29</sup>, anders dan de titel doet vermoeden, is de bewaker van de naleving van de Hukum Larvul Ngabal. de *adat*-leefregels. De *mel* en de *ren* beschouwen elkaar als respectievelijk *adik-kakak*, waarin de *mel* de jongere broer/zus (*adik*) en de *ren* de oudere broer/zus (*kakak*) is.

De derde sociale endogame groep is de *iriri* en zijn nakomelingen van krijgsgevangenen en door papua-volken in de (pre-)koloniale tijd verhandelde slaven. Deze groep verloor

haar oorspronkelijke status en naam en werd geassimileerd door adoptie. De *iriri* werd opgenomen door de *mel-* of *ren-*clans en nam de navenante clan-naam aan.

Hoewel veel *iriri* nakomelingen zijn van slaven, wordt deze groep in de Keiese taal niet als 'slaven' betiteld, maar als *ko-iri*. De voorvoegsel '*ko*' betekent 'kind', wat aangeeft, dat ze als kind door de clan geadopteerd worden. Daarnaast geeft de betiteling de status, 'kind', in de medezeggenschap in de archaische structuur van de samenleving aan. In de huidige spraakgebruik gebruikt men voor de *iriri* ook de Indonesische benaming *orang dalam rumah*, zij die bij het huis/de clan horen. Een van mijn informanten noemde hen de *tulang belakang*, de ruggengraat van het geslacht, daarbij doelend op de hulp en steun, die de *iriri* verleent aan de huishoudens, zoals dat van kinderen wordt verwacht.

Een onderlinge huwelijk tussen de endogame sociale groepen wordt gezien als incest tussen *siblings* (*mel-ren*) of ouder-kind (*mel-iri* of *ren-iri*). Huidige dorpssamenstellingen op Kei variëren in samenstelling tussen de mix van de drie endogame groepen tot enkel een groep in een dorp. Laksono merkt op, dat met de komst van het koloniale bestuur aan het eind van de 20<sup>ste</sup> eeuw de facilitering van *mel*-functies als onder andere *raja* en *kapitan* in de administratieve rechten, ook territoriale autoriteit, dat in handen was van de *ren*, toegekend werd. Daarmee werd de *mel* de dominante groep (Laksono 1990:107-108), wat zich in de afgelopen eeuw heeft ontwikkeld in een houding van dominantie. De dominantie resulteerde in claims op machtsposities, die doorsijpelt in de huidige administratieve systeem van de staat.

Een verdere onderzoek naar de stratificatie van de Keiese samenleving zou interessant zijn en mogelijk meer duidelijkheid brengen in de historische ontwikkeling van het ontstaan van de verdeling in *mel-ren-iriri*. Met name een onderzoek onder de *iriri* ontbreekt. Velen van de laatstgenoemde groep proberen, logischerwijs, buiten de Keieilanden een maatschappelijke *carrière* op te bouwen. Logischerwijs, omdat de 'kind'-status permanent is. De status geldt niet in een niet-Keiese cultuurcontext. De veelheid van culturen in Indonesië en de uitgestrektheid van het land biedt voldoende gelegenheid voor anonimiteit.

In zoverre zou men kunnen stellen, dat er binnen de Keiese cultuurgemeenschap sprake is van een hiërarchie *mel-iriri*, in de zin van ouder-kind, of *ren-iriri*. Echter gaat de hiërarchie niet op voor *mel-ren*, aangezien de sibling-relatie, *adik-kakak*-relatie een generationele gelijkwaardigheid aangeeft. Met de stratificatie is zichtbaar, dat de Keiees zijn samenleving ziet als een imaginair gezinssysteem, waarbij de verhouding *mel-ren*, de *sibling*-relatie is en *mel/ren-iriri*, de ouder-kind-relatie is. Vanuit deze invalshoek wordt invulling gegeven aan het samenleven en het gezamenlijk naleven van de Keiese *adat*-regels, de *Hukum Larvul Ngabal*, waarop ik in paragraaf §4.2.3 nader in zal gaan.

In de volgende paragraaf zal is de uitwerking van de stratificatie op de gemeenschap in Tutrean verder uitwerken. Tutrean kent sinds haar ontstaan de dualistisch-hiërarchische *mel-iriri*-samenstelling, '*en rapport l'un avec lautre* (Barraud 1979:120)'. Zoals al eerder aangegeven werd, draagt de *iriri* de clan-naam van de *mel*. Voor een buitenstaander is het niet altijd even duidelijk wie tot welke gestratificeerde groep behoort. De stratificatie is geen open gespreksthema en wordt bij navraag met alle

voorzichtigheid omkleed om de harmonie niet te verstoren. Een harmonie die hoog in het vaandel staat aangeschreven.

#### 4.2.2. De Dorpsstructuur Tutrean

Sinds 2009 is in de *kabupaten* Maluku Tenggara een reglement voor de bestuursorganisatie van de dorpen van kracht. Het reglement schrijft voor dat de leiding van het dorp volgens de plaatselijke traditionele dorpsstructuur en geldende wettelijke bepalingen. Voor Tutrean betekent dat het volgende. Van oorsprong bestaat Tutrean uit tien clans, de *Mel Kasilwut*<sup>30</sup>. Dit waren de clans, waarvan de voorouders die zich als eersten in het dorpsgebied hebben gevestigd. De familiehoofden van deze clans vormden de *saniri*, dorpsraad. De dorpshef functioneerde als primus inter pares van de *saniri*. De functie van dorpshef is een erfelijke functie. Het bestuursreglement stelt, zoals ik al eerder benoemde, dat het bestuur van het dorp in principe volgens de traditionele lijnen kan worden opgesteld. Op de functie van dorpshef kunnen drie families, die tot de *mel* van de Resmol Rahantel-clan behoren, aanspraak maken. De 'zachte krimp' heeft onder andere consequenties voor de machtsverdeling in Tutrean. Sinds het aftreden van de laatste *kades* van de Resmol Rahantel-clan, in 1984, is het dorp achtereenvolgens door verschillende *pejabat*'s van de andere *mel*-clans waargenomen. Momenteel, met het oog op de komende zittingsperiode, zijn er twee kandidaten van de Resmol Rahantel-clan naar voren geschoven. Eén van deze kandidaten is een *rantau*, die momenteel in Jakarta woont. Volgens de laatste informatie is hij van de kandidatenlijst afgehaald, omdat hij niet op Kei woonachtig zou zijn. Ook uit de clan van de *tuan tanah* heeft een derde kandidaat zich beschikbaar gesteld. Op de vraag, waarom hiertegen geen protest tegen is aangetekend werd geantwoord, dat de voorouders, in een personificatie van de Hukum Larvul Ngabal wel daarmee zou afrekenen. Men refereert hier naar een voorval, dat twee decennia geleden plaatsvond. Uit de clan van de *tuan tanah* had iemand zich opgeworpen als dorpshef en vond door onverklaarbare oorzaak de dood. Zijn lichaam werd in het oerwoud in de bergen achter het dorp gevonden. Dorpsbewoners beweren '*itu hukum larvul ngabal*<sup>31</sup>.

Het nieuwe reglement baseert de dorpsorganisatie op deze traditionele bestuursvorm. De *saniri* is nu geformaliseerd in een *Badan Saniri Ohoi*<sup>32</sup> (BSO), die de dorpshef, *kepala desa (Kades)*, ondersteunt in dorpsaangelegenheden. De dorpshef functioneert als cotuursvorm. De Zijn lichaam werd in het oerwoud in de bergen achter het dorp gevonden. Dorpsgen gesubsidieerde waterleidingen of interne dorpsconflicten. Daarnaast behartigt hij de dorpsbelangen bij de *camat* (zie pshoofd functioneert als c

Naast de oorspronkelijke clans hebben er ook nieuwkomers zich in Tutrean gevestigd. Deels zijn deze nieuwkomers met vrouwen uit Tutrean getrouwd. Hoewel de Keiese cultuur patrilineair is, kunnen verschillende redenen ten grondslag liggen aan het feit dat mannen zich in het dorp van de partner vestigen. Een reden kan zijn dat er niet voldaan kan worden aan de huwelijksvoorwaarden, waarbij giften cruciaal zijn om de

band tussen de partijen te formaliseren. Een andere reden kan zijn, dat de huwelijkspartner haar geboortedorp niet wil verlaten.

Binnen de dorpsstructuur is dit probleem opgelost door een soortgelijke adoptie-systeem als eerdergenoemd bij de *iriri*. Bestuurlijk zijn deze clans en families ondergebracht bij, 'geadopteerd', door de clans, die in de BSO zitting hebben en vallen onder de verantwoordelijkheid van de betreffende clans. Deze vorm van assimilatie neutraliseert het probleem van '*merantau* of *pindah*' en maakt dit spanningsveld irrelevant. De oplossingskeuze creëert orde en evenwicht en bewaart de harmonie binnen de gemeenschap. Richtlijnen voor dit evenwicht wordt aangegeven door voorouderlijke *adat*-reglement, de *Hukum Larvul Ngabal*, de rechtspraak, dat in de volgende paragraaf toegelicht wordt.

