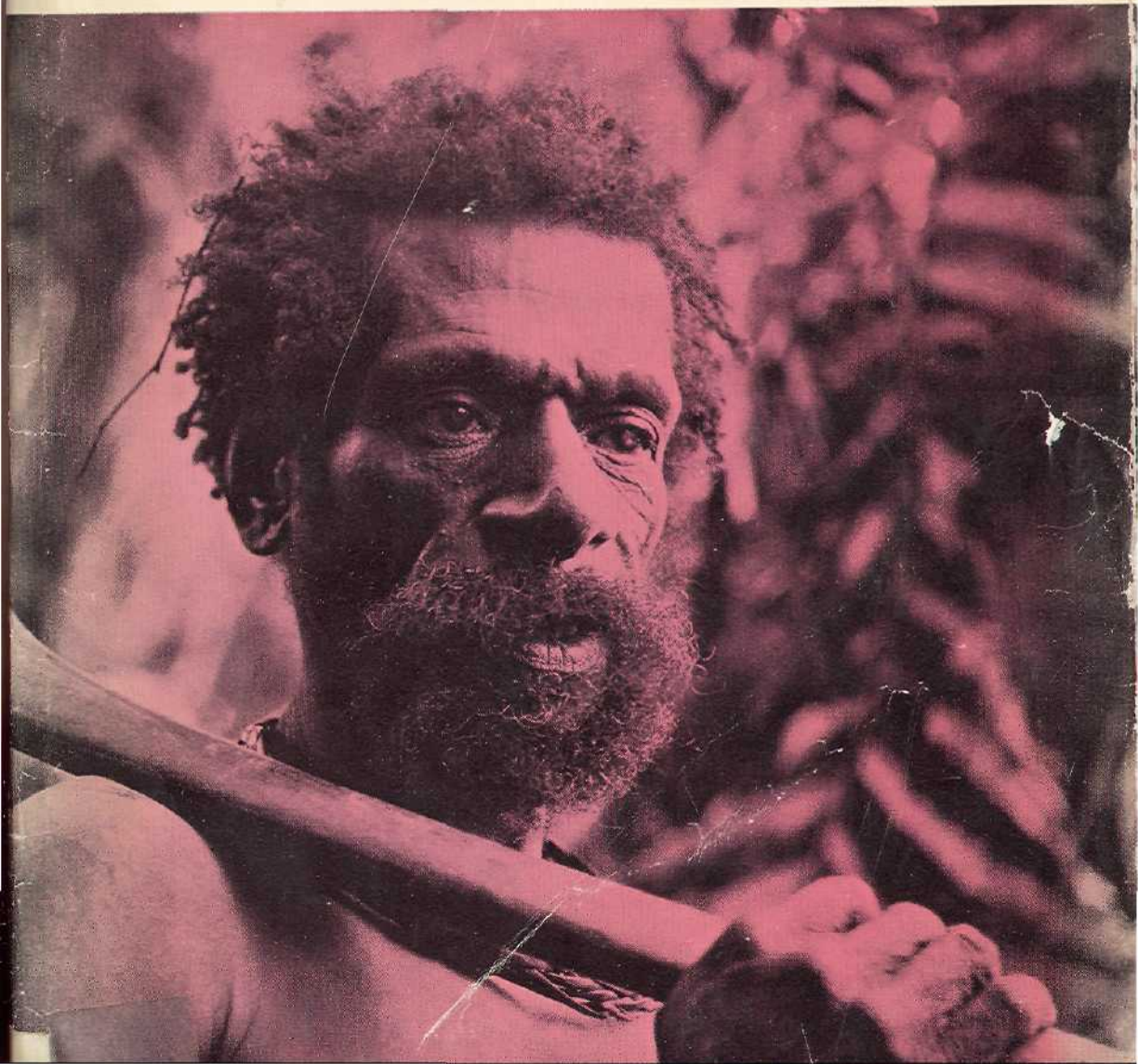


DR. J. BOELAARS

# MANDOBO'S TUSSEN DE DIGOEL EN DE KAO

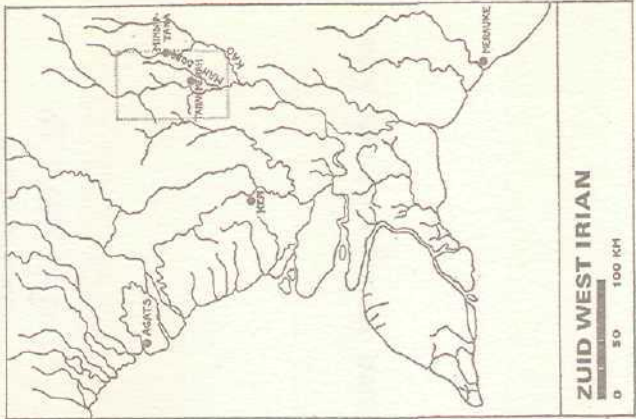
bijdragen tot een etnografie



In het zuiden van West Irian, Indonesië, werd de stam van de Mandobo's pas na 1951 ontdekt en tussen 1961 en 1965 voor het eerst onderzocht. De Mandobo's woonden in kleine groepjes verspreid over het oerwoud. Enkele paalwoningen op een opengelegd stuk bos huisvestten de vaak polygyne gezinnen van een vader, zijn zonen en kleinzonen. De dochters en kleindochters werden naar elders uitgehuwelijkt. Het cultuurpatroon berustte op de fundamentele regel, dat de vrouwen varkens fokten, de mannen deze varkens op een marktfeest verkochten voor schelpengeld en dat met dit schelpengeld als bruidsprijs vrouwen werden aangetrokken en overgedragen. Deze vrouwen fokten dan weer varkens enz. Het ruilen der vrouwen geschiedde volgens een asymmetrisch cross cousin systeem.

De Mandobostam bevindt zich tussen twee andere stammen nl. de stam van de Awju's in het westen en de stam van de Muju's in het oosten. De taal van de Mandobo's is verwant aan die van de Awju's maar de levenswijze is sterk beïnvloed door die van de Muju's. De auteur wijst in zijn boek deze beide invloeden aan met name waar hij spreekt over de wereld- en levensbeschouwing van de Mandobo's. Enerzijds nl. wordt bij de Mandobo's een uitgesproken belangstelling voor een hoogste wezen gevonden en anderzijds blijkt het geheim rond een sacraal varken een eigen dimensie aan deze cultuur toe te voegen.

De Mandobo's zijn een volkje van doorgewinterde zakenlieden, die zeer doelbewust en berekend spreken en handelen. Zij zijn er meesters in de bestaande verhoudingen uit te buiten. Chantage is hun fort. Het behoud van hun kredietwaardigheid is hun grootste zorg. Zo nodig nemen zij het recht in eigen hand maar dan liefst in het geniep. Tegelijkertijd echter zijn zij er zich van bewust, dat in een feestfeer relaties gemakkelijker worden aangeknoopt en versterkt. Een Mandobo kan als een Muju een keihard individualist zijn en als een Awju een sympathiek medemens.



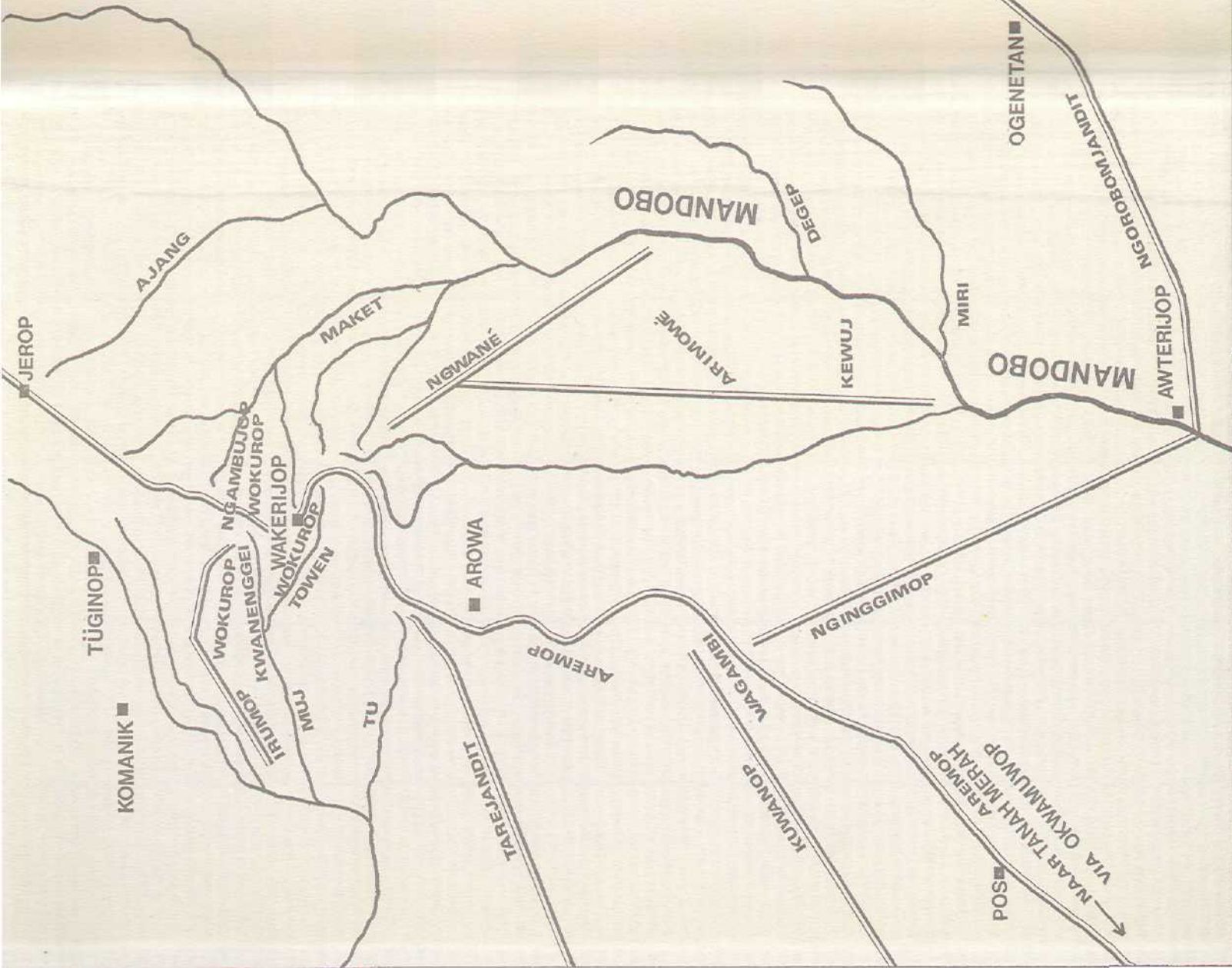
# KAART MANDOBO

NOTANDA

RIVIER (TJE)

DORP

WATERSCHEIDING



*Mandobo's tussen de Digoel en de Kao*

DR. J. BOELAARS M.S.C.

# *Mandobo's tussen de Digoel en de Kao*

bijdragen tot een etnografie



ASSEN, 1970

VAN GORCUM & COMP. N.V. - DR. H. J. PRAKKE & H. M. G. PRAKKE

ISBN 90 232 0001 2

## *inhoud*

Voorwoord, blz. V

Ter Inleiding, blz. 1

I Hemel en aarde, blz. 26

II Het hoge huis, blz. 40

III Het levensonderhoud, blz. 50

IV Het geslacht, blz. 63

V Bruidgevers en bruidnemers, blz. 76

VI De Mandobo-terminologie, blz. 95

VII De regels van het geslachtelijk verkeer, blz. 113

VIII Geboorte en Jeugd, blz. 122

IX De initiatie, blz. 138

X Het huwelijk, blz. 152

XI Het Varkens-markt-feest, blz. 173

XII Ziekte, dood en hiernamaals, blz. 186

XIII De wereldbeschouwing, blz. 208

XIV De levensbeschouwing, blz. 236

De ondertitel van dit boek: 'Bijdragen tot een etnografie' geeft het karakter van deze publikatie aan. De schrijver weet zelf, dat hier geen volledige etnografie van de Mandobostam gegeven wordt. Tal van zaken zijn niet nader onderzocht en de meeste gegevens werden verkregen door het beluisteren en uitvragen van bepaalde informanten. We zijn wel van mening, dat dit uitvragen en beluisteren kritisch is verricht na een etnologische vooropleiding, maar de functie van de onderzoeker was niet die van een geheel vrijgestelde voor het onderzoek. De samensteller was nl. van 1961-1967 de dienstdoende geestelijke van de parochie 'Midden-Mandobo' d.w.z. van dat deel van de Mandobostam, dat zich gevestigd heeft tussen Tanahmerah (aan de Digoel-rivier) en Mindipitana (aan de Kao-rivier). Bijna elke maand maakte hij een tournee langs de nederzettingen in dit gebied en vanaf januari 1962 had hij een huisje te Wakeriop, waar geregeld aan het onderzoek kon gewerkt worden. De hoofd-informanten waren dan ook uit dat dorp.

Het boek is eigenlijk niet meer dan een verslag van deze onderzoekingen. Aanvankelijk probeerden wij aan de hand van G. P. Murdock's *Social structure* de sociale structuur bij deze stam te achterhalen. De vele gegevens, welke daarbij aan het licht kwamen m.b.t. de levenswijze werden daarna aangevuld, waarbij de lijn van de levens-cyclus werd aangehouden. De 'Oorsprongsverhalen' van de Kaéti's, welke onze confrater P. Drabbe m.s.c. had uitgegeven (hij nam de naam Kaéti's als naam voor de Mandobo's) werd het uitgangspunt van het onderzoek naar de mythen en ritën van deze stam. Intussen hadden wij



zoveel van de taal van deze stam opgestoken, dat wij tal van mededelingen ook in de tekst van het Wakeriop-dialect konden opnemen.

In de geregelde omgang met de mensen van de verschillende nederzettingen kwamen wij tot een aantal persoonlijke conclusies, welke we apart onder woorden hebben gebracht, afgescheiden van hetgeen van de mensen zelf werd vernomen. Door vergelijking van de bijeengeplaatste gegevens hebben wij ten slotte een poging gewaagd een inzicht te krijgen in de oorspronkelijke religieuze achtergrond van deze mensen. Of we nog ooit de tijd krijgen het hier verzamelde materiaal opnieuw te bewerken, weten wij niet. Gezien echter het nut, dat althans deze voorlopige uiteenzetting kan hebben vooral voor degenen, die zich voor het welzijn van deze stam inzetten, hebben wij gemeend nu reeds tot een publikatie te moeten overgaan, zij het als basis voor verdere studie.

Onze hoofdinformanten waren: het dorpshef van Wakeriop en de hulp-onderwijzer aan de school aldaar, beiden Mandobo's. Het dorpshef, Andéjop, was een zeer begaafd man, die er in het bijzonder op uit was om ons van alles op de hoogte te brengen. Hij beschouwde het als zijn plicht, omdat hij meende daardoor zijn dorp vooruit te helpen. Hij hoopte, dat zijn dorp nog eens 'stad' zou worden, althans een centrum van Bestuur en Missie. Hij was een man tussen de veertig en de vijftig, sprak redelijk 'Maleis' (de Molukse eenvoudige versie van het Indonesisch) en vaak ging hij er zelf op uit om bij enkele nog oudere figuren in het dorp de antwoorden op onze vragen te vinden, wanneer hij moest bekennen het antwoord schuldig te moeten blijven. Bijna steeds kwam hij bij ons tesamen met de groepshoofden Mowen en Mop. Hun onderlinge gesprekken maakten vaak duidelijk wat de algemene en wat de meer persoonlijke visie van Andéjop zelf op de zaken was.