In de afgelopen decennia hebben veel dorpelingen Tutrean verlaten om verdere scholing en werk elders te vinden. De uittocht van de afgelopen decennia heeft de nodige impact gehad op de krimp dorpsgemeenschap. Enerzijds is er sprake van de 'harde krimp', de verschraving van de fysieke omgeving. Tutrean heeft zoals veel dorpen op Kei Besar veel leegstaande en verlaten huizen. Anderzijds is er tevens sprake van 'zachte krimp', de invloed op de bevolkings-



'harde krimp' in Tutrean

samenstelling. Met name het wegtrekken van de *Mel Kasilwut*-families heeft consequenties voor de bestuursstructuur. Momenteel is er een tijdelijke vervanger voor de *Kades*. Zolang er geen kandidaat in het dorp beschikbaar is van een van de rechthebbende geslachten, die tot de *Mel Kasilwut* behoren, zal een vertegenwoordiger van een van de andere geslachten als vervangend ambtsdrager, *pejabat*, de rol vervullen. Het bestuursprobleem rond de aanstelling van de *kades* roept ook discussies bij de *rantau*-families van de Resmol Rahantel-clan en zal de gemoederen nog wel bezighouden.

Elk thema, die de Keiese cultuur of structuur behandelt, kan niet zonder daarbij de aandacht te besteden aan de onderliggende principes, die vervat staan in de *Hukum Larvul Ngabal*.

#### 4.2.3. **Hukum Larvul Ngabal in de Keiese *adat***

'De Keiezen, als een *adat*-gemeenschap (en volk), bezitten sinds lange tijd een waardensysteem van een traditionele culturele normenstelsel. Het belangrijkste en zeer gerespecteerd in de traditionele Keiese culturele waardensysteem is het gewoonterecht met de naam *Lar Vul Nga Bal*<sup>33</sup> (Ohoira 2012:43. N.b. Mijn vertaling).

De *Hukum Larvul Ngabal* bevat principes, die uitgaan van wederzijds respect en met elkaar orde en harmonie scheppen en handhaven in de samenleving. De toename van



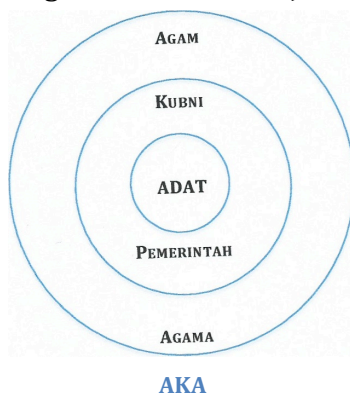
migranten uit de verschillende windstreken (zie § 3.3) de Kei-archipel bevolkten, noodzaakten onderlinge conflicten en oorlogen tussen de groepen om orde te scheppen om in harmonie te kunnen samen wonen. In de in eerste instantie dunbevolkte archipel hadden migranten en autochtone bevolking voldoende woonruimte en konden een eigen *adat* met eigen wetten en regels erop na houden. Naarmate er steeds meer migranten kwamen ontstonden er veel conflicten. De periode voor de formalisering van de *Hukum Larvul Ngabal* werd de '*hukum dolo*<sup>34</sup>' of '*hukum rimba*<sup>35</sup>' genoemd.

De *Hukum Larvul Ngabal* (zie: Appendix 3) geldt, zoals Ohoira stelt, als de basis en uitgangspunt van de Keiese *adat*. Von Benda-Beckmann definieert *adat* als volgt:

'[...]consisting of cognitive and normative conceptions, that is concepts, rules, standards, and principles pertaining to all fields of social activity, to the construction, allocation and transmission of political power, to the right to make, and change rules and to make decisions, to validate transactions, to the acces to and distribution and ointergenerational transmission of economic resources, to social arrangements like marriage and kinship, and procedures to deal with problematic events(Benda-Beckmann in Thorburn 2000:88).

Benda-Beckman definieert *adat* als een reguleringsstelsel, een stelsel van opvattingen, die richtinggevend zijn voor sociale, economische en politiek activiteiten.

het stelsel van normen en waarden, van waaruit de het sociale leven ingericht en geordend wordt. Johannes Rahail, wijlen *raja* van de Ratskap<sup>36</sup> Maur Ohoiwut in het



noorden van Kei Besar, geeft aan dat 'adat' zowel een begrip als een institutie is. Hij stelt dat het woord 'adat' drie betekenissen kent: (1) fatsoen, je weten te gedragen; (2) het leven inrichten volgens discipline, voorschriften, bepalingen en manieren, om het leven van mensen te richten op gezamenlijke vrede en geluk. Dus: gedragsregels die het leven van mensen regelen;en; (3) Gewoonten, die mensen eigen hebben gemaakt (Rahail 2000:17). De Keiees gebruikt de *adat* om de complexiteit van het samenleven te kanaliseren. De afkorting AKA, van de Keiese termen *Adat Kubni Agama*<sup>37</sup>, of APA, van de Indonesische termen

*Adat Pemerintah Agama*<sup>38</sup>, geven in concentrische cirkels voor volgorde van uitgangspunt van handelen. In de eerste instantie is de *adat* de leidende en primaire principe van handelen. Daar waar het *adat*-recht onvoldoende in voorziet of tekort schiet, geldt het staatsrecht. Het Indonesische staatsrecht en regionale reglementen staan dit toe, zolang dit de *adat*-activiteiten niet in strijd zijn met het staatsrecht. Opmerkelijk is dat de Keiese *adat* geen onderscheid maakt tussen geloofs- of politieke opvattingen. Sjabbolets als '*Aein ni Aein*<sup>39</sup>' en '*Wuut ainmehe nifun, Manut aimehe tilor*<sup>40</sup>' stellen de eenheid van de Keiese gemeenschap, waarop de *adat* is gebaseerd, boven persoonlijke keuzes voor partij-politieke kleur of religieuze opvattingen. De loyaliteit aan de gemeenschap en de *Hukum Larvul Ngabal* worden als basale uitgangspunten beschouwd, in het belang van de harmonie van de gemeenschap.

De Hukum Larvul Ngabal, dat enkele eeuwen van mond tot mond is overgedragen, bestaat uit een zevental principes en kan gezien worden als basale gedragscodes. Met de komst van het schrift in de laat 20<sup>ste</sup> eeuw, hebben zowel autochtonen als onderzoekers de zevental principes, met de nadere uitwerkingen in drie categorieën: *Hukum Nevnev*, *Hukum Hanilit* en *Hukum Hawear Balwarin*, vastgelegd. De principes beogen de orde en harmonie in de *adat*-gemeenschap, ofwel zoals Rahail, een van de 22<sup>41</sup> *raja*'s op de Kei-archipel, dat formuleert: 'gezamenlijke vrede en geluk'. De *raja* is de primus inter pares in de bewaking en naleving van de Hukum Larvul Ngabal.

De zeven principes zijn te verdelen in drie categorieën, die elk wordt bijgestaan door de *sa sa sor fit*, zeven verbodsbepalingen.

De eerste vier principes vormen de eerste categorie en worden gezien als algemene gedragscodes, waarbij een analogie met het lichaam wordt gebruikt. Het hoofd als het controlerend mechanisme. Deze principes hebben een metaforisch karakter en zijn dien ten gevolge multi-interpretabel. In de literatuur is te zien, dat auteurs aan de eerste vier principes een interpretatie geven die zich richt op het huidige beeld van machtsverdeling. Echter de interpretaties kunnen niet los gezien worden van de tijd, waarin de Hukum Larvul Ngabal aangenomen werd en van gedragsregels die getransformeerd zijn tot corrigerende zegswijzen, die op hun beurt fungeren als een sjibbolet voor de Keiees. De meest bekende en veel gehoorde zegswijzen zijn: *Ain ni Ain*<sup>42</sup> en *Wuut enmehe nifun, manut enmehe tilur*<sup>43</sup>. Beide zegswijzen benadrukken de eenheid van de Keiese bevolking.

Veel auteurs vertalen het eerste principe 'het hoofd steunt op de nek' bijna letterlijk. Als het hoofd staat voor de *mel* of de *raja*. Of zelfs God. In de gedachtegang van de primus inter pares is deze veronderstelling niet zo vanzelfsprekend. Uiteindelijk zijn *ren*-functies als *tuan tanah*, *mitu duan* en *leb* ook het hoofd in de door hun uit te voeren rituelen. Rekenschap houdend met de formalisering van de *Hukum Larvul Ngabal*, dat verondersteld wordt in de 17<sup>de</sup> eeuw te hebben plaatsgevonden, had men meer te maken met roulerende leiding van een primus inter pares, waarbij het hoofd afhankelijk was van het uit te voeren ritueel of de activiteit.

De principes twee, drie en vier ondersteunen de eerste. Opvallend is, dat de uitleg van deze drie principes beperkt wordt door de focus van de eerste, als men deze uitlegt in de context van de huidige ge-hiërarchiseerde samenleving. Rahail (2000) formuleert de eerste vier principes als volgt:

Inhoudelijk gezien is de essentie van de bepalingen 1 tot en met vier dat zij de onderlinge relaties waarborgen in de gemeenschap, naar voorbeeld van het menselijk lichaam dat óók een eenheid moet vormen die betrouwbaar is. De onderlinge relaties moeten bij het menselijk lichaam een innige en solide eenheid opleveren tussen hetgeen boven is (het hoofd) en hetgeen ondersteunt (hals en romp). Dat is het voorbeeld van hoe het hoort te zijn in een volwassen relatie tussen hen die een positie bekleden als meerdere en ondergeschikten, tussen hen aan wie het gezag is toevertrouwd en hen die dat vertrouwen hebben gegeven (2000:21)

Rahail spreekt van een eenheid van relaties, waarbij posities '[...] hen die een positie bekleden [...] aan wie het gezag is toevertrouwd en hen die dat vertrouwen hebben gegeven'. Uitgaande van de verschillende verantwoordelijkheden binnen de Keiese samenleving zou dat wisselend kunnen zijn, afhankelijk van de activiteit. Met andere woorden: De *raja* voor adatzaken, de *kapitan* voor oorlogsaangelegenheden, de *tuan tanah* voor grondrechten, de *mitu duan* voor de beschermgeesten en de *leb* voor de religieuze aangelegenheden. Zoals in §4.2.1 is aangegeven, zijn door de Nederlandse kolonisator de traditionele rollen van de *ren* doelbewust omwille van de machtshandhaving geneutraliseerd. De *tuan tanah*, de primus inter pares in territoriale zaken, waren niet interessant, aangezien er geen interesse was in de natuurlijke hulpbronnen. De kerstening van de archipel heeft geleid tot het neutraliseren van de *mitu duan*, als primus inter pares van de beschermgeesten, en de *leb*, de traditionele 'priester', die plaats moest maken voor de protestante dominees en katholieke pastoors. Met het geval dat werd aangegeven in §4.2.2, waarbij wraak van de Hukum Larvul Ngabal werd geschetst is te zien dat niet alleen de levenden sanctioneren, maar tevens dat de Hukum Larvul Ngabal een reïficatie is, een personificatie van de voorouders, die de wet hebben opgesteld. De voorouderlijke sanctie is getransformeerd als de mystieke rechter. Voorstelbaar is, dat in deze wereld van mystiek *mitu duan* en *leb* de rol van primus inter pares innemen.

De focus op de eerste vier principes zou, met het oog op de archaïsche traditionele organisatie van de Keiese samenleving, ook kunnen leiden tot andere interpretaties. Maar dat vraagt een reflectiemoment van de Keiese bevolking. Momenteel ondergaat men de spanningen lokaal, maar een gecentraliseerde discours ontbreekt. De door de kolonisator geïnitieerde machtsverschuiving wekt de nodige onrust op. Laksono (1990), Thorburn (2000) en Adhuri (2013) schetsen in hun etnografieën hoe narratieven gebruikt worden '[...] to explain the existence of social stratification and the distribution of power within and between different social strata (Adhuri 2013:398)'. Dit duidt mijns inziens op een claim op de archaïsche structuur en herstel van de machtsgelijkheid uit 'vroegere tijden', waarbij genealogie en historie de claims versterken.

De eerste vier principes hebben betrekking op de traditionele sociale leefsfeer en zijn in wankel evenwicht met het staatsrechtstelsel. Door de metaforische formulering zijn deze multi-interpretabel. Het op schrift zetten van de *Hukum Larvul Ngabal* heeft pas in de 20<sup>ste</sup> eeuw plaatsgevonden, waarin de Keiese samenleving geconfronteerd werd met het hiërarchische structuren. Vrijwel alle auteurs interpreteren de eerste vier principes vanuit de door de kolonisator geïnterpreteerde en geïnitieerde hiërarchische samenleving. Vanuit het oogmerk dat de *Hukum Larvul Ngabal* gebaseerd is op de traditionele structuur van de archaïsche samenleving, zou mijns inziens de interpretatie van, in het bijzonder de eerste vier principes geplaatst moeten worden in de context van de ontstaansperiode. Maar tevens is het ook reëel te stellen, dat veranderingsprocessen door omgevingsfactoren, als staatsinrichting en mondialisering, niet te voorkomen zijn. Zichtbaar is dat de rol van de adat-rechtspraak zienderogen afneemt. Veel zaken worden nu binnen het justitieel recht van de Indonesische staat afgehandeld. De invloed van de natie-staat onder het motto '*satu bahasa, satu bangsa, satu negara*'<sup>44</sup>, biedt ook

openingen om het traditionele rechtspraak en traditionele organisatiestructuren te omzeilen.

De Indonesische staatsinrichting wint langzaam maar zeker terrein van de traditionele rechtsvormen. In 2001 werd vond er een herverdeling van regio's op Kei Besar plaats. De herverdelingen van traditionele regio's van de zeven *ratskap*-pen<sup>45</sup> in drie nieuw gevormde *kecamatan*'s<sup>46</sup>, met eigen districtshoofden die schatplichtig zijn aan de Indonesische staatsrechtsorde. De regionale grenzen van de *kecamatan*'s lopen dwars door de grenzen van de *ratskap*-pen. Hoewel de Keiees uitgaat van de concentrische cirkels, waarin de *adat* prevaleert boven staat en religie, kunnen dorpen van verschillende *ratskap*-pen binnen één *kecamatan* vallen, wat de behandeling van adat-zaken een ingewikkeld karakter geeft.

Daarnaast bewerkstelligt de invloed van de mondialisering veranderingsprocessen. Het gesloten eilandsysteem, waar anderhalve eeuw geleden nog sprake van was, heeft zich in de loop van de tijd onoverkomelijk aan de omstandigheden, zoals de kolonisering, de ontwikkelingen van de Indonesische staat en mondialisering aangepast. Daarmee hebben de eerste vier principes, waar de *primus inter pares* centraal staat, aan kracht verloren en plaats gemaakt voor hiërarchische structuren. De eerdergenoemde claims op de functies van 'vroegere tijden' wijst weliswaar op een ervaring, maar tegelijkertijd staat deze onderdruk van de steeds sterker wordende terreinwinst van de staat. Ook de groei van het scholingsniveau creëert andere maatschappelijke verhoudingen die een heroriëntatie vragen op de traditionele structuren en verhoudingen.

De tweede categorie wordt gevormd door het vijfde en zesde principe en richt zich op het respecteren en de bescherming van de privésfeer en is vrij helder.

Ook de laatste categorie is op het eerste gezicht helder. Toch is het niet altijd even helder als het om gronden gaat. De Keiees kent twee soorten grond: *Tanah hak milik*<sup>47</sup> en *tanah hak makan*<sup>48</sup>. Twee verhalen illustreren het verschil:

#### *Tanah hak milik.*

De clan Rahantoknam<sup>49</sup> komt uit Luang, een van de zuidelijkste eilanden van de Molukken. De voorvader Sarmauv droomde dat een grote vis het eiland Luang zou opeten en besloot met de clan het eiland te verlaten. In de eerste instantie voor hij noordwaarts. Bij de eilanden Nila en Serua hoorde hij, dat een vreemd volk in het noorden oorlog voerde en besloot oostwaarts te varen richting de Kei-archipel. Na wat omzwervingen gingen hij voor anker bij het diepe gedeelte van de zee voor Tutrean. De broers Fofid en Wodil Refra waren voor de kust aan het vissen en nodigden hen uit om zich in het gebied van Tutrean te vestigen en gaf hen het grondgebied Ohoisu om te wonen.

#### *Tanah hak makan.*

Volgens de vertellingen voerde de clan Wilikin oorlog met de clan Setitit uit Rumat [op Kei Kecil]. De clan Setitit werd toen geholpen door de *raja* Sakmas van Wain. Dus kwam de clan Wilikin hulp vragen van Kapitan Samor Roroa uit Larat [aan de westkust van Kei Besar]. Maar zij durfden

niet en stuurden Wilikin naar Weduar [aan de oostkust van Kei Besar], maar deze stuurde hen door naar Tutrean. De belan Wowail Lakair voerde onder leiding van Taverlau Tanlain voerde de oorlog tegen Wain. Tutrean doodde toen veertig mensen uit Wain en won de oorlog. Als dank kreeg Tanlain het goudstuk *Harhar Mas Sor Kafuir ni Beben*. De *Mel Kasilwut* uit Tutrean kreeg als dan voor de bewezen dienst de *hak makan* van de Wilikin-gronden *Bod Laketat, Hoat Tanbauw, Wear Elranin* en *Lutur Dermas Raan*.

De verhalen vormen het bewijs voor de aanspraak van rechten. Bewijslast is van belang om rechten te staven. In de Keiese spraakgebruik spreekt men van de dichotomie 'tom-tad', een tweeledige verwevenheid van het verhaal, *tom*, en de bewijslast, *tad*. Met andere woorden: Het verhaal heeft geen bestaansrecht en geen overtuigingskracht zonder de bewijslast. In de volgende paragraaf zal ik nader ingaan op *tom-tad* als essentiële culturele waarde, geplaatst in de context van *merantau*. Verhalen zijn, naast de verwantschap essentiële culturele waarden. In de volgende paragrafen zal ik deze thema's, die als een lijm fungeren voor de imaginaire culturele eenheid.

#### 4.2.4. Enkele essentiële culturele waarden

Van belang is het de twee essentiële culturele waarden 'verwantschap' en 'tom-tad', de verhalen, uit te lichten, omdat ze een cruciale rol spelen in het beleven van de verbondenheid en identificatie met de Keiese cultuur in de ethnoscape.

##### 4.2.4.1. Verwantschap

De Keiees baseert de verwantschappen naar voorbeeld van een familiesysteem, de *keluarga*. Hij spreekt van familie op drie categorieën 'familie'.