De onderwijzer Linus Wokurop was zelf afkomstig van de kerngroep van Wakeriop (de naam Wakeriop is een verbastering van Wokurop). Hij huwde een vrouw uit Selil en was als hulponderwijzer teruggekeerd naar zijn geboortedorp. Hij was rond de vijfendertig jaar oud. Meestal kwam hij alleen bij ons in de avonduren. Dit gaf ons de gelegenheid om de gegevens van Andéjop en de anderen nog eens te bekijken, aan te vullen en te corrigeren.

Tijdens de tournee's werden regelmatig met de vooraanstaanden ter plaatse adat-zaken besproken. De gewone gebeurtenissen, waarbij een missionaris

betrokken wordt, gaven daartoe vanzelf aanleiding. De geestelijke verzorging, welke hier echter ook heel veel tijdelijke zorgen medebrengt (bemoeienissen met de bouw van kerken en scholen, zorg voor het onderwijs en de zieken) belette echter meer gedetailleerd plaatselijk onderzoek.

Wij zijn onze informanten voor hun inlichtingen en de onderwijzers der dorpjes voor hun hulp zeer erkentelijk. Wij hopen, dat de lezers begrip zullen hebben voor de wijze, waarop dit materiaal verzameld moest worden, hetgeen hen niet behoeft te weerhouden kritiek te leveren, welke verder onderzoek kan bevorderen.

Wij hebben in deze geest, reeds de steun ondervonden van Prof. dr. H. Th. Fischer en prof. dr. J. van Baal, hoogleraren aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, die het onvoltooide manuscript tijdens ons verlof in Nederland van kanttekingen hebben willen voorzien. Zij zullen wel zien, dat wij na onze terugkeer op W. Irian geprobeerd hebben aan hun wensen naar vermogen tegemoet te komen. Voor hun sympathieke hulp betuigen wij hen hier gaarne onze oprechte dank.

## *ter inleiding*

De stam, waarover deze 'Bijdragen' handelen is de stam der Mandobo's. Op het ontstaan van de naam van deze stam komen wij later terug. De mensen, die zich nu zelf de Mandobo's noemen, wonen in Zuid-West-Irian aan beide zijden van de Mandobo-rivier (door hen zelf de Ndumut genoemd). Deze Mandoborivier doorsnijdt de landstreek, welke gelegen is tussen de Boven-Digoel en haar zijrivier de Kao.

Over deze stam is nog weinig gepubliceerd. Eigenlijk heeft alleen Rev. P. Drabbe zich met deze bevolking bezig gehouden en met name door zijn onderzoek van de taal van dit gebied. Daarbij heeft hij een uitgebreide collectie van mythen opgetekend, welke de basis werden van zijn taalkundige ontleding. Hiernaar zullen wij telkens verwijzen.

Meer indirect komt deze bevolking ter sprake in een studie van R. den Haan over: Het varkensfeest, zoals het plaatsvindt in het gebied van de rivieren Kao, Muju en Mandobo. In het betreffende hoofdstuk zullen wij ook daaraan dankbaar gegevens ontleenen.

Over ons eigen onderzoek kunnen wij het volgende zeggen. In de maand augustus 1961 kwamen wij naar Tanahmerah met de opdracht de geestelijke verzorging op ons te nemen van de Mandobo's, die om en bij de waterscheidingen de Aremop en de Ngorombom hun nederzettingen bezaten. In 1951 was pater W. Thieman m.s.c. begonnen met mensen te zoeken in de bossen van dat gebied. Waar hij enige hoge huizen aantrof in elkanders nabijheid probeerde hij de mensen ertoe te brengen in nederzettingen bij elkander te

gaan wonen, hetgeen hem geleidelijk lukte. Op een afstand van een vijftig kilometer ten noorden van Tanahmerah kwam het dorpje Pos tot stand dat in 1956 een gesubsidieerde school (met een gediplomeerde onderwijzer) verkreeg. Vanuit Miniptana aan de Kao-rivier kwam het dorpje Tinggam tot stand, dat in 1957 een gesubsidieerde school ontving. In de jaren rond 1960 legde het burgerlijk bestuur een weg aan door de bossen over de Aremop en de Nginggimop-Ngorombom van Tanahmerah uit naar Mindiptana. Deze weg was een onderdeel van het rubber-wegen-plan. Deze aanleg, welke door de mensen der kleine nederzettingen geschiedde en waarbij zij enig geld konden verdienen, werd tevens een sterke prikkel voor die mensen om langs de weg te gaan wonen. In de jaren 60 tot 63 kwamen op die wijze uit de heel kleine nederzettinkjes de eerste dorpjes tot stand. De kleine nederzettinkjes, welke door de bemoeienis van P. Thieman tot stand gekomen waren, hadden reeds een schooltje met een niet-gediplomeerde guru. Nadat de dorpen ontstaan waren, konden in deze wat grotere agglomeraties de schooltjes omgezet worden in scholen met gesubsidieerd onderwijs, en gediplomeerde guru's.

Deze dorpen kregen in die jaren nu en dan bezoek van een politiepattrouille; de dokter van Tanahmerah maakte tweemaal per jaar een groot tournee door deze gebieden; er was een campagne opgezet ter bestrijding van de t.b.c.; er was een begin gemaakt met de aanleg van rubbertuinen als bevolkings-bezit.

Het gebied, waar wij onze ervaringen opdeden, was derhalve een reeds, zij het kort geleden, geopend gebied. De 'maleise' omgangstaal begon binnen te dringen via de schooltjes en via het contact van de dorpschoufden met het Burgerlijk Bestuur te Tanahmerah. Ook de mogelijkheid in Tanahmerah geld te verdienen en iets te kopen trok vele Mandobo's aan. Juist in deze jaren van de eerste ontwikkeling van nederzettinkjes naar dorpjes verrichtten wij ons onderzoek. De tournee's liepen van Tinggam over Ogenetan en Awterioep naar Pos; van Pos naar Okwamuwop en terug naar Pos; van Pos naar Arowa en Wakerioep. In dit dorp hadden wij een eigen huisje, dat een langer verblijf mogelijk maakte. De missie bouwde er met de mensen een kerk en het bestuur bouwde er een polikliniek. Van Wakerioep keerden wij over Ogenetan terug naar Mindiptana. Vanaf augustus 1961 tot januari 1967 hebben wij deze dorpen (met uitzondering van februari 1965-mei 1966) een tien keer per jaar bezocht. Vele weken brachten wij door in Wakerioep. Het is uit de geregelde omgang

met de mensen op tournee en vooral met die van Wakeriop, dat deze studie is voortgekomen.

Een korte weergave van hetgeen er veranderd is in de leefwijze van deze bevolking gevolgd door een verslag van onze persoonlijke ervaringen in de omgang met deze mensen laten wij voorafgaan aan enkele nota's m.b.t. de bemoeienissen van het Nederlandse en Indonesische bestuur en die van de Katholieke Missie. Deze kennismaking met de stand van zaken thans en deze eerste ontmoeting met de mensen van deze stam kunnen de interesse wekken om de oorspronkelijke situatie nader te leren kennen, welke in deze bijdragen wordt beschreven.

Sinds de Mandobo's in 'dorpen' bij elkander wonen zijn er veranderingen in hun leven gekomen, waarvan wij hier eerst een overzicht willen geven.

Het huis in het dorp is niet langer een 'hoog' huis, zoals dit vroeger op palen of in een boom werd gebouwd. Thans is de vloer van een huis om en om een meter boven de grond. De dakbedekking is evenals vroeger van bladeren (Indonesisch: atap), maar deze zijn niet meer een voor een om een rasterwerk van rijshout gebogen, maar worden vooraf aan stokken vastgemaakt en deze 'kammen' worden elkander overlappend op daksparen gelegd. Het sagoblad wordt rond de harde lange stengel van de grote sagobladeren gevouwen en de twee helften worden aan elkaar vastgestoken met een 'naald', welke verkregen wordt uit het deel van de bladnerf, dat bij het ombuigen vrijkomt. De bewanding is gemaakt van de houtachtige hoofdnerf van de lange sagobladeren (Indonesisch: gaba2). De vloerbedekking bestaat uit latten, welke verkregen worden door het splijten van de nibung-palm. De indeling van de woning kan de oorspronkelijke zijn (een mannenvertrek tussen twee vrouwenafdelingen), maar vaak is slechts aan een zijde een deel afgeschot voor de vrouwen. Men treft echter ook huizen aan, waarin door middel van wanden van gaba2 kamers zijn aangebracht. In deze beschrijving ligt eigenlijk tevens een overzicht van de trappen van beschaving, welke de Mandobo's vertonen. Het huis op een meter hoogte, maar nog geheel in de oude trant gebouwd, behoort toe aan de oudere mannen, die zich de voordelen van het dorpsleven (veiligheid, breder contact, school voor de kinderen) niet willen laten ontgaan. Het zijn de huizen van hen, die ook wel 'aan de weg' willen wonen, maar heel vaak

nog weken in hun boshuizen bij hun sago en hun tuinen verblijven. De huizen, die nog wel een afgeschot vrouwenverblijf hebben vertonen in heel het onverzorgde, nonchalante van bouw en inrichting, dat de bewoners tussen de oude en de nieuwe tijd in staan. Zij zijn in de war. Zij voelen, dat het oude eigenlijk heeft afgedaan, maar zij weten nog niet waar het nieuwe naar toe wil. Ten slotte de huizen met kamers – en soms een aparte keuken achter het huis – behoren toe aan de jongeren, die al iets van de wereld gezien hebben en datgene, wat zij elders gezien hebben op hun wijze nabootsen.

Parallel aan het bovenstaande verloopt het gebruik van kleding. Al hebben de oudere mannen wel een broek toch lopen zij ook in het dorp rond met alleen de penisdop aan. Kleding is iets voor de zondag. De middelgroep doet er al moeite voor om kleding te hebben en te dragen, maar doet er bij de jacht of het tuinwerk nog vanzelfsprekend afstand van. De groep der jongeren is er op uit netjes gekleed te gaan, meerdere stellen kleren te bezitten, de kleren te wassen en zelfs de 'mode' – of wat zij daarvoor houden – te volgen. De eerste twee groepen eten nog gezeten op de vloer; de laatste probeert een tafel en een bank te hebben en vraagt om borden, kroezen, lepels, messen en kookgerei. Zij hängen platen uit geïllustreerde tijdschriften aan de wand.

De grote ouderwetse huizen lenen zich goed voor de nachtelijke traditionele dansen. De jongeren spelen echter liever op hun eigen gemaakte gitaren. Zij zingen daarbij van uit de stad overgenomen Indonesische krontjong-liederen, maar het snarengetokkel overstemt de zang, omdat slechts de een of ander de tekst bijna murmelend zingt. Hier is van enige bravour nog geen sprake. Graag vormen de jongelui kleine groepjes om op z'n 'westers' te dansen. Hiervoor zullen zij een feestloods bouwen. De oude opsiering komt bij de oude dansen voor de dag; ook jongeren leggen dan de Westerse kleding weer af; men kijkt echter niet meer zo nauw; kleurige lappen vervangen nu de paradijsvogels van vroeger. Bij de moderne dans echter behoort moderne kleding. Het voorafgaande geldt hoofdzakelijk voor de mannen. De vrouwen van oud tot jong dragen nog enkel het rieten rokje; grotere meisjes hebben vaak door de hulp van de onderwijzer en zijn vrouw jurken gekregen; op zondag proberen ook de oudere vrouwen een kledingstuk aan te hebben, maar hier is van smaak of mode nog geen sprake.

Deze verandering van het decor heeft de grote betekenis de sfeer van de

nieuwe wereld te scheppen. Huizen langs een straat; erven met hekwerk van elkander gescheiden; een ander type huizen; een zekere mate van kleding. Bovendien brengen de school en de kerk een nieuw levensritme. Men kan het een façade noemen, maar o.i. gaat van dit alles een merkbare invloed uit op het gewone leven zelf. De levenshouding gaat veranderen. Er zijn andere behoeften gekomen . . . of beter: er zijn nieuwe behoeften bij de oude gekomen. Er zijn nieuwe inzichten en gevoelens gerijpt, die twijfel hebben doen rijzen aan het absoluut geldende van de oude levenstrant. Er zijn gebruiken, die niet meer zo vanzelfsprekend zijn, zoals de besloten levenswijze van het geslacht op de eigen gronden en er zijn gebruiken, die reeds afgewezen zijn, zoals het karnibalisme en de kindermoord. Deze laatsten zijn in het dorp ondenkbaar.

De bouw echter van een huis blijft de individuele taak van het eigen gezin met een enkele keer de hulp van een bloed- of aanverwant. De bouw van een huis duurt gemiddeld een half jaar of meer. Een dorp is voorlopig nog niet veel meer dan een geheel van bijeengeschoven nederzettingen. Wij konden voor Wakeriop nagaan, dat de plaatsing der huizen in het dorp overeenkwam met de ligging der gronden van de geslachten. Die geslachten hebben nog een oudste, die nu zoveel als het groepshoofd voorstelt. Als een primus inter pares staat daar een 'dorpshoofd' tussen, dat door het burgerlijk bestuur is aangesteld. Zijn gezag reikt niet veel verder dan zijn eigen groep. Aangezien deze figuur gewoonlijk genomen is uit de groep van hen, die ter plaatse de grondeigenaren zijn, ontleent hij aan deze positie enige macht. Men stelt hem echter ook aansprakelijk voor de onheilen, welke de bijkomers op zijn gronden overkomen. Het is heel gewoon, dat een dorpshoofd bedreigd wordt om te voorkomen, dat hij misdragingen van zijn dorpsgenoten aan de bevoegde instantie doorgeeft. Wij kennen in het midden Mandobogebied slechts één dorpshoofd, dat van zijn dorp als geheel iets weet te maken. Hij is zelf bijzonder begaafd, rijk en de grondbezitter ter plaatse. Wij bedoelen onze hoofdinformant Andéjop van Wakeriop. Gezien het gezag der dorpshoofden zo weinig voorstelt is de bouw van een school of een gastenonderkomen een taak, welke enkel of door het geduld en de tact van de onderwijzer of door een krachtig optreden van een politiepatrouille tot een goed einde wordt gebracht. Men begint nl. gezamenlijk; bepaalde individuen onttrekken zich aan dit gemeenschappelijk (onbetaald) werk; de anderen nemen daar wraak op door ook in het bos te

verdwijnen. Dan staat het werk maanden stil tot de belanghebbende instantie door goede woorden of stevige maatregelen de zaak weer op gang helpt.