De eerste categorie is het gezin, dat de basis legt voor bloedverwantschappen. Dit familiesysteem beperkt zich niet alleen tot het kerngezin van eerstegraads gezinsleden, maar is ingebed in de *extended family*, die de genealogie terug kunnen voeren tot een gezamenlijke stamvader. Behalve huwelijken met dorpsgenoten speelden huwelijken met partners uit andere dorpen een rol. Deze bloedverwantschappen speelden, met name in het verleden, een belangrijke rol voor het aangaan van relaties met dorpen, die onder andere tussenstops vormden voor de afstanden die men te voet of per boot moest over de archipel moest afleggen. Het tussenstop-idee geldt nog steeds in de huidige tijd, waarin de reisfaciliteiten de actieradius vergroot heeft en de *rantau*-familie als tussenstops fungeren.

De tweede categorie is de huwbare familie. De Hukum Larvul Ngabal schrijft, zoals de eerste vier principes geïnterpreteerd kunnen worden, de endogame huwelijken voor. Partners binnen de Keiese samenleving werden gezocht binnen de eigen stratum, zodat orde en harmonie gehandhaafd blijft. Huwelijken tussen strata, mel-ren, mel-iriri of ren-iriri, wordt, zoals reeds eerder opgemerkt, als incest beschouwd. Soms leidde het

ontbreken van huwelijkskandidaten tot het verlaten van de woonplek en het zoeken naar een geschiktere woonlocatie, zoals het verhaal wat ik mee kreeg in Reyamru, toen een neef van mij me uitnodigde om hem te vergezellen bij zijn *sosialisasi*-activiteiten in het noordoostelijke gedeelte van Kei Besar.

De clan Ohoinaung [het geslacht van zijn voormoeder] komt oorspronkelijk uit Reyamru. Zij waren de laatste *mel* in het dorp. Alle *mel* waren door ruzie weggegaan of vanwege zwarte magie verbannen. Omdat er geen geschikte huwelijkspartners meer waren zijn zij naar Tutrean verhuisd (eigen aantekeningen 2014).

Dat zijn voormoeder uit Reyamru kwam was voor hem de aanleiding om zijn *sosialisasi*-activiteiten in Reyamru te starten en dit gegeven te gebruiken om zijn komst en verzoek om er te mogen overnachten te legitimeren, wat door de *kades* gehonoreerd werd.

Voor de komst van de Europeanen en de actieve bemoeienissen van de kolonisator werden de huwelijken tussen leden van verschillende strata gesanctioneerd met gruwelijke vormen van doodstraf, onder andere in de vorm van verdrinkingsdood. De kolonisator verbood de gruwelijke vormen van sanctionering, die omgezet werden in boetes, afkooprituelen of verbanning. In het laatstgenoemde geval werd *pindah* gezien als oplossing. De bestempeling van de stratificatie in hiërarchische lagen bracht met zich mee, dat de invalshoek van ongelijkheid een discussiepunt werd. Met name de positie van de *iriri*, die het etiket 'slaven' werd toegeschreven was in strijd met de ethische opvattingen na de afschaffing van de slavernij. De botsing tussen opvattingen tekende zich af, met aan de ene kant de westers christelijke principes en aan de andere kant de principes van de Hukum Larvul Ngabal. Ten aanzien van de partnerkeuzes werd uitte de strijdigheden zich in de westerse open partnerkeuze tegenover de endogame. De katholieke missie en de posthouden waren gestationeerd op de eilanden Dullah en Kei-Kecil en hadden daar een grote invloedssfeer. Opvallend is, dat de *raja's* op deze eilanden, volgens informanten uit Kei Besar, voor het merendeel niet (meer) tot de *mel* behoren. De informanten beweren dat daar een correlatie tussen is.

De derde categorie is de *keluarga Kei*, de Keiese gemeenschap als één familie. De stratificatie *mel/ren-iriri*, respectievelijk *adik/kakak-anak*, *siblings*-kind, duidt hierop. Het principe dat de gemeenschap één familie vormt sterkt de onderlinge band tot ver buiten de Keiese cultuurgebied, zoals al eerder is aangegeven.

De herkomst en de relaties die de banden versterken is één aspect die de referentie vormt van de verbondenheid in de ethnoscape. De familiebanden dienen aangegeven te kunnen worden door onderliggende verhalen, waarin men de banden kan aantonen. Het kunnen aangeven hoe de bloedlijnen lopen kunnen de onderliggende verhalen vormen, maar ook historische verhalen. De intentie van de verhalen is het contact dat men zoekt, de connectie die men met elkaar kan maken, de wil om tot een harmonische samensmelting te komen.

#### 4.2.4.2. Tom-Tad

In het land van verhalen zijn verhalen slechts verhalen. Het delen en kennis hebben van de verhalen geeft status en respect. In de Keiese cultuur gaan historische verhalen, de *tom*, gepaard met bewijzen, een *tad*. De *tad* kan bestaan uit een bij het verhaal horend traditionele lied of het object te tonen, dat bij het verhaal hoort. Verhalen spelen een belangrijke rol bij de identificatie en plaatsbepaling als lid van de Keiese cultuurgemeenschap. De verhalen horen gepaard te gaan met daarmee verbonden bewijzen: '*Tom itu satu, tetapi tad-nya di mana*<sup>50</sup>'. De *tom-tad*-dichotomie geeft een historische inbedding in de identificatie met de ander. Het kennen van het verhaal is het kennen van de ander. Een illustratie:

##### *Het verhaal*

Tawowot was al aardig op leeftijd maar had nog steeds geen nageslacht en kon zijn vrouw Dit Karwun maar niet zwanger worden. Toen hoorde hij van een dukun van de clan Latar, die in Banda Eli in het noordelijk deel van het eiland Kei Besar woonde. Na een bezoek aan de dukun kreeg hij een stukje sagobrood mee, dat zijn vrouw moest eten, en water dat zij moest drinken. Na het tot zich nemen van het water en de sagobrood werd.

Bovenstaand, ingekorte, verhaal is van generatie op generatie door het nageslacht van Tawowot en Dit Karwun overgedragen. De boodschap daarbij is, dat nageslacht van Tawowot en Dit Karwun eeuwig dank verschuldigd is aan de clan Latar voor het laten voortbestaan van de clan.

Als nageslacht van Tawowot en Dit Karwun kende ik het bovenstaand verhaal en besloot



Het geschenk voor de clan Latar

de clan Latar in Banda Eli op te zoeken. Tussen zijn *sosialisai*-activiteiten door, ging ik samen met mijn neef, ook nakomeling van Tawowot en Dit Karwun, die van mijn plan op de hoogte was, naar Banda Eli. Als teken dat ik het verhaal, de *tom*, kende wilde ik als teken en bewijs ik een bord schenken, dat ik in witte doek had ingepakt. De clanhoofd was de raja van Banda Eli. Het dorp Banda Eli wordt bevolkt door nakomelingen van Banda, die het eiland ontvluchtten na de komst van de Nederlanders in het begin van de 17<sup>de</sup> eeuw. We kwamen onaangekondigd met de speed<sup>51</sup> bij het dorp

aan. Na wat aanwijzingen zijn kwamen we bij het huis aan en werden verwelkomd door zijn broer en zoon. De *raja* was elders in het dorp bezig met de bouw van een kleine museum, waarin historische objecten uit Banda tentoongesteld zouden worden. Er werden kinderen er op uitgestuurd om de *raja* te roepen, die even later in zijn werkkloffie kwam aangewandeld.



De raja in werkkleding



Toen hij naast me kwam zitten vertelde ik hem de bedoeling van mijn bezoek. Het ingepakte bord lag in het witte doek voor mij op tafel. Toen ik het bord wilde uitpakken reageerde de raja met: 'wacht even. Dit is een adatgelegenheid. Ik ga me eerst omkleden'. Even later kwam de raja terug in zijn officiële adatkledij en kon de overhandiging van het geschenk plaatsvinden. De *raja*, die moslim was, vroeg me om een gebed voor mij te mogen uitspreken. Hij pakte mijn hand en murmelde zacht een Arabisch klinkend gebed, waarin ik alleen mijn naam kon verstaan. Na het gebed fluisterde hij iets in het oor van zijn broer, die naast hem zat. Deze stond op en verdween in het huis om even later terug te komen met een armband, dat hij als tegengeschenk



wilde geven om de band te bevestigen. Hij benadrukte, dat alle kinderen van het geslacht Latar het verhaal hebben meegekregen en bekend zijn met de band met de clan. Hij verzekerde ons,



het tegengeschenk

dat we altijd de clan Latar konden aanspreken en rekenen op de wederzijdse hulp en bescherming.



Objecten gelden als concreet en zichtbaar bewijs en ter versterking van banden, zowel de historische banden, zoals bovenstaande illustratie dat aangeeft.

Geschenken zijn het visueel maken van een relatie door middel van tastbare relatief zeldzame objecten zoals goudstukken en stoffen. Naast de bovengenoemde objecten zijn er de kanonnen en elpenbeen, die als geschenken circuleren. Geschenken dienen slechts ter erkenning van de relatie (Tarentein 1996).

Mauss (2000) karakteriseert het geven van geschenken als volgt:

*The obligation to give is no less important; a study of it might enable us to understand how people have become exchangers of goods and services. We can only point out a few facts. To refuse to give, to fail to invite, just as to refuse to accept, is tantamount to declaring war; it is to reject the bond of alliance and commonality. Also one gives because one is compelled to do so, because the recipient possesses some kind of right of property over anything that belongs to the donor. The ownership is expressed and conceived as a spiritual bond (Mauss 2000: 13)*

Het geschenk van het bord aan de clan Latar kan gezien worden als een gebaar 'compelled to do so'. Immers zonder het sagobroodje en het water zou Tawowot en Dit Karwun geen nakomelingen meer hebben en de clan zijn uitgestorven. Een intrigerend fragment van Kaartinen, die van 1994 tot 1996 veldwerk verrichtte in Banda Eli zou 'compelled to do so, because the recipient possesses some kind of right of property over anything that belongs to the donor' een extra dimensie geven.

*Fighting a naval battle on the side of Ursiu ('nine chiefdoms') the Bandanese high chief called Leb Maibil got a wound in his finger, and out of 'shame' (ind. malu) caused by his injury he ordered his warcanoe to be sunk. The war was as good as lost when the people of Banda Eli sent for Maibil's younger brother, known as Lebe Folonda, the 'Foreign Imam', who had stayed back in Banda. His arrival decided the war in Ursiu's favor: Lorlim's war-canoes were sunk and only one, from the village of Tutrean which had an ancestral alliance with Banda Eli, was allowed to return home unharmed (Kaartinen 2010:90-91).*

De oorlogsboot van het dorp Tutrean werd aangevoerd door de zoon van Tawowot. De nakomelingen van Tawowot danken het leven voor de tweede maal de clan Latar, waartoe Leb Maibil en Lebe Folonda behoren.

Toch kan er een kritische noot geplaatst worden bij de orale traditie van *tom-tad*. Kwesties rond *tanah milik*, dat gelegitimeerd wordt door *tom-tad*, is niet altijd even helder. Exemplarisch is in Tutrean de kwestie rond het grondgebied Ohoisu. De *tuan tanah*, die zich kandidaat heeft gesteld voor de aanstaande functie van *kades*, beweert, dat Ohoisu door zijn voorouders slechts als *tanah hak makan* geschonken is. De clan Rahantoecknam wordt met haar versie (zie §4.2.3: 'Tanah hak milik') echter nog ondersteund door de andere clans van het dorp en de bevestiging dat Ohoisu *tanah hak milik* is van de clan. Toch is dit een interessante ontwikkeling, die aangeeft, dat verhalen zonder ondersteuning van medestanders of bewijzen een kwetsbare levensvatbaarheid hebben. Zo kunnen politieke machtsverschuivingen binnen het dorp

en andere belangenbalansen verhalen in twijfel brengen. Een verhaal is slechts een verhaal, die een ieder kan (na-)vertellen, doch zowel verteller als toehoorden horen zichzelf te herkennen in het verhaal, waardoor het verhaal een status krijgt en aan geloofwaardigheid wint.. Slechts de *tad*, het bewijs aan de ander dat je het gezamenlijk verhaal kent, geeft aan dat het verhaal jou betreft, 'van jou' is en dat jij gerechtigd bent om het verhaal te vertellen. Verhalen zijn, door onder andere de digitale verspreiding, algemeen toegankelijk geworden. Het risico op een 'Wilhelmus-effect<sup>52</sup>' zou onvermijdbaar kunnen zijn. Dit betekent, dat iedereen de verhalen kan overnemen en deze kunnen vervreemden van de context en setting, waarin ze horen. Verhalen hebben een functie, die in een context passen en '*Another interesting aspect of oral literature is that the audience actively participates in the actualisation and creation of a piece of oral literature* (Kelbessa 2009)'. Kelbessa geeft de relatie van verteller en toehoorder aan, waar beiden deel uitmaken van het verhaal. In die zin pleit het zevende principe van de Hukum Larvul Ngabal 'Het bezit van een ander blijft de zijne, ons bezit blijft de onze' voor de bescherming van bezit, waaronder ook de geschiedverhalen worden verstaan. Net als het volks een identificatiemiddel is, ook als is de tekst niet eigen, lopen historische en genealogische verhalen een soortgelijk risico. Met name voor de *rantau*-gemeenschap staat sterk onder invloed staat van de tegengestelde krachten van de karakteristieken van de mondialisering (Eriksen 2007:8-9). Hoewel de identificatie met het thuisland voor de *rantau*-gemeenschap essentieel is, valt niet te voorkomen, zoals Naim (2013) reeds concludeerde, dat de scheidslijn tussen tijdelijk en permanent, *merantau* en *pindah*, door de om zich heen grijpende mondialisering steeds waziger wordt. De wazigheid oefent de nodige effect uit op de keuzeopties om zich te identificeren met *merantau*, waarbij de kennis van de verhalen essentieel zijn, of met *pindah*, waarbij de tradities en verhalen aan relevantie verliezen.

## 5. Conclusie

De concepten diaspora en *merantau/marhoba* richten beiden de aandacht op de verspreiding van mensen, die op de een of andere manier een relatie hebben met een gebied van herkomst. De problematisering van deze verspreiding is afhankelijk van hoe aan deze concepten betekenis toegeschreven wordt, hoe het probleem geformuleerd wordt en wie het probleem ervaart.

'West', met de centrifugale interpretatie van diaspora, en 'Oost', met het *merantau/marhoba*-concept, vertegenwoordigen in de discoursen twee verschillende invalshoeken. Gebiedsgebondenheid, dat centraal staat bij het *merantau*-concept, geeft andere problemen dan het geconfronteerd worden met de mensen die zich verspreiden, dat als centrale thema in de westerse discoursen de aandacht krijgt. Beide benaderingen hebben met het zelfde fenomeen te maken, namelijk, dat de context van een samenleving aan verandering onderhevig is. Een realiteit waar beiden op een eigen manier grip op proberen te krijgen.

Eilandculturen wekken, door de relatief geïsoleerde liggingen, de illusie cultureel minder beïnvloed te worden door mondialisering. In de situatie van de Kei-eilanden is zichtbaar, dat de infrastructuur van boot- en vliegverbindingen, de isolatie steeds dunner wordt en de effecten van de om zich heen grijpende mondialisering onoverkomenlijk groter wordt.

De ontwikkelingen in de wereld lopen niet synchroon en volgens de zelfde patronen. Hoewel bij diaspora, om het even of het om 'oost' of 'west' gaat, de economische factor een belangrijke drijfveer is, heeft deze niet overal het zelfde effect op de culturele of sociale ontwikkeling. Sahlin's aforisme '*Money is to the West what kinship is to the Rest*' geeft de dichotomie van ontwikkeling weer tussen oost en west, terwijl voor beiden 'money' een onmisbaar goed is. De onderlinge verbondenheid op wereldschaal heeft effecten op de verwantschapsrelaties, die niet als Sahlin's expliciete onderscheid gezien kunnen worden.

Nieuwe dimensies voor identificatie tekenen zich af. De grenzen van natie-staten boeten aan relevantie in door de ontwikkelingen op cyberspace, dat zich als een deken over de wereld uitspreid. Internet en mobiele telefoons faciliteren interacties op cyberspace. De faciliteiten bieden individuen de mogelijkheid voor agency om een eigen palet samen te stellen van identiteiten. Tegelijkertijd ontwikkelen identificaties zich in het complexe continuüm tussen omgaan met cyberspace als een nieuwe virtuele 'woonomgevingen' en het verbonden zijn met '*blood and soil*'.

Wat de *merantau*-invalshoek interessant maakt is de connotatie, de gevoelswaarde, van verwantschap, die verder gaat dan eerstegraads verwantschappen. De weidse genealogische vertakkingen naar oneindige graderingen, naast historische verbanden geven de morele reciproque verplichtingen complexer karakter. Hoe meer zielen, hoe meer hoofdpijn. Aan de andere kant biedt de veelheid aan verwantschappen, die verspreid raken over de aardbol, onder andere meer mogelijkheden voor tussenstops of remittance-'claims'.

De inbedding van *merantau/marhoba* in het sociale en culturele leven verandert naarmate de omgeving verandert. Cultuur is, in de om zich heen grijpende mondialisering, steeds meer onderhevig aan vermenging en is gedoemd om haar essentialisme te zien afkalven. Harmonische en natuurlijke ontwikkelingsprocessen staan onder druk van de snel accelererende omgeving en vragen aanpassingen. Verhalen, waar plaats en historie met elkaar verbonden zijn en elkaar context geven, verliezen relevantie als een van beide componenten ontbreekt. Als de plaats ontbreekt is er geen aanleiding om de historie te vertellen en zonder historie is een plaats...slechts een plaats.

De braindrain uit de kerngemeenschappen en de demografische krimp zijn aderlatingen, die op verschillende terreinen de sporen achterlaat. De '*village to raise a child*' is een diffuse entiteit geworden van verschillende opvoedingsopvattingen, waarbij de kampong-opvoeding, dat gebaseerd is op de traditionele waarden, als inferieur wordt gezien door de *merantau*-gemeenschap, die 'de wereld heeft gezien' en daar kennis en ervaring heeft opgedaan.