In de verhouding tussen man en vrouw brengt het dorpsleven ook verandering met name t.o.v. de zorg voor het huishouden. Leefde men vroeger bij zijn tuin en niet ver van zijn sago en zijn viswater, thans is, althans voor de bijkomers d.i. voor de mensen die hun eigen nederzettinkje opgaven om naar het 'dorp' te komen, het omgekeerde het geval. De groep, op de gronden waarvan het dorp werd gebouwd woont wel dicht bij de eigen tuinen, maar ervaart anderzijds, dat de bijkomers vaker een beroep op hen doen. Waren de voedselbronnen in overvloed voor handen, dan zou dit een versterking van de dorpsband kunnen betekenen. Gezien echter de schaarste zal dit niet het geval zijn en vaak eerder in tegenovergestelde zin werken. Zeker voor de bijkomers is het leven zwaarder geworden. Alle eten moet van ver weg (één tot twee uur) aangedragen worden. En dit komt vooral op de vrouwen neer. De man echter moet verder van huis om op jacht te gaan. Hierbij komt het feit, dat de kinderen geregeld in het dorp moeten zijn om de school te volgen, hetgeen betekent, dat er leden van het gezin om beurten in het dorp moeten zijn om voor het eten en de surveillance te zorgen. Men ziet dan ook, dat aanvankelijk bepaalde ouders dit niet opbrengen en telkens weer met medename van de schoolkinderen in de bossen verdwijnen. Toch heeft de school wel een bindende functie. Men doet een beroep op elkander om op de kinderen te passen, wanneer de eigen ouders naar het bos moeten gaan. De kinderen komen in die zin gemakkelijker bij elkaar in huis. Belangrijk is echter ook de zg. vakantietijd, omdat dan ouders en kinderen weer enige tijd gezamenlijk in het boshuis bijeen leven. Die onderlinge afstemming zal dan wel op het oude patroon geïnspireerd zijn, maar ook daarin zit opvoedende waarde.

Het zijn gewoonlijk de onderling verwante groepen, die met elkaar een dorp gaan vormen. Dit betekent ook, dat de 'uitgehuwelijkte' vrouwen in een betere positie komen. Haar familieleden zijn nu in de nabijheid en dit werkt remmend op de heerschappij der mannen. De geregelde ontmoeting van bloed- en aanverwanten verplicht allen tot het afvijlen van de scherpe kanten. Weigering van diensten, verdachtmaking, het nemen van wraak geschiedt allemaal t.o.v. een openbare mening, die meer stemmen en daarom meer



nivelleringskracht bezit. Ogenschijnlijk gaat een luidruchtige twist tussen man en vrouw niemand in het dorp aan. Maar niet lang daarna wil ieder er het zijne van weten. Ook al heeft een dorpshoofd als zodanig geen rechterlijke functie, toch bevinden de familiehoofden zich in zijn nabijheid om gezamenlijk de ruzies te beslechten. Dezelfde situatie kan echter ook averechts werken: juist omdat er praat over komt, verharden zich de partijen in hun eenmaal ingenomen standpunt. Maar dit werkt dan weer preventief; de conflicten zijn ook meerderen tot last.

De gehuwden delen inzake zwangerschap en bevalling in de algemene mentaliteits-verandering. Iedereen, – en dit geldt ook voor de jongeren – houdt aan de spijswetten en de ‘magische’ praktijken vast, welke met het gewone leven van man, vrouw en kind samengaan. Het is nochtans o.i. met minder innerlijke zekerheid; het is vaak omwille van de oudere generatie, welke men niet durft te stoten. Er zijn gevallen, waarin jonggehuwden weigeren de praktijken, welke op het huwelijk en de bevalling volgen, na te komen, maar meestal onderwerpen zij zich hieraan zonder scrupule. Abortus of kindermoord (één van een tweeling) zou een schandaal in het dorp verwekken, maar een kind sterft zo gemakkelijk op onnaspeurbare wijze. De naamgeving geschiedt zoals vroeger. Een enkele keer stelt men zich tevreden met de doopnaam. Hun kind te laten dopen vinden de jongeren vanzelfsprekend en de ouderen hebben er geen bezwaar tegen, wanneer anderen het regelen.

De polygamie verhuisde van het bos naar het dorp. De oudere generatie denkt er niet aan deze te laten varen om bijv. christen te worden. De jongeren – gedoopten – zijn deels nog te jong om de bruidsprijs voor een tweede vrouw bijeen te brengen, deels voelen zij aan dat dit in de moderne tijd niet meer past. Het is nog te vroeg om te beoordelen, hoe de jonge Christenen op dit punt zullen reageren.

Voor de kleine kinderen maakt de overkomst naar het dorp soms enig verschil uit. Het veelvuldig contact van de moeders met de onderwijzers-vrouw, het zich gemakkelijker laten overhalen om naar een ziekenhuis te gaan, verhogen de levenskansen van de babies. Iets van hygiëne behoort ook bij het dorp. Groter is echter de invloed, welke van de oudere broers en zusjes, die zelf reeds op school gaan, op hun kleinere broertjes en zusjes uitgaat. Niet enkel doordat de schoolkinderen ook in huis hardop rekenen en lezen, maar

ook omdat de sfeer in huis verandert. De Mandobo's zijn dermate op de school gesteld, dat het gehele gezin daar iets van medekrijgt. Het gebeurde, dat oudere kinderen, welke juist te oud waren toen de school zijn intrede deed, thuis van hun jongere broers en zusjes leerden lezen. Met name is dit ook het geval m.b.t. het aanleren van het 'Maleis' en het aanleren van gebeden en gezangen, welke bij de kerkdienst op zondag in gebruik zijn.

Maar of er verder in de opvoeding thuis veel veranderd is, betwijfelen wij. De verhouding tussen ouders en kinderen lijkt vooralsnog dezelfde. De adat-regels worden hen bijgebracht en de wederzijdse reacties worden nog enkel door het Mandobo-patroon bepaald. Er zijn bijv. nog maar weinig jongeren, die in zake kinderhuwelijken al anders denken dan hun ouders. Respect voor de ouders uitgaande boven wat het praktische leven – eigen nut – vereist, ziet men nog niet. Hulp aan anderen, alleen al omdat die ander hulp behoeft, treft men nog niet aan. Dit wordt buiten kerk en school nog niet onderwezen.

Het spel van de kinderen en de ontspanning van de groteren is bij de komst naar het dorp enigszins verrijkt. Men heeft meer makkers. De bal is inderdaad een kostbare uitvinding. Meisjes ziet men alleen als zij samen uit school komen; zij zijn sterker aan huis gebonden en eerder ingeschakeld bij het aandragen. Het 'vinden' van een meisje komt in de plaats van het 'kopen'. In het dorp komt middellijk het onderwijs de eerste emancipatie van de vrouw tot stand. Zij leert op de schoolbanken, welke jongen pienter is en welke jongen ijverig. Ofschoon het 'vastleggen' van een toekomstig huwelijk der meisjes, die op school zijn, nog regel is, komt het al voor, dat zij later de hun opgedrongen kandidaat hardnekkig weigeren. Zij weten hun eigen keuze tot gelding te brengen. De publieke opinie in deze is een kerend getij. Het alleen-regelingsrecht van de ouders verloopt. Dit probleem is zeker het kruispunt van de oude en nieuwe tijd en het terrein waarop de strijd tussen de oudere en jongere generatie geleverd wordt.

De handel is vanzelf vergemakkelijkt door de aanwezigheid van meer kopers en verkopers in elkanders nabijheid. Het zou kunnen lijken, dat het gewone geld (hier geplaatst tegenover het schelpengeld) dit mede bevordert. Toch moeten wij bedenken, dat echt waardevolle goederen nog steeds enkel voor schelpengeld te krijgen zijn. Bovendien heeft 'geld' (nieuw of oud) hier minder waarde als een bezit op zich zelf; het geld is er om 'relaties' te kweken.

Een alleenstaande man kan zijn geld niet eens kwijt. Men kan wel iets van hem kopen of aan hem verkopen, maar hij heeft geen groep van verwanten, waarmee men vaste handelsrelaties kan aangaan tot eigen voordeel. Er gaat in een dorp meer om dan in het bos. Men heeft niet noodzakelijk een varkensfeest nodig om een 'markt' te hebben. Deze feesten nemen dan ook in aantal en belangrijkheid af. Men benut burgerlijke en kerkelijke feesten om zijn varkensvlees aan de man te brengen.

De dorpsituatie brengt vanzelf mede, dat er veel meer kleine conflicten optreden: belediging, verdachtmaking, diefstal en bedrog. Daar men echter toch met elkaar in dit verband moet voortleven heeft dit tot gevolg, dat de 'eigen-richting' minder scherpe vormen aanneemt en dat een bemiddeling via het dorpshoofd gemakkelijker aanvaard wordt. Scherper echter ziet men ook in een dorpshoofd de partijdigheid van bepaalde beslissingen; dit wordt dan weer een reden zijn werkopdrachten te saboteren. Ziekte raakt nog alleen verwanten. Geen dorpsgenoot, niet-verwant, zal helpen een zieke naar het ziekenhuis in de 'stad' te vervoeren. Sterfgevallen echter raken ook niet-verwanten. De verdachtmaking kan ieder treffen, gezien de contacten intensiever zijn. Men probeert nog telkens de doden onder of voor de huizen te begraven, maar het gemeenschappelijk kerkhof is toch wel een aanvaarde zaak.

Bij het tourneren met dragers valt telkens op, dat deze dragers een grote zorg voor de persoon en de goederen van degene met wie zij op stap zijn, aan de dag leggen. Zij vinden het wel vanzelfsprekend, dat een weg, waar zij door kunnen ook voor een vreemdeling goed genoeg is. Maar als zij bemerken, dat hij bijv. moeite heeft met het oversteken van een riviertje al sprietlopend over een boom, dan zullen zij bij een volgend riviertje uit zichzelf wachten om hem te helpen. Zij denken er zelfs aan zijn veldfles op tijd te vullen en zij bieden hem hun eigen eten aan. Zij zullen op een kuil in de weg wijzen en op doorns attent maken. Zij verwachten ook dat, wat hen overkomt degene aangaat, die hen in dienst genomen heeft. Deze verhouding duurt zelfs nog drie dagen na thuiskomst. Men blijft wederzijds aansprakelijk voor mogelijke ongelukken, geleden verliezen of opgelopen ziekten. Zelfs in gevallen, waarbij wij zouden zeggen: „het is toch je eigen schuld” (bijv. een drager verliest zijn mes) verwachten zij, dat hij die hen huurde, dit zal vergoeden. Deze verhouding

(in casu t.o.v. een vreemdeling) weerspiegelt hun verhouding t.o.v. elkander. Wie samen uittrekt, moet samen thuiskomen; wie een opdracht geeft, staat voor alle gevolgen in. Verlaat iemand onderweg het pad om zijn behoefte te doen, dan wordt hij telkens bij name geroepen en hij moet reageren. Niemand kan eigenlijk ooit alleen op pad gaan buiten zijn eigen jachtterrein. Men zorgt steeds voor hulp en voor getuigen. Deze zorg is een onderdeel van de altijd levende aandacht tot het aankweken van relaties of tot het eisen van schadevergoeding. Het dorpshoofd te Wakeriop, Andéjop, wees voortdurend op de eis: iemand een goed hart toe te dragen. Men doet daar iets voor, maar verwacht contante wederliefde. Voor wat hoort wat en wel onmiddellijk. Een weldaad vraagt om een tegenprestatie; komt deze dan is zij weer het uitgangspunt van een volgende weldaad; komt deze niet, dan moet die eerste weldaad afbetaald worden en vaak met de toevoeging van smartegeld, omdat de eerste weldaad niet erkend werd. Is het onderling vertrouwen eenmaal stevig gevestigd dan hoeft niet elke weldaad onmiddellijk vergoed te worden. Maar is bij de opbouw van de relatie de ene partij nalatig dan breekt men het spel snel af en zoekt elders zijn geluk. Daarbij probeert men de nalatige zijn nalatigheid te doen beseffen en hem te dwingen deze extra goed te maken. Bij dit alles gaat een Mandobo zeer voorzichtig te werk; hij laat zich niet gemakkelijk overhalen; hij moet het zelf zien en het zelf willen. Bij het geringste onbegrip van de andere partij trekt hij zich terug; breekt een relatie, waaraan reeds veel zorg is besteed, dan roept dit vijandigheid op.

Evenzo valt het op, dat een Mandobo zo helder weet te formuleren, wat hij wil en niet wil. Hij lijkt zeer doelbewust en berekend te spreken en handelen. Al bij een van onze eerste bezoeken aan het dorp Arowa moest er op gewezen worden, dat de school noodzakelijk moest vernieuwd worden. Het verbaasde mij toen het dorpshoofd rustig een werkprogram van een jaar te horen uiteenzetten. Daarna zou men aan de school kunnen beginnen. Het maakt de indruk of een Mandobo stap voor stap op zijn doel afgaat en zich daar niet van laat afbrengen. Hierbij komt, dat iedereen er op staat alles wat hem zelf aangaat, zelf te doen en zelf te regelen. Zijn huis, zijn tuin maakt hij zelf. Hierbij spreekt niet alleen mede, dat ieder voor zich zelf moet opkomen en schijnbaar niet wil zien, dat met wederzijdse hulp bijv. een huis sneller en beter gebouwd kan

worden, hierbij zit de gedachte voor, dat wat alleen uit zijn hand voorkomt, alleen van hem is. Hulp vragen schept verplichtingen.

Typerend is anderzijds, dat men niemand vertrouwt, ook zich zelf niet. Een schoolkind zal eerst wel vijfmaal het antwoord met de lippen vormen voordat het dit uitspreekt. Voor elk woord en elke daad kan men aansprakelijk gesteld worden. Dit brengt mede, dat menige regeling en menige uitvoering zo traag verloopt. Ook hangt daarmee samen, dat als men eenmaal een besluit heeft genomen (lieftst gezamenlijk) of een daad heeft gesteld, men geenszins geneigd is daarop terug te komen. Hiervan geven we enige voorbeelden.

De mensen van het dorp Pos hadden na de verplaatsing van het dorp een nieuwe verbindingsweg met het dorp Awterioop opengekapt. Ofschoon wij deze nieuwe weg reeds gelopen hadden en de namen noemden van degenen, die de weg hadden opengekapt, wilden de dragers van Awterioop in het bestaan van de nieuwe weg niet geloven totdat we er samen over liepen. Men is van niemand zeker. Deze besluiteloosheid roept het eindeloze onderlinge overleg op; ieder mag het zijne zeggen; men kan luisteren; maar van het genomen besluit wijkt men niet meer af. Toen ik vernam dat het graf van een kindje te Kimiroop niet op het aanwezige kerkhof, maar onder de trap van het ouderlijk huis was gegraven en weigerde dit in te zegenen, nochtans beloofde te wachten – ik stond op punt van vertrek toen men de inzegening kwam vragen – totdat er een nieuw grafje op het kerkhof gegraven zou zijn, zei men kortaf: Gaat U maar weg! Een groepshoofd wenste met zijn mensen geen gevolg te geven aan de Bestuursopdrachten tot verhuizing naar een nabij gelegen dorp. Hij kreeg daardoor een afstraffing, maar terug uit de hoofdplaats verdween hij met al zijn mensen naar de plaats, welke hij zelf al vooraf bepaald had.