Diaspora brengt met zich mee, dat gemeenschappen uit het lood raken. Kerngemeenschappen klampen zich vast aan de pijlers, zoals een Hukum Larvul Ngabal, en vallen daarop terug. Echter voor de diaspora-gemeenschap blijft het een afwegen van belangen met de vraag of het noodzakelijk, en de moeite waard is, om de binding te blijven houden met de kerngemeenschap. Veel varianten manifesteren zich. Mondialisering biedt de gelegenheid om bewust te kiezen om de kerngemeenschap los te laten, bijvoorbeeld gezien de beperkingen van de stratificatie. Anderzijds is te zien dat *merantau*-gemeenschappen nauwe contacten onderhouden met de kerngemeenschap, waarbij onder andere cyberspace een belangrijke rol speelt. "Vergeet je dorp niet' wordt als een morele plicht gezien en vormt soms een blokkade om een thema als *pindah* bespreekbaar te maken. De veilige optie is de keuze bij de ander te laten en de opstelling 'zolang ik niet weggestuurd wordt ben ik een *merantau*' te handhaven.

--++--

**HET WAAROM VAN DE REIS KOMT ER DAN OOK MINDER OP AAN:**

**ZE ZIJN VAN HONK, EN**

**WIE ZIET NIET MET ONTZAG OP TEGEN IEMAND**

**DIE VEEL VAN DE WERELD HEEFT GEZIEN?**

(GEURTJENS 1921:144)



## Appendix 1: Hukum Larvul Ngabal

	HUKUM LARVUL NGABAL		SA SOR FIT
1.	<b>UUD ENTAUK NA ADVUNAD</b> Ons hoofd steunt op de nek	<b>HUKUM NEVNEV</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <b>Muurnai, suban tai</b> Uitschelden, vervloeken</li> <li>2. <b>Hebang haung</b> Iets misdadigs van plan zijn</li> <li>3. <b>Rasung smu rodang daid</b> Iemand te gronde richten door middel van zwarte magie</li> <li>4. <b>Kev bangil</b> Iemand slaan, stompen</li> <li>5. <b>Tev hai sung tawat</b> Iemand gooien, steken</li> <li>6. <b>Fedan na, tet wanga</b> Iemand doden, snijden, hakken</li> <li>7. <b>Tivak Luduk fo vavain</b> Iemand levend begraven of verdrinken</li> </ol>
2.	<b>LELAD AIN FO MAHILING</b> Onze hals wordt gerespecteerd		
3.	<b>UIL NIT EN WIL RUMUD</b> Onze huid omhult ons lichaam		
4.	<b>LAR NAKMOD NA RUMUD</b> Bloed blijft kalm in lichaam		
5.	<b>REK FO KELMUTUN</b> De drempel (van de deur) dient gerespecteerd te worden	<b>HUKUM HANILIT</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <b>Sis aif, sivar esbuk</b> Roepen door te wenken, sissen of fluiten</li> <li>2. <b>Kufuk matko</b> Knipogen naar meisjes</li> <li>3. <b>Kis kafir, temar umuir</b> Iemand lastig te vallen door voor of achter te knippen of te prikken met je boog.</li> <li>4. <b>En lebak, en humak voan</b> Verleiden, omhelzen, kussen.</li> <li>5. <b>En wail siran baraung, en kom lawur</b> De bedekking openen en kapot maken</li> <li>6. <b>En wail ev yan</b> Zwanger maken buiten het huwelijk</li> <li>7. <b>Ftu fweer</b> Iemand schaken of een wegloophuwelijk sluiten</li> </ol>
6.	<b>MORJAIN FO MAHILING</b> Het huwelijk dient gerespecteerd te worden		
7.	<b>HIRA NI FO INI, IT DID FO IT DID</b> Het bezit van een ander blijft de zijne, ons bezit blijft de onze	<b>HUKUM HAWEAR BALWARIN</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <b>Faryatad sa</b> Op een onrechtmatige wijze willen verkrijgen van goederen van anderen</li> <li>2. <b>It kulik fanaub</b> Verbergen van gestolen goederen</li> <li>3. <b>It bor</b> Stelen</li> <li>4. <b>Tefen it na il umat i ni afa it liik ke te it fanaub</b> Het – al dan niet opzettelijk – niet teruggeven van goederen van anderen die men heeft gevonden of bewaard</li> <li>5. <b>Taan gogom</b> Niet werken, slechts leven van diefstal</li> <li>6. <b>It lawur kom hira i na afa</b> Beschadigen of vernielen van goederen van anderen</li> <li>7. <b>It na ded vut ratutfo en fasmus te en fakuis umat lian.</b> Iets doen of uithalen, alleen met het doel om een ander te hinderen</li> </ol>

## Appendix 2: Literatuur

### **Adhuri, Dedi Supriadi**

2013 Selling the Sea, Fishing for Power: A Study of Conflict over marine tenure in Kei Islands, Easter Indonesia. Canberra: The Australian University Press.

### **Amrith, Sunil S.**

2011 Migration and Diaspora in Modern Asia. New York: Cambridge University Press.

### **Anderson, Leon**

2006 Analytic Ethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 2006 35: 373-395).

### **Appadurai, Arjun**

2000 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.' In: The Anthropology of Globalization: A Reader. J.X. Inda & R. Rosaldo, eds. Pp. 47-65. Oxford: Blackwell Publishers

### **Ananta, Aris**

2014 A New Classification of Indonesia's Ethnic Groups (Based on the 2010 Population census). ISEAS Working Paper #1.

### **Barraud, Cécile**

1979 *Tanebar-Evav. Une Société de Maisons Tournée vers le Large*. Cambridge : Cambridge University Press.

### **Brubaker, Rogers**

2005 The 'Diaspora' Diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1-19.

### **Bruneau, Michel**

2010 'Diasporas, transnational spaces and communities'. In: *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Rainer Bauböck & Thomas Faist (eds.). Pp. 35-49. Amsterdam: Amsterdam University Press.

### **Far Far, N.**

2014 Masyarakat Kei dan Hukum adat Larvul Ngabal. (draft)

### **Fenton, Steve**

2010 Ethnicity (2nd Edition, Revised and Updated). Cambridge: Polity Press

### **Georgiou, Myria**

2010 'Diasporic families and media consumption'. FAMILY PLATFORM, Existential Field 8: *Appendix to the Report – Special Focus Pieces*, Working Report (April 2010). Pp. 2-8.

### **Geurtjens, H.**

1921 UIT EEN VREEMDE WERELD of het leven of streven der inlanders op de Kei-eilanden. 's Hertogenbosch: Teulings' Uitgevers-Maatschappij.

### **Ghorashi, Halleh**

2009 Antropologen en het multiculturele debat. In: Antropologie in een zee van verhalen. Thijl Sunier (red). Amsterdam: Aksant.

### **Gordijn, Anne**

2009 Terug naar de kern. Integratie in Nederland, conformisme als onzichtbare hindernis. In: *Antropologische Vergezichten. Mondialisering, Migratie en Multiculturiteit*. Yvonne van der Pijl, Diederick Raven, Lotje Brouwer en Brenda Carina Oude Breuil (Red.). Amsterdam: Aksant.

### **Harvey, David**

1990 The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell

### **Hooe, Todd Ryan**

2012 "Little Kingdoms": Adat and Inequality in the Kei Islands, Eastern Indonesia.

### **Hugo, Graeme J.**

1977 Circular Migration. *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 13 (3): 57-66.

1984 Circular Migration in Indonesia. *Population and Development Review* 8 (1): 59-83.

2013 'What we know about circular migration and enhanced mobility'. *Migration Policy Institute* 7 (September 2013).

### **Kaartinen, Timo**

2010 Songs of Travel, Stories of Place: Poetics of Absence in an Easter Indonesian Society. Helsinki: Suomilainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.



**Kabupaten Maluku Tenggara**

2009 Peraturan Daerah Maluku Tenggara, no. 3, Tahun 2009, tentang Ratskap dan Ohoi. Langgur: 3 september 2009.

**Karim, Karim H.**

1998 From Ethnic Media to Global Media: Transnational communication networks among diasporic communities. International Comparative Research Group, WPTC-99-02.

**Kelbessa, Workineh**

2009 'The Role of Oral Traditions in Oromo Environmental Ethics and Related Issues'. In: Indigenous and Modern Environmental Ethics: A Study of the Indigenous Oromo Environmental Ethic and Modern Issues of Environment and Development. Ethiopian Philosophical Studies, I. Electronisch document: [www.crvp.org/book/Series02/II-13//chapter-11.htm](http://www.crvp.org/book/Series02/II-13//chapter-11.htm). Laatst geopend: 31 juli 2014.

**Kusnadi, M.A.**

2002 Konflik Sosial Nelayan. Kemiskinan dan Perebutan Sumber Daya Alam. Yogyakarta: LKiS

**Laksono, Paschalis Maria**

1990 Wuut Ainmehe Nifun, Manut Ainmehe Tilor (Eggs from One Fish and One Bird): A Study of the Maintenance of Social Boundaries in the Kei Islands. Ph.D. dissertation, Cornell University.