In de dorpen staan soms prachtige huizen. Zij weten met het eenvoudige materiaal, dat zij uit het bos halen, een woning te bouwen, die keurig afgewerkt is van buiten en van binnen. Ook hun opsieling bij de dans getuigt van gevoel voor schoonheid; zij hebben smaak. Telkens ook bemerkt men, dat zij een voorkeur aan de dag leggen voor een nauwkeurige plaats en tijdbepaling. Zij kunnen data en jaartallen onthouden. Zij hebben gevoel voor de opeenvolging van gebeurtenissen. Het verslag van een opschudding verwekkende zaak vertellen zij precies volgens het verloop van dag tot dag en van uur tot uur. Zij weten

te rapporteren. Wanneer zij een klacht naar voren brengen is deze goed gedocumenteerd. Zij formuleren hun gedachten helder en men verbaast zich er over, hoe fijn zij een situatie kunnen tekenen en hun gevoelens onder woorden kunnen brengen, soms keihard en zonder aanzien des persoons. Een voorbeeld hiervan is het volgende. In een dorp kwam voor het eerst een gediplomeerde guru, welke de niet-gediplomeerde kwam vervangen. Deze gediplomeerde onderwijzer meende, dat hij bij 'bosmensen' kwam en als eerste daar orde en tucht moest brengen. Hij trad onmiddellijk streng op en stelde zijn eisen. Het dorp reageerde direct met passief verzet. Dit maakte de onderwijzer nog harder en toen een schoolkind niet gehoorzaamde, gaf hij het een trap, hetgeen zo ongelukkig aankwam, dat het kind enige uren later overleed. Het dorps hoofd vertelde het gebeuren als volgt:

„De guru was pas in het dorp aangekomen of de bevelen vlogen rechts en links. Tot de volwassenen sprak hij: 'Pas op, als jullie niet volgbaar zijn, ik ben keihard, ik ben lid van de streekraad. Wie niet doet, wat ik zeg, krijgt slaag.' Er waren reeds verschillende werkzaamheden door het Bestuur geregeld; hij eiste dat alles stop gezet werd en dat men eerst zijn bagage zou gaan halen. Een landbouwopzichter, die juist in het dorp was aangekomen, kwam met de guru overeen de werkrachten van het dorp te verdelen. De volgende morgen eiste de guru toch weer, dat zijn opdracht moest voortgaan. De onderwijzer ging toen met de schoolkinderen zijn bagage ophalen en gaf het dorps hoofd te verstaan, dat hij op zijn huis moest passen en voor zijn vrouw moest zorgen. Hij zeide dit, alsof wij bosmensen zijn en nog van niets weten. Later riep hij zijn vrouw toch nog op per brief. Die vertrok ook. De landbouwopzichter regelde, dat de overige volwassenen rubberstumps zouden gaan ophalen op de hoofdplaats. De onderwijzer kreeg een opgezette knie en kon niet terug. De kinderen, die hem begeleidden, hield hij vast, maar zij leden honger. Een meisje liep uit het huis van de guru weg om bij een familielid eten te gaan vragen. De vrouw van de guru voelde zich daardoor te schande gemaakt. Het meisje zat suf op de grond en kreeg een trap van de guru in de lendenen en stierf niet lang daarna. De pastoor doet er maar beter aan voorlopig – vóórdat de zaak voor de rechtbank is geweest – geen onderwijzer van de stam van de schuldigde guru naar zijn dorp te sturen.” Dit alles wordt zonder dat er één vraag om opheldering nodig is, zo op tafel gelegd.

De slagvaardigheid bij een debat sluit niet uit, dat iemand zijn zaak partijdig belicht. Maar de andere partij is even bekwaam om haar kijk op de zaak naar voren te brengen. Men zegt: laten we er over redetwisten. Men gaat er rustig voor naar iemand toe. Dan kan het hard tegen hard gaan, maar geen van de partijen grijpt naar de wapenen. Soms komt men met de wapenen op om de tegenpartij te imponeren, maar men wenst het niet met de wapenen uit te vechten, doch met woorden. Wanneer over en weer ieder het zijne gezegd heeft en het duidelijk is geworden – ook voor de omstanders – hoe de vork aan de steel zit, bindt de schuldige vanzelf in en men zoekt een oplossing, die beide partijen kunnen aanvaarden en vaak loopt de ruzie dan op een verzoening uit.

Het herstel van de relaties staat voorop. Zij weten ook te zwijgen. Wie om iets gevraagd wordt, dat hij niet geven wil, weigert niet, maar zwijgt tot de ander zich terugtrekt. Men past wel op zijn woorden. Een uitgesproken verdenking wordt onmiddellijk zwaar opgevat. Men zoekt de getuigen op en deze worden ondervraagd of dit of dat zo of zo gezegd is. Dan worden de bewijzen onderzocht, welke de verdachtmaking zouden moeten staven. Zijn deze niet doorslaande, dan heeft hij, die zich versproken heeft, een schadevergoeding te betalen aan de in zijn goede naam benadeelde. Zulk een onderzoek heeft plaats zonder aanzien des persoons. Men zal evengoed aan de pastoor of de onderwijzer op de man af vragen of hij dit of dat hier of elders gezegd heeft. En zonder pardon! Dit hangt samen met de hoge waarde welke ieder toekent aan zijn betrouwbaarheid. Met degene, die als niet betrouwbaar bekend zou staan, gaat niemand een relatie aan en wie geen relaties heeft mist de noodzakelijke onderlinge bijstand. Aan een volwassene vroegen wij eens, waarom hij tezamen met andere goedwillenden zich niet kon verzetten tegen bepaalde misbruiken, welke door de oudere generatie nog werden voorgestaan (bijv. sluipmoord). Hij antwoordde: de ouderen zouden elders mijn naam kapot maken en ik zou mijn relaties verliezen.

De vrees het vertrouwen te verliezen bewerkt, dat iemand, die wordt opgeroepen om zich te verantwoorden, ook komt. Wegblijven zou een bekennen van schuld inhouden. Om dezelfde reden moeten gedane beloften nagekomen worden, ook al heeft men, gezien gewijzigde omstandigheden, feitelijk schade. Vanzelfsprekend is het daarom ook, dat men zich beijvert

geschonden vertrouwen te herstellen: verzoening en herstelbetalingen liggen voor de hand. Een redetwist eindigt graag in een gulle lach.

De Mandobo is er een meester in om de bestaande verhoudingen uit te buiten. Hij voelt fijn aan, wie sterk staat en wie zwak. Hij weet, hoe hij een ander kan raken in diens belangen. Chantage is zijn fort. En dit geschiedt niet met veel woorden, maar met berekende zetten, waardoor een ander wel begrijpt, wat hij maar het best kan doen. Een zwijgen, een stopzetten van de gebruikelijke giften, een fait accompli, een zich tijdelijk terugtrekken, een insinuatie kunnen meer dan genoeg zijn. Evenzo weet ieder zich aan bezwarende verplichtingen langdurig te onttrekken. Zij weten wat het lijden kan en durven weloverwogen risico's te nemen. Corruptie is hen niet vreemd.

Juist omdat ieder zo bewust zijn eigen spel speelt is het instituut van de 'eigen-richting' zo sterk. Op een dag gaan de mensen van een dorp ten noorden van Wakeriop zg. Kotagut-mensen, visvergift strooien in een riviertje. Zij gaan daarbij over de grens van hun gebied en komen in het viswater van een familie van Wakeriop. Deze familie overvalt het bivak van de Kotagut-mensen en voeren in triomf een meisje mede, geslagen en gebonden, naar Wakeriop. Bij het onderzoek bekent men ruiterlijk, dat dit een wraakneming was, niet om de grensoverschrijding, maar omdat een jaar te voren een lid van hun groep dood gevonden werd onder een boom. De schuldige werd toen bij de Kotagut-mensen gezocht, maar niet gevonden. En dat toen een jonge man zogenaamd 'uit de boom viel' was weer een wraak, omdat kort daaraan voorafgaande een man van de Kotagut-mensen gestorven was enz. Zelf heeft men zijn sancties achter zijn regelingen en zelf straft men hen af, die plannen doorkruisen of verijdelen. En bijna steeds geschiedt dit alles in het geheim. Alleen de sterksten (en rijksten) durven openlijk geweld te gebruiken.

Sterk is de Mandobo er zich van bewust, dat in een feestsfeer relaties gemakkelijker worden aangeknoopt en versterkt. De geboorte van een kind, een huwelijk en een afsterven brengt belanghebbenden bij elkaar. Het varkensmarktfeest is daarvan de groots opgezette uiting. Men ervaart steeds met handelslui te doen te hebben. Steeds weet hij te suggereren, dat de ander een grote gunst deelachtig wordt door met hem, de solide partner, in handelsrelatie te mogen treden. Deze gunst betaalt de ander eerst en daarna betaalt hij nog



wat hij kopen mag. Evenzo weet hij in het tegenovergestelde geval de ander de gedachte bij te brengen, dat het een gunst is, dat hij bij die ander iets kopen wil. En dit geschiedt op voorwaarde, dat die ander weldra iets bij hem komt kopen. Zo krijgt hij zijn geld nog terug ook en liefst met winst. Een zakenman in optima forma.

Deze handige zakenman – ook dit ervaart men bij de dagelijkse omgang – is nochtans niet groot in eigen ogen, veeleer een kleine zwakke hulpbehoevende mens. En dit is hij niet alleen tegenover de rijke vreemdeling, maar ook in zijn eigen kring. Zijn eerste reactie bij moeilijkheden is ‘vluchten’. Aanvankelijk dachten wij daarom met een vreesachtige bevolkingsgroep te doen te hebben. Later echter moesten we dit corrigeren met de aanvulling: maar als hij met de rug tegen de muur staat is hij vervaarlijk vastbesloten.

De tegenslagen, ongelukken, ziekte en dood worden ook hem niet bespaard. Bij het geregeld aanhoren van hun verhalen over de onderlinge verdachtmaking, over de vele vormen van zwarte magie, over de ontelbare gevallen, waarin, naar men meent, iemand is omgekomen door sluipmoord, ontkomt men niet aan de gedachte, dat zij vaak onder druk leven, bang gemaakt, bedreigd door mensen en gebeurtenissen. Daar komt in dit gebied bij (hetgeen wellicht minder geldt voor de boven-Mandobo), dat zeer velen met t.b.c. zijn besmet. Hun angst te vermageren of de droge hoest te krijgen houdt hen voortdurend bezig. Ook malaria is hier een volkskwaal. Voor ouderen betekent een longontsteking of een besmetting met t.b.c. de dood. Ook zeggen zij van elkander, dat zij fel hartstochtelijk leven en gemakkelijk tot doodslag overgaan. Ook zelfmoord komt voor. Iedereen heeft schulden en al weet men, zoals gezegd, betalingen op de lange baan te schuiven, men weet nooit, wanneer de ander dat niet meer neemt en (in het geheim) toeslaat.

Het is typerend, dat men de samenkomst in een dorp als een bevrijding voelt, een bevrijding uit de geheimzinnige machten van het bos. En hierbij denkt men niet allereerst aan bosgeesten, maar aan sluipmoordenaars. Dit blijkt uit heel kleine voorvallen. Een hond van een ander weggagen kan tot gevolg hebben, volgens hen, dat die hond ziek wordt. De eigenaar zal schadevergoeding eisen. Een dreinend kind het zwijgen opleggen kunnen alleen de ouders proberen, als het huilen ook hun zenuwen te machtig wordt. En als het kind dan ziek wordt zal de ene ouder de andere dat nog verwijten. Geleidelijk begrepen wij de

betekenis van de mededeling, dat men niemand mag 'schokken', dat men niemand mag laten schrikken. Dat immers zou zijn ziel verjagen. Het is om deze reden, dat een Mandobo steeds steun zoekt, waarom hij met zoveel zorg zijn relaties opbouwt en zo beducht is, zo gegriefd, wanneer deze plotseling verbroken wordt. Dat schokt hem. Hij, die zo ijverig alleen staande zijn kapitaal kan opbouwen, is er als de dood voor, dat zijn relaties verstoord worden, welke hem de kans moeten geven met dit kapitaal te werken. En dit moet niet alleen economisch gezien worden maar evengoed sociaal. Op het vlak van zijn mens zijn, op het vlak, waar het gaat niet om materiële waarden, maar om eer, aanzien, erkenning en liefde, daar vormt hij zelf de inzet, maar hij heeft evenzeer relaties nodig om partner te kunnen zijn. Hij beseft hoe broos of dat spel kan zijn. Hij heeft immers een diep gevoel voor schande en niet alleen voor schade. Hij zegt: je moet me dat niet vragen; je weet, dat ik het niet heb. Niet bezitten (op alle gebied) is zijn schande. Geen gronden, geen viswater, geen vrouw, geen kinderen, geen relaties, geen goede naam . . . dat is arm zijn en niet meetellen. Bijna iedereen mist het een of het ander van deze zaken en hij weet dit goed. Hij weet, dat anderen dit ook weten. Zo is ieder niet groot in eigen ogen; de opschepper staat niet in aanzien.

Vandaar dat het weeskind een bijna ondragelijk bestaan heeft. Hij is arm, zijn gronden zijn in handen van familieleden overgegaan; het schelpengeld van zijn vader is door anderen opgemaakt. Vooral als dit weeskind een jongen is, is hij eigenlijk te veel; niemand acht zich verplicht hem te helpen om bijv. zijn bruidsprijs bijeen te krijgen. Hij zal zich met een overgeschoten of onvolwaardige vrouw tevreden moeten stellen.

Voor een goed begrip van de Mandobo-cultuur is het verder nodig iets over zijn typische manier van reageren te vertellen. Bij het onderzoek van de taal van de Mandobo's heeft P. Drabbe vastgesteld<sup>1</sup> dat de taal van deze stam verwant is aan die van de Awju-stam, welke westelijk van het gebied van de Mandobo's gevestigd is. Zelf hebben we kunnen vaststellen, dat de sociaal-economische structuur van de Mandobo-cultuur sterke gelijkenis vertoont met

<sup>1</sup> P. Drabbe m.s.c., Kaeti en Wambon, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff - 1959, p. 4 n. 5.

die van de Muju-stam, welke ten Oosten van het gebied der Mandobo's gevonden wordt. Deze twee gegevens doen vermoeden, dat beide burens invloed hebben uitgeoefend op de tusschen hen inwonende groep der Mandobo's.

Als typereud verschil tusschen de Muju-ers en de Mandobo's is ons opgevallen, dat de Mandobo's (evenals de Awju's) gevoelsmatig sterker aan hun verwanten gebonden zijn. Zegt men van de Mujuer, dat hij een 'individualist' is en 'nuchter rationeel' te werk gaat, dan moet men van de Mandobo zeggen, dat hij deze beide kenmerken ook bezit, maar bovendien steeds ook handelt in overleg met zijn familie (vooral volgens de MoeBr-ZuZo, mon-ranggenverhouding). Daardoor krijgt elke beslissing van het individu ook de steun van de medeverantwoordelijken en dit maakt, dat een Mandobo wel langer over een zaak praat, maar daarna ook onwrikbaar vasthoudt aan het (gezamenlijk) genomen besluit. Elke zaak is daardoor ook veel sterker een gemeenschappelijke zaak. Een Mandobo heeft altijd zijn hele verwantengroep als reservelinie achter zich staan. Dit verklaart volgens ons voor een deel de ervaring, welke alle buitenlanders t.a.v. de Mandobo's hebben opgedaan nl. dat zij bijzonder lastig, moeilijk en onhandelbaar kunnen zijn als mensen, die bijzonder geraffineerd zijn in het doordrijven van hun wil desnoods middellijk sabotage en collectief lijdelijk verzet.