**Landzelius, Kyra (ed.)**

2006 Native on the Net. Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age. New York: Routledge.

**Lembaran Daerah Kabupaten Maluku Tenggara**

2009 Pedoman Pembentukan Badan Saniri Ohoi/Ohoi Rat. <http://www.malukutenggarakab.go.id/index.php/perda/104-perda-tahun-2009/268-pedoman-pembentukan-badan-saniri-ohoiohoi-rat> (Laatst geopend: 24 juli 2014)

**Matdoan, M. Nur**

2012 <http://blogmudaku.blogspot.nl/2012/06/sejarah-islam-di-kepulauan-kei-maluku.html>. \*) Doktor Candd. Tenaga Edukatif PMIPA FKIP Upatti-Ambon, (Sebagai bahan diskusi pada Seminar Sejarah Islam di Kepulauan Kei-Maluku Tenggara, yang diselenggarakan oleh Yayasan Pendidikan Darurrahman kerjasama dengan Panitia Pelaksana Tablig Akbar Kota Tual, Pondok Pesantren An-Nur Hafiz Qur'an, pada tanggal 29 April—1 Mei 2012, di Kampus STIA Darurrahman Tual).

**Mauss, Marcel**

2000 THE GIFT. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. London: Routledge.

**McGee, T.G.**

1991 The Emergence of Desakota Regions in Asia. Expanding a Hypothesis. In: Ginsburg NJ, Koppel B, Mc Gee TG (eds) The Extended Metropolis. Settlement Transition in Asia. University of Hawaii Press, Honolulu: 3-26

**Modood, Tariq**

2013 Multiculturalism. A Civic Idea (Second Edition). Cambridge/Malden: Polity Press.

**Naim, Mochtar**

2013 Merantau Pola Migrasi Minangkabau (Edisi 3). Jakarta: Rajawali Pers.

**Ohoira, Drs. Anton**

2012 Adat, Tradisi, Budaya Kei, Keadaan Dahulu dan Sekarang (Studi Lembaga Adat di Kei Kecil Barat). Langgur, Kei Kecil. Niet gepubliceerd.

**Rahail, J.P.**

2000 Adat en het beheer van land en zee op Kei. Utrecht: MHM/LSEM.

**Rattansi, Ali**

2011 Multiculturalism. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

**Riedel, Joh. Gerard. Fried.**

1886 De Sluik- en Kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua. 's Gravenhage: Martinus Nijhoff.

**Sen, Amartya**

2007 De Kracht van Ideeën: In Gesprek met Amartya Sen ( 50 min.) VPRO Tegenlicht, 5 november 2007.

**Stengs, Irene (red)**

2012 Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering. Amsterdam: Amsterdam University Press.

**Tarentein, F.**

1996 Zonder titel, deel 2. Ongepubliceerd. (Met de hand geschreven document over elementen uit de Keiese cultuur, zoals de Hukum Larvul Ngabal, Huwelijksrituelen, seizoenen, historische gebeurtenissen, geslachtsverhalen en traditionele banden en verbondschappen)

**Teeuw, A.**

1992 Indonesisch-Nederlands Woordenboek. Leiden: KITLV

**Thorburn, Craig Carpenter**

2000 Kau Kuat, Kau Pinter, Kau Punya (You're Strong, You'r Clever, It's Yours): Changing Coastal Resource Management Institutions and Practice in the Kei Islands, Eastern Indonesia. PhD. Dissertation, University of California (LA)

**Tsuda Takeyuki**

2009 Diasporic Homecoming: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective. Stanford: Stanford University Press.

**Vertovec, Steven**

2001 Transnationalism and Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27 (4): 573-582

2005 'The Political Importance of Diasporas'. Working Paper No. 13 (WP-05-13). University of Oxford.

**WRR (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid)**

2007 Identificatie met Nederland. Amsterdam: Amsterdam University Press.

**Yamin, Kafil**

2014 Media-Indonesie: Critici vinden nieuwe mediawet te autoritair. Jakarta; 30 november 2002. [www.ipsnovelles.be/print.php?idnews=1476](http://www.ipsnovelles.be/print.php?idnews=1476) (laatst geopend:28 juli 2014)

**Gebruikte sites**

Gebied-specifieke informatie

- [www.malukutenggarakab.go.id](http://www.malukutenggarakab.go.id)

- <http://nl.wikipedia.org/wiki/Indonesië>

- [http://nl.wikipedia.org/wiki/Provincies\\_van\\_Indonesie](http://nl.wikipedia.org/wiki/Provincies_van_Indonesie)

**Kaarten**

- <http://forest-eleven.org/index.php/country/profile/8>

- [http://en.wikipedia.org/wiki/Maluku\\_Islands#mediaviewer/File:Maluku\\_Islands\\_en.png](http://en.wikipedia.org/wiki/Maluku_Islands#mediaviewer/File:Maluku_Islands_en.png)

- <http://www.malra.org/kaartkei.jpg>

## Appendix 3: Noten

- <sup>1</sup> 'rantau' is een grondwoord, dat letterlijk wordt vertaald met 'kustlijn', Het woord komt uit de Minangkabau-taal en is als barbarisme overgenomen in de Indonesische taal. Als werkwoord krijgt het grondwoord de voorvoegsel 'me-', *merantau*, dat letterlijk 'naar de kust gaan betekent', maar gebruikt wordt in de betekenis van 'op reis gaan' of 'het dorp verlaten'.
- <sup>2</sup> Ik gebruik hier en verder in de thesis de plaatsaanduiding 'Tual' voor het conglomeraat Tual, waar ik later in de thesis op
- <sup>2</sup> Ik gebruik hier en verder in de thesis de plaatsaanduiding 'Tual' voor het conglomeraat Tual, waar ik later in de thesis op terugkomen zal.
- <sup>3</sup> 'Stuur me wat beltegoed!'
- <sup>4</sup> (1) *Het dorp achterlaten*, (2) *uit eigen wil*, (3) *voor korte of langere duur*, (4) *met de bedoeling een bestaan op te bouwen dat kennis of ervaring vereist*, (5) *normaliter met de bedoeling terug te keren naar het dorp [van herkomst]*. 'Merantau' is een verankerd sociaal instituut. (Mijn vertaling)
- <sup>5</sup> Gelijk het verschil tussen 'merantau' en 'pindah' (Hugo 1982)
- <sup>6</sup> Vertaling: het is beter *merantau* te gaan, omdat je in de kampong nog niets hebt gepresteerd'
- <sup>7</sup> Vertaling (DJR): '*Zolang we niet weggestuurd worden [uit ons dorp], zijn we 'merantau'*'.
- <sup>8</sup> 'Perantau' is het zelfstandig naamwoord van het werkwoord 'merantau'.
- <sup>9</sup> 'Rantau' is een grondwoord. Als werkwoord krijgt het grondwoord het voorvoegsel 'me' en als zelfstandig naamwoord het voorvoegsel 'pe'.
- <sup>10</sup> De sub-provincie Maluku Tenggara bestond uit: de Kei-eilanden, de Aru-eilanden, de Tanimbar-eilanden, de Babar-eilanden en Selatan Daya, de meest zuidelijke Molukse eilanden.
- <sup>11</sup> Na alle afscheidingen in de afgelopen decennia is de *kabupaten* Maluku Tenggara teruggebracht tot de eilanden Kei Kecil en Kei Besar met de zes *kecamatan*'s: Kei Kecil, Kei Kecil Timur, Kei Kecil, Kei Besar, Kei Besar Utara Timur en Kei Besar Selatan.
- <sup>12</sup> De *kabupaten* Tual wordt gevormd door de vier *kecamatan*'s: de Tayando-Tam,-eilanden, de Kur-eilanden en de tweedeling van het eiland Dulah in de *kecamatan* Dullah Utara, dan Kecamatan P. Dulah Selatan.
- <sup>13</sup> De Nationale Indonesische Scheepvaart.
- <sup>14</sup> **Angkatan Udara Republik Indonesia**, de Indonesische Luchtmacht.
- <sup>15</sup> Kei Besar Selatan Dalam Angka 2013.
- <sup>16</sup> Verenigde Oostindische Compagnie
- <sup>17</sup> De '*Hukum Larvul Ngabal*' betekent letterlijk 'De rechtspraak van het rode bloed en de lans van Bali'. '*Hukum*' is een Arabisch leenwoord dat 'wet' of 'rechtspraak' betekent. Het rode bloed, *Larvul*, en de lans van Bali, *Ngabal*, zijn de palladia van de respectievelijke facties *Ursiw*, de groep van negen, en *Lorlim*, de groep van vijf. In het verleden van de Keiese geschiedenis bestond de dorpen uit kleine dorpsrijken met elk een eigen leider. Toen enkele dorpen kongsis gingen vormen, sloten andere dorpen zich aan bij ofwel de *Ursiw* of de *Lorlim*. De kongsis, de *Ursiw* en de *Lorlim*, voerden voortdurend oorlog met elkaar om grondkwesties en 'de vrouw'. Een uitspraak, die ik opving was: '*Katong orang Kei dulu hanya perang tentang batas tanah atau saudara perempuan kami*' ('Wij Keiezen voerden vroeger alleen oorlog om grondgebied of voor onze zusters'). Uiteindelijk werd de vrede bewerkstelligd en werd de *Hukum Larvul Ngabal* geaccepteerd als de gemeenschappelijke regeling van de rechtsorde. De negen-vijf-deling is een bekende opdeling van de Molukse samenleving, die op meerdere eilanden bekend is. Voor verdere informatie met betrekking tot de Ursiw en de Lorlim verwijs ik naar Thorburn (2000:162-169)
- <sup>18</sup> 'het land waar dollars te verdienen zijn'.
- <sup>19</sup> Vrij vertaald: '*Via de navelstreng is onze verwantschap en als zodanig zijn wij verbonden*'.
- <sup>20</sup> **Vertaling:** 'Ik heb Merauke al gezien, maar ben nog niet naar Sabang geweest!' Om het nationaal bewustzijn te benadrukken hanteert Indonesië, ook om haar uitgestrektheid aan te geven, 'van Sabang (op Sumatra in het westen) tot Merauke (in Irian Jaya in het oosten).
- <sup>21</sup> De 'S' staat voor 'serjana', een opleidingsgraad. Het Indonesische opleidingscurriculum is opgebouwd uit drie graderingen. S1 staat voor de bachelorgraad, S2 staat voor de mastergraad/ S3 staat voor de academische graad van doctor.
- <sup>22</sup> '*Tanah Dollar*', het land, '*tanah*', waar de dollars te verdienen zijn. Hier wordt gerefereerd naar de goudmijnen van het Amerikaanse bedrijf Freeport in Timika. Veel arme mensen uit geheel Indonesië, waaronder veel Keiezen van Kei Besar, zoeken in de afval, modder en zand van de goudmijnen in de rivier Kapur naar stofgoud, die door opkopers wordt gekocht. Een van de informanten merkte op, dat het hard en vies werk was, maar niet veel opbracht, wat de reden voor zijn terugkeer naar het dorp was. '*Tanah dollar*' is tevens een plastische verwijzing naar gebieden waar het geld te vinden is.
- <sup>23</sup> De '*sosialisasi*'-activiteiten waren bezoeken aan dorpen en werden in het kader van de verkiezingen door aspirant-kandidaten ondernomen. Het was het een stemmen-wervingsactie voor de partij, maar vooral om de kansen te vergroten op het bemachtigen van een plaats in het regeringsapparaat.
- <sup>24</sup> *Ikatan Mahasiswa Kei*, Keiese studentenvereniging in Makassar/Sulawesi.
- <sup>25</sup> *Ikatan Mahasiswa Evav Tangerang*, Keiese Studentenvereniging in Tangerang/Java.
- <sup>26</sup> *Ikatan Keluarga Kei Merauke*, Verbond van de Keiese gemeenschap in Merauke [West Papua]
- <sup>27</sup> *Angkatan Muda Kei*, Keiese Jongerenorganisatie in Jakarta.
- <sup>28</sup> In het dagelijks spraakgebruik bezigt men zowel *mel* als de verdubbeling *mel-mel*. Insgelijks is daar sprake van bij het *ren*.