Een tweede indruk, welke wij hebben gekregen m.b.t. een verschil tusschen Muju en Mandobo is de volgende. De Mandobo's geven ook de indruk luchthartiger, speelser te reageren op het leven dan de Mujuers. En dit heeft tot gevolg, dat bijv. hun houding tegenover 'tabu's' minder strak is dan men in de Muju constateert. Men overtreedt deze gemakkelijker en eist het onderhouden daarvan niet met dezelfde strafheid als dit bij de Mujuers het geval is. Met name lijkt bijv. het terrein van een varkensfeest minder sacraal; lijkt het gereedmaken van de sacrale pijlen enz. minder serieus te gebeuren. Men sprak veel losser over de voorschriften m.b.t. de bouw van het *étot* (feesthuis); men houdt het feest rustig in een dorp, waar ieder over de weg mag lopen; ogenschijnlijk worden de oude verbodsbepalingen i.v.m. de spijswetten gemakkelijker losgelaten in de nieuwe tijd. Wij zijn geneigd te zeggen, dat de Mandobo een Muju-adat beleeft in een Awju-'setting'.

Typerend is daarom ook, dat het cultuur-ideaal bij Muju en Mandobo wel hetzelfde is, nl. door rijkdom sterk te staan, maar dat een Mandobo nooit een

eenzame rijke is, maar steeds de rijke met het goede hart wil zijn voor zijn verwanten. Op deze wijze voorkomt de Mandobo geïsoleerd te komen staan, iets, waarvoor een Muju geen vrees heeft.

Hoe heeft nu deze handige zakenman en deze kleine angstige mens op het contact met de buitenwereld gereageerd, dat in de bemoeienissen enerzijds van het burgerlijk bestuur en anderzijds van de katholieke missie aan hem werd opgedrongen?

Wij hebben de indruk, dat aanvankelijk de Bestuursoverdracht van Nederland aan Indonesië niet veel indruk op de Mandobo's heeft gemaakt. Misschien dichter bij de hoofdplaatsen Tanahmerah en Mindiptana heeft men er iets van gemerkt, maar dieper in het binnenland bleef de zaak bij het oude. In de Nederlandse tijd wisselden de ambtenaren en nu weer. Men heeft alleen te maken met patrouillerende agenten en distriktshoofden ... en die kwamen vroeger weinig en nu evenmin. De dorpshoofden werden vroeger wel eens naar het 'kantoor' geroepen en nu ook; vroeger kregen zij wel eens dienstbrieven, welke de onderwijzer moest lezen, verklaren en helpen uitvoeren en dat bleef ook zo. Moordzaken werden vroeger wel aangebracht bij de politie en dan werden soms schuldigen bij gebrek aan bewijs (sluipmoord) zonder gestraft te zijn teruggestuurd en nu gaat dat ook zo. Men regelt zijn zaken zelf wel.

Dit wil niet zeggen, dat men de algemene voordelen van onder bestuur te staan niet ziet. Men is wel tevreden met de dorpen, de scholen, de orde en rust. Het openleggen van de grote weg van Tanahmerah naar Mindiptana bracht geld in het laatje. Het is zelfs zo, dat de dorpshoofden bij hun speechen in de dorpen laten horen zich er goed van bewust te zijn, dat zij plaatsvervaarders zijn van het burgerlijk bestuur (op de hoofdplaats) ... maar veel voegt dit niet aan hun macht toe. Meerdere malen kwamen dorpshoofden bij de missionaris hun beklag doen, dat hun opdrachten niet uitgevoerd werden. De missionaris moest dan helpen om de 'onderdanen' meer eerbied voor hun gezag bij te brengen. Een Mandobo wenst zijn dorpshoofd niet te geloven en staat er op, dat diens opdrachtgever het hun dan zelf maar komt vertellen. Deze kleine autocraten van de hoge huizen kost het moeite iets van hun autonomie op te offeren bij de komst naar het dorp ten gunste van algemene en gezamenlijke belangen.

Typerend voor het bovenstaande zijn de volgende voorbeelden. Bij een bijzonder hoge bandjir van de Mandobo-rivier waren de planken en het zink, bestemd voor een brug over deze rivier nabij het dorpje Awteriop, afgedreven. Zonder enige opdracht kwam ieder in de weer om deze eigendommen van het bestuur op te vissen en terug op hun plaats te leggen. Maar even zo vrolijk namen zij zelf de betaling voor dit werk door een deel van de daar voor de bouw opgeslagen voeding onderling te verdelen.

Een nacht overblijvend in een bivak aan de grote weg, vroeg een dorpshef ons te bewerkstelligen, dat hij en zijn groep daar zes maanden lang zouden kunnen doorwerken, ofschoon de afspraak was dat de dorpshef ten om beurten aan de weg (dit werd betaald) en aan de nieuwe school (dit werd niet betaald) zouden werken. Gewezen op de onbillijkheid van zijn verzoek antwoordde het dorpshef kortaf: als mijn groep niet lang genoeg aan de weg kan werken om dekens, klambu's, potten en pannen te kopen, dan gaan we maar liever terug het bos in naar onze hoge huizen.

Het besef, dat een dorpshef iets kan en moet betekenen, bracht enkele dorpen er toe het oude dorpshef zo ver te krijgen, dat hij zijn functie overdeed aan een jongere man. In het dorpje Pos formuleerde men dit als volgt: wij willen geen dorpshef meer, dat met de ene schouder de oude tijd stut, en met de andere de nieuwe; wij willen een jong mens, die op beide schouders de nieuwe tijd draagt.

Geleidelijk echter na verloop van tijd bemerkten de Mandobo's dat de aanvoer van de door hen gewenste gebruiksgoederen minder vlot verliep na de Bestuursoverdracht. Men klaagt hierover; het feit dat de grote door hen opengelegde weg is dichtgegroeid is voor hen een symbool van achteruitgang. Het is begrijpelijk, dat juist deze mensen heel weinig voelen voor het 'gezamenlijk onbetaalde werk voor de gemeenschap' (gotong-rojong genoemd in Indonesië). Hier staat echter tegenover, dat er zeker een mentaliteitsverandering gaande is. Men begint te zien, dat als men zelf niets voor zijn vooruitgang over heeft, deze ook echt niet komt. Uitwendig lijkt het er op, dat de situatie verslechtert; de vraag blijft nochtans gerechtigd, of deze mentaliteitsverandering (uit armoede geboren – nadat men betere tijden gekend heeft) niet een werkelijk winstpunt moet genoemd worden.

Met de komst van de Indonesische ambtenaren kwam ook de actie ter be-

strijding van het analfabetisme der volwassenen op gang. Het was verrassend te zien, hoe zelfs oudere mannen probeerden de cursus te volgen. Zonder direct succes vanzelf. Nochtans werd wel bereikt, dat zij enig begrip kregen van wat hun kinderen op school deden; bereikt werd ook dat jongeren, die bij de komst van het gesubsidieerd onderwijs als te oud van het voorbereidend schooltje waren verwijderd, nu nog een kans kregen te leren lezen en schrijven.

In de dorpen werd ook getracht een zg. 'Coöperatie' op te richten. In een eerste enthousiasme bouwden de mensen daarvoor een huisje, legden geld bij elkaar en haalden later de eerste goederen vrijwillig op bij het burgerlijk bestuur op de hoofdplaats. Men begreep echter niet veel van de regeling. Geld bijeen leggen, als beginkapitaal, daar goederen mee kopen . . . dat ging nog, maar dat zij, toen die goederen kwamen deze nog eens moesten kopen om het beginkapitaal onaangeroerd te laten, dat ging hun verstand te boven. Later echter bemerkte men, dat zij het spelletje toch doorkregen en omdat er geen toko's meer waren op de hoofdplaatsen, dan toch maar langs deze weg slim probeerden het een en ander binnen te krijgen.

Het moeilijke probleem, dat thans evenmin als vroeger tot een oplossing komt in de Mandobo, is het verblijf van de varkens ofwel bij het dorp ofwel bij het boshuis. De varkens vormen een hoofdbestanddeel van kapitaal en handel voor elke Mandobo. Vroeger had hij de beesten op zijn grond bij zijn hoog huis. Nu moet hij in de kampong een huis hebben en daar ook verblijven. Dus komen de varkens mede. Deze verwoesten daar de tuin van de schoolkinderen enz. enz. Verwijst men de varkens naar de boshuizen dan gaan de mensen mede. Varkens in kooien houden is eveneens ondoenlijk. De mensen hebben te weinig voeding; een varken en een hond worden verondersteld het merendeel van hun voedsel zelf te zoeken. Een stuk grond omheinen is ook onbegonnen werk. Dat vereist samenwerking - . . . en elk half jaar zou het hout van de omheining weer verrot zijn. Men heeft van alles geprobeerd in de loop der jaren. Varkenskooien voor kleine varkens, invoer van witte tamme varkens, om beurten de varkens hoeden bij het boshuis, het doden van halfwas varkens, die te lastig worden . . . Dat men er iets aan doet, bewijst dat men toch wel in een dorp wil leven.

Ofschoon er, zoals gezegd, bij de bevolking het besef groeit dat zij het ten slotte van eigen inzet zullen moeten hebben, moeten wij anderzijds constateren,

dat de afwezigheid van competente leiding deze goodwill bij de bevolking vaak frustreert. Er vallen dorpen uiteen, omdat de 'zaken' niet geregeld worden; er zijn dorpen, die zich zo onhebbelijk tegenover de onderwijzers gedragen, dat deze zich terugtrekken en die dorpen leeg blijven staan; de bouw van scholen en guru-huizen eist maanden; het onderhoud van de wegen mag geen naam meer hebben, de hygiëne gaat achteruit.

In deze situatie is de positie van de dorpsonderwijzer er niet gemakkelijker op geworden. Nochtans vormt hij de schakel tussen de oude en de nieuwe tijd. In feite zijn deze guru's voor een deel door de missie opgeleide onderwijzers, die met subsidie van de staat hun werk verrichten en voor een ander deel niet gediplomeerde krachten, welke door de missie zijn aangesteld om voorbereidend onderwijs te geven in de pas gevormde dorpen. Zij krijgen een vergoeding van de missie voor hun werk. De rondtrekkende geestelijke heeft middellijk deze onderwijzers, die ook de kerkdienst op zondag verzorgen, via school en kerk invloed op de ontwikkeling van het Mandobogebied. Het is hier de vraag, hoe de missie dit werk heeft verricht en hoe de Mandobo daarop heeft gereageerd.

Het werk van de katholieke missie begon in dit deel van de Mandobo met de bezoeken van pater W. Thieman in 1955, toen deze mensen nog verspreid in de bossen in hun hoge huizen leefden. Al is het tot stand komen van de dorpsvorming het resultaat van de bemoeienis van het voormalige Nederlandse Bestuur, de stimulans en de bezieling zijn uitgegaan van de rondtrekkende pater. De belofte, dat er naar de nederzetting, wanneer deze tot stand zou komen, een onderwijzer zou komen, was zeker een der hoofdredenen, welke de mensen bewoog een dorpje te gaan vormen.

Later was het wederom de wens een gesubsidieerde school met een gediplomeerde onderwijzer te verkrijgen, welke de mensen van de kleine nederzettingen er toe bracht deze kleine nederzettingen bij elkander te voegen om zo een groter dorp te vormen, waar een voldoende aantal kinderen voorhanden zou zijn om een zesjarige dorpschool mogelijk te maken.

Nochtans is toch bij herhaling gebleken, dat de Mandobo's er maar zeer moeilijk toe te bewegen zijn zelf iets voor het schoolgebouw, de guru-woning en het levensonderhoud van hun onderwijzer over te hebben. Van hen wordt

verwacht, dat zij, die geen belasting betalen, hun bijdrage leveren door voor de genoemde belangen op te komen. De Mandobo echter beschouwt de guru als een 'gast', zij het als een gewaardeerde gast. Wanneer deze gast hun instellingen kan waarderen en bereid is de positie in te nemen, welke daarin aan hem wordt toegedacht, kan hij bij hen blijven. Zo hij meent eventueel tegen hun voormalig bestel in iets nieuws te propageren, kan hij vertrekken. Een onderwijzer komt nochtans met een onderwijs-opdracht van hoger hand. Men heeft om zijn komst gevraagd niet beseffend het paard van Troje binnen te halen. Zij, die de onderwijzer subsidiëren – de ouders der kinderen betalen zijn honorarium niet – omschrijven ook zijn opdracht. De onderwijzer verwacht, dat de bevolking dit zal respecteren. Gezien hij een katholieke onderwijzer is, weet hij, dat van hem verwacht wordt dat hij niet enkel de kinderen les geeft, maar dat hij voor allen de bringer van de nieuwe tijd en de nieuwe godsdienst zal zijn. Hij is de 'vader' van het dorp, de voorganger bij de kerkdiensten, de adviseur van het dorps hoofd. Als zodanig wordt ook door alle bestuursinstanties een beroep op hem gedaan. Hij heeft daarom een hele taak naast zijn schooluren. Ieder kan bij de 'Bapak-Guru' terecht: hij bemiddelt bij ruzie's; hij stimuleert de landbouw; leest de brieven van het Bestuur voor; bespreekt de werkzaamheden met het dorps hoofd; hij draagt zorg voor de volksgezondheid. Hij bemoeit zich niet enkel met de schoolkinderen, maar ook met de volwassenen.

Deze opvatting van het onderwijzersambt was echter niet, wat de Mandobo beoogde, toen hij om een onderwijzer vroeg voor zijn kinderen. Daar ligt het conflict. Iemand, die zich mengt in zijn regelingen, iemand, die zijn sanctie-apparaat (sluipmoord en zwarte magie) afkeurt en zelfs rapporteert aan hogere instanties, zo iemand wenst de Mandobo niet. Nu kan hij zich nog met de aanwezigheid van deze figuur verzoenen, wanneer hij met hem een relatie kan opbouwen, welke hem voordeel brengt (vooral de gewenste moderne gebruiksgoederen). Het was de Mandobo daarom al spoedig duidelijk, dat een gediplomeerde onderwijzer een hoger loon verdiende dan een niet-gediplomeerde guru. Hij dwong de missie door de niet-gediplomeerde onderwijzer te laten verhongeren een rijkere man in diens plaats te stellen. Wanneer van de zijde van de onderwijzer een woord werd gezegd (een verdenking geopperd, een misbruik aan de kaak gesteld) of een beslissing werd genomen (verzet bijv.



tegen de kinderverloving) dan kwamen de ouderen met pijn en boog opzetten om de onderwijzer (en zijn vrouw en kinderen) de schrik op het lijf te jagen. Lukte dit niet dan verdwenen de 'beschaamd gemaakten' met de schoolkinderen in de bossen.

Een onderwijzer is vanzelfsprekend zeer afhankelijk van de goodwill van de dorpsbewoners om bijv. de voeding voor hem en zijn gezin bij hen te kopen. Bovendien verwacht hij, dat hij, die de hele dag voor hen klaar staat, ook enige erkentelijkheid zal ondervinden, een erkentelijkheid, welke zich in hulp en bijdragen, waarvoor niet betaald wordt, zal uiten. De Mandobo ziet het echter weer anders. Hij is van mening, dat de guru (gast op zijn land) er alles voor moet doen om de gunst te verdienen iets te mogen kopen bij de dorpsbewoners. En dan nog moet hij voor wat hij koopt de volle prijs betalen. Dit alles maakt het verblijf van onderwijzers onder deze stam bijzonder moeilijk. In de laatste jaren is het er niet gemakkelijker op geworden, omdat de kleine handelsartikelen – de zg. contact-artikelen – niet meer voorhanden zijn. Vroeger maakten de onderwijzersvrouwen vaak kleding voor de mensen en de onderwijzers kochten in de winkel ook zaken, waarmede zij hun mensen genoeg konden doen. Ook de missionaris kan hen niet meer zo bijspringen als vroeger. Thans wordt er op de werkwillegheid van de mensen een beroep gedaan, terwijl zij minder van de opdrachtgevers te verwachten hebben. Dat zint een Mandobo niet.

Toen een onderwijzer de schoolkinderen tot ijver trachtte aan te sporen door hen er op te wijzen, dat zij zelf onderwijzer konden worden bij hun stam en als argument gebruikte, dat bij onderwijzers uit andere stammen altijd het gevaar bestond, dat zij zelf vernederd zouden worden, antwoordden de schoolkinderen: „Geef niets hoor, als hij te lastig is, krijgt hij geen eten of wij verdwijnen in de bossen.” De Mandobo laat zich liet regeren; alleen als de verhoudingen in zijn oog heel goed liggen, aanvaardt hij, dat iemand hem raad geeft of een opmerking maakt. Bij de minste oneffenheid in de verhouding dreigt hij met tegenmaatregelen. En, zoals gezegd, de Mandobo's reageren dan aanstonds collectief.

Aanvankelijk waren de ouderen van mening, dat de jongeren, die zich lieten dopen, zich de strop om de hals haalden. Hun sago zou niet meer gedijen en wild zouden zij niet meer onder schot krijgen. Zij voelden, dat de nieuwe tijd,

welke door de onderwijzer en de priester werd voorgestaan, een nieuw bestel inhield, dat met name hun eigenrichting dreigde uit te schakelen. Reeds door in het dorp te komen wonen, hadden zij aan autonomie ingeboet en nu werden daar dingen geleerd, die niet strookten met hun opvattingen. Er werd getornd aan het varkensbezit (cfr. supra): er werd duidelijk stelling genomen tegen de polygamie en tegen hun 'recht' om de huwelijken van hun dochters geheel naar eigen willekeur te regelen. Zij zouden graag de oorspronkelijke situatie hersteld hebben, maar zij waren al te ver medegegaan. De jongere generatie had het nieuwe geroken en voelde voor de haar geboden kansen. En juist deze vrijheid (en het misbruik, dat jongeren ervan maakten) voelden de ouderen als de ondermijning van hun rechtmatig gezag. Zij konden niet tegen de situatie op en trokken zich terug in hun boshuizen, bedreigden van daaruit de dorpelingen met hun 'magie' en sluipmoorden, maar waren toch telkens gedwongen weer naar het dorp te komen terwille van hun schoolgaande kinderen.

Dit conflict nam in verschillende dorpen wel een verschillende vorm aan. Soms wisten de ouderen ook de jongeren in hun verzet te doen delen, soms waren er omstandigheden (een ontactisch optreden bij de andere partij) welke hen in de kaart speelden. Toen dit onderzoek werd afgesloten (januari 1967) was dit conflict nog min of meer latent in alle dorpen voelbaar.

Van missiezijde werd in woord en daad de eigen adat van dit volk gerespecteerd. De taalkundige, P. P. Drabbe, m.s.c. had vóór onze komst de taal van deze stam – in twee dialecten – reeds vastgelegd en een catechismus, een gebedenboek en een bijbelse geschiedenis samengesteld. Ons adat-onderzoek kwam ook voort vanuit dezelfde opvatting. Bij de missionering is steeds aandacht gegeven aan de viering van de grote levensfeiten (geboorte, huwelijk en overlijden) door deze in het kader van hun eigen adatgebruiken te vieren. De feest sfeer, waaraan deze stam hecht, werd ook gebonden aan de kerkelijke feestdagen, welke met de hun eigen dansen werden gevierd.

Dit alles vormt een heel proces van overgang. In het ene dorp doen de ouderen al mede aan de grotere vieringen, in het andere blijft de christenheid nog beperkt tot een kleine kern.

Als afsluiting van deze eerste kennismaking willen wij iets zeggen over de taal van deze stam en over het aantal mensen, dat tot deze bevolkingsgroep behoort. P. Drabbe m.s.c., die de taal van deze mensen analyseerde, schrijft

in zijn spraakkunst<sup>2</sup>: „Wij zijn tot de conclusie gekomen, dat het Kaeti (zoals Drabbe deze taal noemt) een dialect is van het Awju. Er is overeenkomst tussen het klanksysteem en woordenschat van het Kaeti en het Kati (zoals Drabbe de taal van de Mujustam noemt), maar de overeenkomst in woorden tussen die van het Kaeti en die van het Awju is groter. Bovendien vonden we grondige tegenstellingen in de constructies van Kati en Kaeti; de voornaamste zijn: het bestaan in Kati van classificatie der substantieven, incorporatie van het object in de vervoegde vormen, nadruk op het aspect tegenover tijd, het zestallig stelsel bij de telwoorden, die in het Kaeti evenmin als in het Awju voorkomen (cfr. nochtans p. 70). Daartegenover vinden we een zeer sterke overeenkomst in de vervoeging van Kaeti en Awju. De slotsom is dus, dat het Kaeti zeer nauw verwant is met zijn wester- en slechts oppervlakkig met zijn oosterbuur.

In de Kaeti-taal vinden we drie weinig van elkaar verschillende dialecten, gesproken door drie verschillende groepen, nl. Kambom in het stroomgebied van de beneden-, Rungwanjap in dat van de midden-, en Wambon in dat van de bovenloop van de Ndumut, maar de laatste slechts tot dichterbij de Koreom (berg). De teksten, die Drabbe optekende, zijn vastgelegd in het Rungwanjap-dialect; de mededelingen, welke wij in Wakeriop noteerden, zouden ook tot datzelfde dialect moeten behoren. Nochtans was de taal van de Aremop-waterscheiding, – waarop Wakeriop ligt – toch weer enigszins anders dan de taal van Omba – aan de Digoel-rivier gelegen – waar de informant van Drabbe vandaan kwam. Bij de weergave van de teksten zal telkens de bron vermeld worden.

Drabbe schrijft ten slotte: „We kunnen het aantal zielen, die het Kaeti als taal hebben, op plus minus 3000 stellen.” Later is echter uit de voorlopige telling van de katholieke missie gebleken, dat het aantal Mandobo's, waarmede zij in contact is gekomen, de vier duizend reeds te boven gaat en heel waarschijnlijk zal dit aantal nog hoger blijken te zijn wanneer de registratie voltooid zal wezen.

<sup>2</sup> P. Drabbe m.s.c., Kaeti en Wambon, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff - 1959. p. 4 n. 5.

Het dorps hoofd van Wakeriop, Andéjop genaamd, kwam op een dag ons huis binnen en vroeg om een stuk krijt. De man kan niet schrijven, want hij is nooit op school geweest. De volgende dag echter kwam hij terug met een opgevouwen schede van de nibung-palm. Daarop had hij de geografische situatie van zijn land getekend. Het was een volledige landkaart. Hij had zijn gebied overeenkomstig de werkelijkheid tussen de grote rivieren Digoel en Kao geplaatst aan weerszijden van de Mandobo-rivier. De waterscheidingen waren aangegeven en de kleinere riviertjes waren volkomen juist als zijtakken van de grotere ingetekend. Rondom zijn woonplaats Wakeriop wist hij alle gronden aan te wijzen, waar vroeger de geslachten hadden gewoond, welke zich nu onder zijn leiding in het dorp Wakeriop hadden gevestigd.

De oudere mannen onder de Mandobo's kennen hun streek, omdat zij van jongsaf nu eens hier en dan weer daar varkensmarktfeesten hebben bijgewoond of omdat zij tochten hebben gemaakt om hun schuldenaren tot betaling van hun schulden aan te manen. Zij hebben deelgenomen aan gcheime wraakmoorden of aan openlijke oorlogjes. Bij sterfgevallen zijn zij op pad gegaan om rouwbeklag te doen en hun vorderingen op de overledene te innen.

Omdat zij op deze tochten een overzicht van hun gebied hebben verkregen, hoeft het ons ook niet te verwonderen, dat zij daarin onderverdelingen maken. De linker- en de rechteroever van de Kao-rivier heeft voor hen als zodanig betekenis gekregen. Wij zullen dit aanstonds in de oorsprongsverhalen terugvinden, maar wij plaatsen deze verdeling hier voorop, omdat wij menen dat

daarin ook de verklaring ligt van de naam Mandobo, welke aan deze stam thans gegeven wordt.

Zij noemen nl. de mensen van de linker-Kao-oever de: 'Mandüp' en de mensen van de rechter oever de: 'Wambon'. Over de gehele bevolking spreken zij dan als over de: 'Mandüw-wambon'.

Het kwam de informanten toen wij er hen op wezen heel waarschijnlijk voor, dat de huidige naam, waarmede hun stam wordt aangeduid nl.: Mandobo een verbastering is van dit *Mandüw-wambon*. De naam Mandobo hebben zij naar hun eigen zeggen gekregen van de vreemdelingen, toen deze de bestuurspost Tanahmerah aan de Boven-Digoel hebben gesticht. De mensen uit de buurt zijn naar Tanahmerah gaan kijken en hebben op de vraag: „Wat zijn jullie voor mensen” geantwoord: „*Mandüw-wambon*”, hetgeen verstaan is als 'Mandombon'. Deze naam Mandobo is door de vreemdelingen daarna ook aan de rivier, waarbij deze bevolking woont, gegeven, ofschoon de mensen zelf deze rivier de *Ndumut* noemen.

De Mandobo-rivier is voor hen aanleiding geworden nog een andere verdeling aan te brengen. Zij spreken van het land aan de bovenloop en noemen dat 'kè', en van het land aan de benedenloop en noemen dat 'küm'. Zo komen zij tot een benoeming voor de eigen stam als de 'Küng-kè-Mandüw-Wambon'.

Een andere onderscheiding hangt samen met de rivieren, waaraan bepaalde groepen wonen of met de waterscheidingen, waarop anderen zich hebben gevestigd. Zo spreken zij over de: 'Ndumut-no-kop', de *Ndumut*-mensen, over de: 'Kikup-no-kop', de Digoel mensen (ook 'Kéawí-no-kop', genoemd) en over de: 'Aremop-no-kop', de mensen van de Aremop.

Er is echter nog een andere wijze om mensen, die van elders komen aan te duiden. Wij zouden zeggen, dat zij naar de windstreken genoemd worden. Nemen wij bijv. het dorpje Wakeriop als middelpunt dan worden de mensen uit de omliggende dorpen als volgt aangeduid:

Kumirop  
*tagit*

Biangkatém  
*kotagut*

Bamot  
*wanggon*

Wariktowop  
*nènggurum*

Mitop <i>wanggon</i>	Wakeriop <i>iwamuwop</i>	Kanggowot <i>teruk</i>
	Arowa <i>wambakaé</i>	Ogemkapa <i>jonggon</i>
Pos <i>wambakaé</i>	Awteriop <i>merakui</i>	Tinggam <i>jonggon</i>
Okwamuwop <i>wambakaé</i>		

De cursieve woorden duiden de mensen aan uit de daarbij genoemde dorpen. Zo spreken de inwoners van Wakeriop over hun dorpsgenoten als over de: *iwamuwop* en zo noemen zij bijv. mensen uit Bamot: *Wanggon*-mensen.

De Mandobo's hebben als buurstammen enerzijds de Mujuers, die tussen de Kao en de grens met Australisch N. Guinea wonen en anderzijds de bevolking aan de overzijde van de Digoel. Aan deze rechterzijde van de Digoel maken de Mandobo's onderscheid tussen de *Kudjèt* en de *Kop kujong*.

Het meest nabij wonen de *Kudjèt*. Zij vormen een deel van de grote stam, die gewoonlijk de stam der *Awju's* genoemd wordt. Dit deel, dat dicht bij Tanahmerah woont, wordt echter gewoonlijk *Djair* genoemd. Pater P. Drabbe m.s.c., die ook de talen van deze gebieden voor het eerst heeft vastgelegd, acht het mogelijk, dat de naam *Djair* afgeleid is van het juist genoemde *Kudjèt*. Wanneer nl. een Mandobo deze mensen wil aanduiden en in zijn taal zegt: het zijn *Djair's*, dan zegt hij: *Kudjèr-été* (*Kudjer* > *Djair*).

Verderweg wonen aan de overzijde van de Digoel de mensen, die in het stroomgebied van de Mappirivier thuis horen, maar die op hun sneltochten tot in het Mandobo-gebied doordrongen, nl. de *Jakaj*. Zij worden de: '*Kop-kujong*' of '*Kop ngéwap-kujong*' genoemd, hetgeen letterlijk: mens driest en wild, woeste mensen, betekent. Deze Mappiërs noemden hen, zeiden zij, de *kuri-nati*, de vaders/bezitters van de stenen bijl. De mensen van de linker Digoel-oever en de zuidkust ten slotte werden met de term: *Katoman* aangeduid, hetgeen

zoveel als 'naaktlopers' moet beduiden. De vreemdelingen die van overzee kwamen, worden door hen met de term *Ogan* aangeduid (water = *ok*).

Waar de Mandobo-bevolking vandaan is gekomen wisten de informanten ons niet met zekerheid te vertellen. Er heeft in een recent verleden zeker een trek plaats gehad vanuit de *Ndumut*-gebieden naar de streek aan de Boven-Bian. Een blik op de kaart van het Mandobogebied maakt ons echter onmiddellijk duidelijk, dat het grootste aantal nederzettingen aan de bovenloop van de Mandobo-rivier en op de waterscheidingen, welke op de boven-Digoel uitlopen, te vinden is. Zij zeiden, dat de *Kowo-no-kop-te*, de Kao-mensen, de *Ndumut-no-kop-te*, de Mandobo-mensen en de *Kikup* (of *Kéawi*)-*no-kop-te*, de Digoel-mensen één gemeenschappelijke oorsprong hebben, *wo moi-té*, en dat deze lag op de *Arèm*.

Bovendien kunnen we nog opmerken, dat de *Arèm* ten noorden van het huidige dorp Njinati aan de Muju-rivier en de streek in de buurt van het huidige Woropko aan de Kao met de oorsprongsverhalen in verband worden gebracht.