- 
- <sup>29</sup> 'Raja' wordt veelal in encyclopedieën en woordenboeken vertaald met '(Indische) vorst' of '(Aziatische) koning'. Dit is een status, die niet geheel opgaat in de Keiese context van *primus inter pares*.
- <sup>30</sup> De Mel Kasil Vut betekent: de tien, *Vut*, zelfstandige, *Kasil*, endogene genealogische groep, *Mel*.
- <sup>31</sup> 'dat is de *hukum larvul ngabal*'. De *Hukum Larvul Ngabal* wordt hier gepersonifieerd als de strafmaat van de voorouders, die persoonlijk de berechting uitvoeren.
- <sup>32</sup> Het orgaan, *badan*, van de raad, *saniri*, van het dorp, *Ohoi (K)*.
- <sup>33</sup> Oorspronkelijke tekst: '*Orang Kei sebagai satu kesatuan masyarakat adat (suku) sudah sejak lama memiliki Sistem Nilai traditional adat budaya. Yang sangat utama dan dihormati didalam sitem nilai tradisi budaya Kei ini adalah Hukum Adat yang dikenal dengan nama Hukum Adat Lar Vul Nga Bal.*
- <sup>34</sup> Met 'het recht (*hukum*) van vroeger (*dolo*)' wordt de periode vóór de formalisering van de *Hukum Larvul Ngabal*. In Rahail (2000:15) wordt met 'dolo' verwezen naar 'Dolo Soin ternat Wahan', de kant van Jailolo, de zijde van Ternate, met de negatieve connotatie van eigen belang en wetteloosheid.
- <sup>35</sup> *Hukum rimba* betekent 'de wet van de wildernis'. Dit betekent niet dat er geen wetten waren. Men refereert hiermee naar het ontbreken van gezamenlijke afspraken, doordat elk gebied eigen regels en wetten had.
- <sup>36</sup> 'Ratskap' is een samenvoeging van het Keiese woord '*rat*' (uitspr: 'raat'), de bewaarder van de *adat Hukum Larvul Ngabal*, en de verbastering van de achtervoegsel 'schap'. De *Ratskap* is het adat-gebied, waarover de *rat* de naleving van de reglementen van de *Hukum Larvul Ngabal* bewaakt en uitspraak doet over spelende conflicten.
- <sup>37</sup> De afkorting, voor de Keiese woorden, is tegelijkertijd '*aka*', dat in het Keiees in vragende zin vertaald wordt met 'wat', of 'wat nu?' of 'Dus...?'.  
Hetzelfde geldt voor afkorting 'apa', in de Indonesische vertaling.
- <sup>39</sup> Letterlijk: 'Eén is één'. Dit is een veelgebruikte zegswijze die voor de Keiees zowel een gebaar van herkenning aangeeft als ook een corrigerende functie heeft, dat de ander wijst op het belang van de eenheid van de gemeenschap.
- <sup>40</sup> Letterlijk: 'Een vis een ei, een vogel een ei'. Ook deze is een veel gebruikte sibilant met de zelfde intentie als *Ain ni Ain*.
- <sup>41</sup> Over het precieze aantal *raja*'s bestaat nog enige onduidelijkheid. Rahail (2000) noemt het aantal van 22. Thorburn gaat ervan uit dat er oorspronkelijk sprake was van 14 *raja*'s (2000:171).
- <sup>42</sup> Letterlijk: 'één is één'. Deze zegswijze is tevens een oproep om de eenheid te handhaven en te bewaken.
- <sup>43</sup> Letterlijk: 'Een vis een ei, een kip een ei'. Ook deze zegswijze drukt de eenheid uit. Met andere woorden: Hoewel er sprake is van een stratificatie vormen we [de Keiezen] een eenheid. Deze zegswijze roept op tot dat besef.
- <sup>44</sup> 'Eén taal, één volk, één natie'. Dit was de wens, met de naam '*Soempah Pemoeda*', dat geopperd werd in 1928 tijdens het jongerencongres in Weltevreden, Jakarta ([sumpahpemuda.org](http://sumpahpemuda.org)). Soekarno, en velen in zijn navolging, gebruikten dit als slogan voor de eenwording van Indonesië. Ook de in juni gekozen president Joko 'Jokowi' Widodo (in [Pedomannews.com](http://Pedomannews.com) van 23 juli 2014) riep op op: '*Jangan sampai kita lupa kita ini adalah satu bahasa, satu negara, satu bangsa Indonesia kita harus ingat itu*' ('Laten we niet vergeten dat wij één taal hebben, één volk zijn en één staat Indonesië vormen, daar moeten we aan denken').
- <sup>45</sup> Dit zijn de *ratskap*-pen: Maur Ohoiwut, Mew Umfit, Ub Ohoifaak, Mer Ohoingan, Lo Ohoitel, Tabab Yamlim en Werka (Rahail 2000:41)
- <sup>46</sup> Dit zijn de *kecamatan*'s: Kei Besar (21 dorpen), Kei Besar Utara Timur (9 dorpen) en Kei Besar Selatan (14 dorpen).
- <sup>47</sup> '*Tanah*' (grond) '*hak*' (recht) '*milik*' (bezit). Dit zijn erfgronden die generaties lang het eigendom zijn van de clan. Dit kunnen gronden zijn die toegewezen werden of niemandsland, die voorouders bewerkten en daarmee als bezit werd beschouwd. De dorpsbewoners is het bekend van wie welke gronden zijn.
- <sup>48</sup> '*Tanah*' (grond) '*hak*' (recht) '*makan*' (eten). Dit zijn gronden, waarop men recht heeft om producten van te gebruiken.
- <sup>49</sup> 'Rahantoknam' is de naam die de clan op Kei kreeg. 'Rahan' betekent 'huis/geslacht/clan'. 'Toek' betekent 'voor anker gaan'. 'Nam' is de benaming voor de diepere gedeelte van de zee.
- <sup>50</sup> Ind: 'Het verhaal is één (kant), maar waar is het bewijs?'.  
<sup>51</sup> De 'speed' is een met buitenboordmotor voorziene polyesterboot van zo'n 6 tot 8 meter. De naam is verkorting van het Engelse 'speedboat'.
- <sup>52</sup> Met het 'Wilhelmus-effect' bedoel ik de vervreemding van 'wat' men zingt in de tekst met de realiteit van 'wie' men is. Bijvoorbeeld zien we dat bij grote internationale sportevenementen het Wilhelmus wordt ingezet. In een tijd waarin de multiculturele samenleving een gegeven is geworden kan niet iedereen zich herkennen in tekstgedeelten als 'ben ik van Duitsen bloed' en 'de koning van Spanje heb ik altijd geëerd'.