De vraag naar hun afkomst bracht onze informant Andéjop er toe zijn verhaal te vertellen over het ontstaan van de aarde en van de eerste mensen. Dit laten we hier volgen. Andéjop noemde eerst acht generaties diep zijn voorouders op en vervolgde dan: nog ver vóór hen, heel vroeger was hier alleen maar water. De vogel *Mbéktanop* vloog over de watervlakte en zag, dat er een stuk hout<sup>1</sup> uit het water omhoog stak en met het water op en neer bewoog. *Mbéktanop* zette zich daarop neer en stelde vast, dat er nergens land te bekennen viel. Hij meldde zijn bevinding aan *Tomalüp*<sup>2</sup>, die hem op onderzoek had uitgezonden. Deze nam wat aarde van daarboven en *Mbéktanop* stak dit op het stuk hout. De plak aarde groeide uit tot het de watervlakte overdekte. *Mbéktanop* keerde naar *Tomalüp* terug met de woorden: „De aarde is er, er is geen water meer; zij heeft het bedekt”<sup>3</sup>. Daarop drukte *Mbéktanop* zijn klauwen in de aarde en kneedde die, zodat er waterscheidingen en rivierbeddingen ontstonden. Hij

<sup>1</sup> Dit hout was *atamop*-hout of *wambot-ombonggonop*, *wambot*-stronk.

<sup>2</sup> cfr. P. Drabbe m.s.c., De oorsprongsmythe der Kaëti's; N. Guinea studiën jg. 2, Nr. 1, Jan. 1958: Drabbe spreekt over *Tomorüp* als degene die vorm gaf. *Tomorüp* wordt later *Ngou* genoemd.

<sup>3</sup> Het dorpshoofd van Okwamuwop, *Ndogé* geheten, voegde aan zijn gelijkkluidend verhaal toe: Hij legde de eerste grond daar, waar nu de *Arèm* is.

klaagde echter over de hitte van de zon. *Tomalüp* gaf hem bomen. *Mbéktanop* plantte die tot wouden, waarin allerlei soorten van bomen vertegenwoordigd waren. Maar de mens was er nog niet.

*Tomalüp* hakte eerst een *kimit*-boom om, legde er aarde op en kneedde die tot wezens, die iets van mensen hadden<sup>4</sup>. Sommigen waren alleen hoofd, anderen alleen arm of alleen been. De ene man, die goed was, *Watümerop*<sup>5</sup> geheten, nam hij bij zich op en verbrandde de anderen. Hij liet het regenen en de resten van de verbrande 'mensen' spoelden weg. Daarop velde hij een *mojong*-boom, legde er aarde op en kneedde deze aarde tot menselijke wezens. De ene vrouw, die goed was, *Erinèn* genaamd, nam hij bij zich op en verbrandde de overigen. Weer liet hij het regenen en de verbrande resten spoelden weg. Toen de aarde weer droog was geworden, plaatste *Tomalüp* de twee eerste mensen daarop. Hun nakomelingen werden zeer talrijk. Men ging uit elkander. Een vrouw, *Anggaranop* genaamd, die geen kinderen had, treurde hierover. Zij bleef bij *Tomalüp* achter.

Bij een andere gelegenheid formuleerden *Arowambénop* en *Améwop*, de beide oudste leden van het geslacht *Wokurop* uit het dorp *Wakeriop*, hun gedachten over het ontstaan en voortbestaan van deze wereld, als volgt:

<i>Natiap</i>	<i>konenin</i>	<i>wagap</i>	<i>karékap te</i>
Vader	de grote	in kracht	volmaakt

<i>kour ro</i>	<i>itiwé ora</i>	<i>énémokoé;</i>
hemel en	aarde en	vormde

<i>mandüp</i>	<i>wambon</i>
bewoners van de linker en	rechter Kao-oever

<i>kikop</i>	<i>tawkop</i>
mensen van dichtbij en	ver.

<sup>4</sup> cfr. P. Drabbe, m.s.c. o.c. „*Tomorop* probeert mensen te vormen. De eerste keer ziet hij, dat het resultaat van zijn werk geen menselijk gelaat heeft, het bestaat slechts uit insecten. Hij laat die voor wat ze zijn en probeert het opnieuw, maar deze keer worden het slechts grotere dieren.”

<sup>5</sup> *Watu-merop* betekend zoon van *Watu*. cfr. ook het verhaal: *Watu-merop* p. 190.



<i>ran-ambat</i>	<i>kow-ambat</i>
het vrouw-geslacht	het man-geslacht
<i>karè kéran</i>	<i>ok mut</i>
voltooide hij	het steunvlak van het water
<i>kout mut</i>	<i>itiwé mut</i>
het steunvlak van de hemel	het steunvlak van het land
<i>tombandiran</i>	<i>régén</i>
hij draagt op de schouder	hij staat.

d.i. De grote vader vormde in de volheid van zijn kracht de hemel en de aarde, de bewoners van de linker- en de rechteroever van de Kao-rivier, de mensen van dichtbij en veraf, het vrouwelijk geslacht, het mannelijk geslacht voltooide hij. Dat waarop het water, de aarde en de hemel steunen, draagt hij op zijn schouder (zo) staat hij.

Andéjop, het dorpshef van Wakeriop, legde ons uit, dat het woord *mut* een sacraal woord is om bijv. het steunvlak van de draagband, waar deze op het voorhoofd rust of bijv. het steunvlak, d.i. de wortelstronk van een boom aan te duiden. *Tomalüp*, zo zeide hij, „draagt, dat waarop aarde, hemel en water steunen op zijn schouder. Wanneer er een aardbeving is verwisselt hij de last van de een naar de andere schouder. Wij vrezen dat hij deze *mut* zou laten vallen.”

Bij een andere gelegenheid antwoordde Andéjop op onze vraag: waarom de grond hard is en het water niet, dat dat zo was omdat in alles *Tomalüp* aanwezig was.

Dit land dat eens in de oertijd ontstond en dat de Mandobo steeds doorkruist is een heuvelland aan de voet van het hoog-gebergte. Het is overdekt met oerwoud en wordt doorsneden door enkele grotere rivieren en hun ontelbare zijkali's. De regenval is hoog. Er is bijna geen onderscheid tussen een natte en een droge tijd. Het bos is daarom meestal grauw, nat en donker. Het strekt zich naar alle zijden eindeloos ver uit. Uren lopen van elkander verwijderd liggen daarin verspreid de kleine nederzettingen: enkele huizen temidden van 'tuinen' op een strook opengehakt bos.

In die bossen staat hier en daar machtige waringinbomen, waarin de schimmen van hun overledenen zouden verblijven. Toen we eens op een tournee een levensgrote casuaris hadden gezien en op diezelfde dag geschrokken waren van een grote slang op het pad en dit bij aankomst in een nederzetting vertelden, zeiden de mensen: „Nu heeft U onze *kuguj* gezien.” Het bleek, dat zij daaronder voorouders, schimmen en geesten verstonden. Allen weten, dat er in die bossen plaatsen zijn *kuguj-mbutüp*<sup>6</sup> genoemd, welke men beter doet te mijden. Moet iemand er langs dan doet hij dit heel stilletjes. Wordt hij dan thuis gekomen toch nog ziek dan heeft de *kuguj* zijn levensgeest, *amap*, medegenomen. Van zulke plaatsen wordt gezegd, dat zij *kètpon* zijn, ‘sacraal’ zouden wij zeggen. Zo zijn bronnen en watervallen *kètpon* en alle plaatsen, waar iemand meent een *kuguj* te hebben gezien. Van het zien van een *kuguj* kan iemand zelfs krankzinnig worden<sup>7</sup>. In het bijzonder worden plaatsen in de Makit- en Ajam-rivier vermeld, waar machtige rotsblokken worden aangetroffen, alsmede de grote stenen op de berg Koréom, waar water tussen doorloopt en die de vorm zouden hebben van het vrouwelijk schaamdeel. Vrouwen, die geen kinderen krijgen, zouden daar wel heen gaan. Het verhaal luidt als volgt:

Een *teruk*-vrouw, *Lantaambanop* genaamd, hoorde een man op een mondharp spelen op de Koréom. Zij begeert hem en beklimt de berg. De man schrikt en vlucht via de Wanik-rivier. De vrouw begint te wenen. Zij blijft daar zitten en wordt de steen *Iwang Mirap*. Water loopt uit haar schede. Onvruchtbare vrouwen drinken dit. De plaats is voor anderen verboden.

De eigen sfeer van het bos wordt ook mede bepaald door hun altijd levendige angst voor sluipmoordenaars, die daar ongezien hun werk kunnen doen. Altijd behoort men op zijn hoede te zijn; nooit gaat iemand alleen op stap. Enkel in de naaste omgeving van de eigen nederzetting kan een man alleen op jacht gaan. Daar liggen zijn sago-arealen en zijn viswaters en krijgt het bos de sfeer van het vertrouwde. Daar zoekt hij voedsel, geneeskrachtige kruiden, brandhout en bouw materiaal.

<sup>6</sup> Zulke plaatsen noemt men: *kuguj-mbutüp*. *Mbutüp* is het woord voor: nederzetting.

<sup>7</sup> Van hen wordt gezegd: *kerap romburumogóé*, letterlijk: de ogen zijn gekeerd. Men ziet slechts het wit van de ogen.

Wij laten hier twee verhalen volgen, waarin het contact tussen een Mandobo en zijn omgeving naar voren komt.

In het eerste verhaal maakt een man in een dal de maag schoon van een varken en dat roept onweer en regen op, zodat er een rivier (de Mandobo-rivier) ontstaat. In een droom krijgt de man het idee voor een eerste brug. Een boom wordt een krokodil en deze heeft omgang met de dochter van die man. De krokodil laat zich doden maar geeft eerst nog aan hoe de vorm moet zijn van een prauw.

In het tweede verhaal ontdekken honden het water. De Kao-rivier ontstaat toevallig. Een vogel schiet op een vis en deze graaft de bedding voor de rivier. Mensen worden vissen.

Terwijl *Ngou* met zijn tweede vrouw en haar dochter op weg was naar huis wordt het donker<sup>8</sup>; ze besluiten in een klein dal te overnachten en bouwen daartoe een hutje. De vrouwen zorgen voor brandhout en leggen een vuurtje aan. *Ngou* maakt midden in het dal de maag van het varken schoon. Na wat sago gegeten te hebben gaan ze slapen. Gedurende de nacht begint het te onweren en te regenen en het regent door tot het dag wordt. Bij het opstaan ziet *Ngou*, dat het dal door een grote rivier is afgesloten van de weg naar huis. Hij vraagt zich af wat ze nu moeten doen en terwijl vrouw en dochter op het varkensvlees passen, gaat hij een eind stroomafwaarts, maar hij ziet geen einde aan de loop van de rivier; stroomopwaarts is het precies hetzelfde<sup>9</sup>. Ze overnachten nogmaals op dezelfde plek en in een droom wordt *Ngou* gezegd een boom te kappen en die dwars over de rivier te laten vallen. De volgende morgen volgt hij de gegeven raad op; hij velt zeven verschillende soorten bomen, die alle te kort blijken te zijn. Na het kappen van de zeven bomen is voor *Ngou* de dag om en begeeft men zich weer te ruste. Die nacht droomt hij, dat hem wordt aangeraden een nibung-palm die vlak bij de hut staat, te vellen. 's Morgens volgt hij die raad op. Nauwelijks is de palm in de rivier gevallen of hij ziet tot zijn grote verwondering, dat deze naar hem toekomt. De palm zegt: ik ben een krokodil geworden, ik ben een prauw geworden; kom op mijn rug zitten en ik zal je naar de overkant brengen. Onmiddellijk pakt *Ngou* het

<sup>8</sup> cfr. P. Drabbe, m.s.c. o.c. Het ontstaan van de *Ndumut*-rivier en het eerste concept van een prauw.

<sup>9</sup> Drabbe merkt hier nog op: de rivier, die hier ontstaan is, is de *Ndumut*, de Mandobo.

voorstuk van het varken en stapt daarmee op de rug van de krokodil, die hem aan de overkant neerzet en dan terugkomt. De moeder stapt op met het achterstuk van het varken en de krokodil zet haar aan de overkant neer bij haar man. Dan komt de dochter; deze aarzelt, maar stemt ten slotte toe.

Bij het opstappen komt iets van haar menstruatiebloed op de snuit van de krokodil terecht, die daarover ontstemd onderduikt tot de vader hem vraagt om met zijn dochter naar boven te komen. Hij zet haar neer bij haar vader en duikt tweemaal onder om zijn snuit af te spoelen, maar hij kan er het bloed niet afkrijgen. Dan komt de krokodil weer boven en zegt *Ngou* zijn dochter te ondervragen. Ze bekennt, dat zij menstruatie heeft. Dus jij bent schuldig, zegt de krokodil; *Ngou* geeft dat toe en als de krokodil zoengeld eist, geeft *Ngou* hem het achterlijf van het varken. Maar de krokodil is daarmee niet tevreden en vraagt er een aantal hondetanden bij<sup>10</sup>. *Ngou* rijgt er een aantal aan een rotanvezel en geeft hem die, maar hij is nog niet voldaan en vraagt om meer, zoveel, zegt hij, dat ze voldoende zijn om als tanden te dienen bij het opeten van het varkensvlees<sup>11</sup>. *Ngou* betaalt totdat de krokodil zegt: nu je mij het zoengeld betaald hebt, moet je niet weggaan; zet daar op de wal een hut en terwijl je daarin woont, moet je een huis op palen bouwen. *Ngou* doet wat hem gezegd wordt. Zodra ze in het huis wonen komt de krokodil 's nachts telkens als het regent en legt het in huis aan met de dochter. Op een morgen ziet de vader, dat haar borst gewond is. Hij vraagt hoe dat komt en ze vertelt hem dan, dat enkele keren een heel grote kerel naar boven is gekomen en omgang met haar heeft gehad. Als hij dat hoort gaat hij op zoek. Hij vindt de sporen en volgt die tot ze aan de rivier uitkomen; hij ziet, dat het pad breed uitgetreden is en zegt: het is dus de krokodil, die het met mijn dochter aanlegde. Hij zet een heining langs de rivier, maakt er een opening in, waar de krokodil doorheen kan en sluit die af met een hek. Als hij ziet, dat het past neemt hij het hek weer weg. Dan draait hij een vezeltouw en bindt het ene einde ervan aan

<sup>10</sup> Hondetanden zijn als pasmunt bij kauri-schelpen.

<sup>11</sup> Drabbe voegt hieraan toe: In primitieve culturen wordt zeer dikwijls wanneer men een toegift vraagt (hier hondetanden) bij de eigenlijke betaling (hier het stuk varken) een reden opgegeven; men fantaseert dan vanuit de aard van de betaling en van het dagelijks gebruik wat men als toegift kan vragen; de hier gegeven betaling moet opgegeten worden; wat is dus redelijker dan dat de krokodil een flink aantal hondetanden eist.

de arm van zijn dochter en het andere einde aan zijn eigen arm. Nadat het donker geworden is, gaan ze liggen slapen. Als het weer regent, komt de krokodil opnieuw naar de vrouw. Ze trekt aan het touw en haar vader schrikt wakker en trekt terug; dan trekt zij weer en de vader doet stiekem het touw van zijn arm en gaat naar beneden het hek sluiten. Terug in huis blaast hij het vuur aan en ziet, dat de schuldige reeds gevluht is. Hij ligt aan deze kant van de heining.

*Ngou* is kwaad, pakt zijn boog en wil de krokodil doodschieten maar deze protesteert en zegt: dood me nog niet, maar wacht tot het licht wordt en ga dan hout en rotan halen; dan moet je twee stokken in de grond steken, aan iedere kant van mijn lijf één, en die aan het boveinde naar elkaar toebuigen en aan elkaar vastbinden; leg dan een strik om mijn lijf en bind de rotan vast aan een boomstam; daarna moet je me dood maken en als je later een prauw wilt maken doe het dan in de vorm van mijn onderkaak. 's Morgens doet *Ngou* wat hem gezegd is, geeft het beest een stuk hout dwars in de bek en bindt een rotan stevig om zijn snuit. Dan snijdt hij hem de staart af en doodt hem met een houw in de nek. Daarna stroopt hij hem de huid af, deelt hem in stukken, roostert een gedeelte en eet een ander deel op.

Bij de voorbereiding van het maal, waarbij men het sacrale varken, *Mutut*, zal eten, of misschien reeds bij het eten van het achterlijf, worden een paar honden, met name *Nenep* en *Nananan*, een rekel en een teef, stukken van de huid toegeworpen<sup>12</sup>. Na die opgeslokt te hebben gaan ze water drinken en de lieden zien de honden met natte bekken terugkomen. Daarom gaan ze zoeken, waar ze gedronken hebben, maar vinden niets. Terugkerend naar het sacrale gebouw laten zij een zekere *Konombaram* achter, die op wacht gaat liggen op de luchtwortel van een *wambot*-boom. Terwijl hij daar ligt, komen de honden weer op het water af; ze kruipen onder de op de grond ahangende bladeren van een sagopalm waar *Konombaram* ze hoort slobberen. Zodra de honden weg zijn, komt hij van de luchtwortel af, kruipt onder de ahangende bladeren en vindt water. Hij blijft ter plaatse totdat ze komen kijken of hij al iets ontdekt heeft en als hij het water aanwijst, komen ze een voor een

<sup>12</sup> cfr. P. Drabbe m.s.c. o.c. Het ontstaan van de Kao-rivier.

kijken om te zien of het wel waar is; er gaat een gejuich op en mannen, vrouwen en kinderen, die nooit water gedronken hebben beginnen nu volop te drinken.

Dan ziet iemand een sagobladnerf, die naar beneden gevallen is en met het brede ondereinde in de modder steekt. Hij kapt het bovenste deel af en trekt de rest uit de grond. Meteen begint het water overvloedig omhoog te komen. Een gedeelte van de mensen zijn in het sacraal gebouw, maar allen die aanwezig zijn beginnen het water af te dammen; onderwijl komt er meer en meer omhoog en daarom sleept men hele boomstammen aan en bouwt een dijk.

Dit verhaal werd in Wakeriop als volgt aangevuld: Het water stroomt over en dreigt de hele omgeving onder water te zetten. *Berkatiwop*, een vogel, die 'tetya-tetya' fluit zegt dan: laat ons de grote vis in het midden dood schieten. Men maakt een pijl van een *wagumop* – sagoblad. *Berkatiwop* schiet onder het uitspreken van de woorden: „Vader, er is veel water”, de grote vis aan. Deze grote vis *Ndiin*, keert zich daarop in de Kao-rivier eerst in de richting van de bergen en daarna stroomafwaarts. Toen de vis de bedding van de Kao gegraven had, waren er mensen, die zagen, dat er onder water een weg was. Zij gingen het water in. Zij zijn het, die bomen, welke in het water vallen en op een plaats blijven steken, daar vasthouden. Als zij zich misdragen, worden zij als vis gevangen en opgegeten. Het water sleept andere mensen mede. Deze zwommen naar de kant, grepen zich aan de boomwortels vast en hesen zich op de oever. Zij, die aan de overzijde aan wal kwamen, heten de *Mandüp*, die aan deze kant uit het water kwamen, kregen de naam *Wambon*.

Boven het bos welft zich de hemel en daarin bewegen zich de zon en de maan, die voor de mensen van belang zijn. De informanten vertelden, dat kleine kinderen na het baden wel eens het volgende liedje zingen om de zon te vragen achter de wolken uit te komen<sup>13</sup>:

<i>Tait</i>	<i>ro</i>	<i>ngo</i>	<i>ndukop,</i>	<i>tait</i>	<i>ro</i>	<i>ngo</i>	<i>mbajap</i>
Zon	hier	je	hagedis,	zon	hier	je	salamander

<sup>13</sup> Mededeling van jongens uit Wakeriop, later door Andéjop aangevuld. De teksten in de volgende alinea's zijn eveneens van Andéjop.

*tait ro arü waminop ngo orap ngo orap*  
 zon glans donker jij helder, jij helder.

d.i. Zon hier zijn je hagedisjes, je glans is verduisterd, kom voor den dag.

Evenzo kan ook de volwassene zich tot de zon richten. Is hij op reis en loopt het al tegen de avond, terwijl hij toch graag voor donker zijn doel wil bereiken, dan neemt hij een blad, rolt het op en kijkt er door naar de zon zeggend:

*Nono tomaé-no-enap, wandun-enap tugunen*  
 Mijn tomaé-vuurtje, wandun-vuurtje steek ik aan,

*ndiginep nduguman juguronok-eh*  
 ik geef langzaam daal,

d.i. mijn vuurtje van *tomaé* of *wandun*-hout steek ik aan en geef het U, daal langzaam.

Staat iemand 's nachts op om op stap te gaan dan kan hij tot de zon zeggen: *taet méné, wati nomalik* d.i. zon hier, vlug kom op.

Ook tot de maan kan iemand zich richten. Bij het opkomen van de nieuwe maan, toont een jager haar zijn draagnet en zijn boog en pijl terwijl hij zegt:

*enen ngotaè mbandit, ngu mé ndiginep,*  
 draagnet pijl boog jij hier ik geef,

*ngu ndogoé arü-wuku nup nandikon*  
 jij boombeertjes mnl-vrl. mij geef.

d.i. ik geef je mijn net, mijn boog en pijl, geef mij mannelijke en vrouwelijke boombeertjes. Men zoekt nl. de boombeertjes bij voorkeur gedurende maanlichte nachten.

De oorsprong van de zon en de maan worden verteld in een verhaal, dat eigenlijk meer een sociale strekking heeft dan dat het de functies van zon en maan i. v. m. dag en nacht benadrukt. De liefdeloze bejegening door haar oudere zuster drijft de jongere zuster er toe in het hemelruim een eigen tuin te gaan

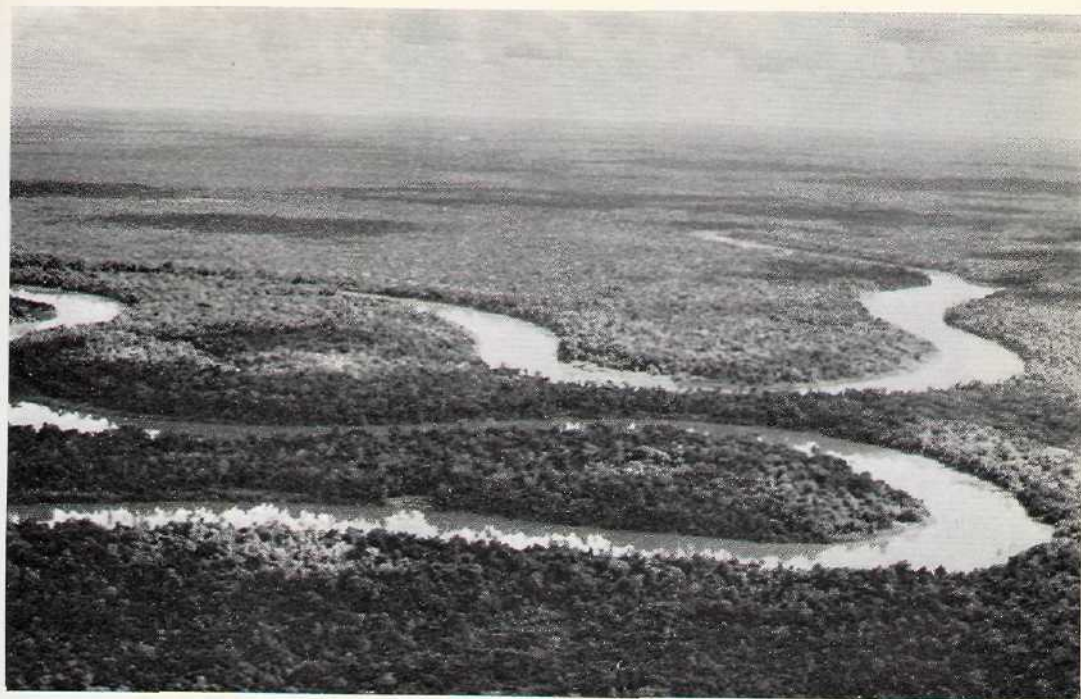
aanleggen. De tekortkomingen van haar man brengen de oudere zuster er toe het voorbeeld van haar jongere zuster na te volgen. Zowel de oudere zuster als haar echtgenoot ontlopen hun straf niet.

De zon *taét* is de oudere zuster van de maan, *wogoé*<sup>14</sup>. De oudere zuster at geregeld sago, maar gaf er niets van aan haar jongere zuster. Deze bedelde erom. Zij kreeg ten antwoord: „De sago van je schoonbroer *Nganonop* geef ik niet weg.” De jongere zuster at slechts *tugüron-worok* (bladeren). Zij werd kwaad en zag toen op een boom de vogel *kanajop* (een soort specht) zitten. Toen het donker geworden was sprak de jongste: „Oudere zus, ik heb een *kanajop* zien zitten, laat ons er op af gaan.” Zij gaan. De oudste gaat onder de boom zitten, de jongste klimt in een klein boompje en buigt dat naar de grote boom toe. Zij springt over en laat het boompje los, dat daarbij geluid maakt. De oudste vraagt: „Wat is dat?” De jongste zegt: „Ik klim in de boom.” Het hemelgewelf was toen nog dichtbij. De jongste gaat van de boom het hemelgewelf in. De boom maakt geluid. De oudste vraagt: „Wat is dat?” De jongste zegt: „Jij gaf me geen eten, ik vlucht.” De oudste huilt: „Ik gaf haar geen eten.” De jongste watert en er valt veel regen. De oudste gaat naar haar man *Nganonop* terug.

*Nganonop* gaat op jacht en zoekt een boombeertje (*jamitap*) in het hol van een grote rat. Hij vindt er een, brengt het mee naar huis, verwerkt het in een sagokoek. Terwijl zijn vrouw naar de tuin is, gaat de man baden en verandert in een muis, *mburüp*, gaat het huis binnen, opent eerst het pakje met rode vruchten, neemt er twee uit en opent dan de sagokoek en stopt die twee rode vruchtjes in de oogkassen van het boombeertje, hij roostert de sagokoek, gaat baden en wordt weer mens. Hij komt naar huis, zijn vrouw komt ook. Hij opent de sagokoek en zegt met het oog op de rode ogen van het boombeertje, dat boombeertjes verboden spijs zijn voor zijn vrouw. Hij eet het alleen op. Zo gaat het elke dag. Zijn vrouw ziet in haar droom, hoe haar man haar bedriegt. Zij voelt zich niet langer tevreden en zegt: „Ik ga mijn jongere zuster achterna.” Zij gebruikt dezelfde list. Toen was de zon er nog niet en alles was nog koud. Toen zij in het hemelgewelf was aangekomen, zeide zij tot haar man: „Jij gaf mij geen boombeertje te eten, ik volg mijn jongere zuster na.” Hij huilde om

<sup>14</sup> Dit verhaal is van *Kajowanop* van *Wakeriop*.





Kao-rivier z.w. Irian

Paalwoningen uit vroegere tijd



Nederzetting thans





Bovenaan: Vader met kind –  
onder links: Vrouw met varken  
in draagnet – onder rechts:  
Vrouw met kind in draagnet



haar. Zij zeide. „Steek je hoofd in de grond en je benen omhoog. Jij wordt de struik *nganonop*. Je scrotum wordt tot de vrucht van deze struik en je penis de top daarvan”<sup>15</sup>.

De oudere zus ging op zoek naar de jongere. Zij doet het stiekem en zag haar in de tuin aan het werk. Zij keek met haar beide ogen en fixeerde haar. De jongere zuster voelde de hitte. Zij keek om en zag haar oudere zuster en zei: „Jij droogt alles uit ” Zij vertelde dit aan *Kwajogop* en vroeg hem haar oudere zuster één oog uit te schieten. Hij deed dit. De jongste zuster sprak tot de oudere: „Wij gaan elk onze eigen weg. Jij Oost-west en ik West-oost.” Zij gaf nog het bevel, dat de bomen klein moesten blijven, opdat de hemel hoog zou zijn.

<sup>15</sup> De informant voegde hier aan toe. Als wij met een kind langs een *nganonop*-struik gaan, leggen we er een paar bladeren bij neer. Zouden we dit niet doen dan zou het kind een achterblijvertje worden. Jongens lopen met een boog om de struik heen. Zij zeggen. „Onze grootvader is daar.”

Zijn huis bouwt een Mandobo graag in een grote boom. Soms hangt het daarin aan lianen, vaak worden naast de hoofdstam andere kleinere stammen als steunpilaren geplaatst. Langs een paal met inkepingen, soms via een platform en een tweede ladder, gaat een Mandobo door het traggat zijn huis binnen. Dit huis is uit dunne stammetjes gebouwd, die een zadeldak ondersteunen. Dit dak is belegd met sagobladeren, die doormidden gevouwen in een geraamte van rijshout zijn gestoken. De bewanding bestaat uit gespleten stammetjes of uit hele of gehalveerde nerven van de sagopalm. De vloer bestaat uit dunne boompjes en is bedekt met onderling verbonden latten, genomen van de nibung-palm of de steltwortels van de pandanus.

De ruimte wordt verdeeld in een middenvertrek voor de man en één zijvertrek aan elke zijde voor de vrouwen. De tussenwanden zijn opgetrokken met behulp van scheden van de nibung-palm. In de vertrekken zijn hier en daar openingen in de vloer uitgespaard, waaronder de vuurbakken hangen. Daarin wordt als onderlaag leemgrond gebruikt.

De vader heeft zijn vaste plaats binnenkomend rechts van de vuurplaat; de zonen zitten daaromheen; de kleine kinderen spelen daar wel, de grotere meisjes echter verblijven in de vrouwenafdelingen.

In de kamer van de man treft men zijn persoonlijke bezittingen aan. Tegen de wand staan zijn boog en zijn pijlen; aan een uitsteeksel der palen hangt zijn draagnet; het kleine netje echter, waarin hij zijn schelpengeld (*tagèt*) bewaart, heeft hij steeds in zijn onmiddellijke nabijheid. Een of meer stenen bijlen liggen

langs de wand; een waterkoker van een rietsoort staat er eveneens. Bij de man ligt zijn tabakspijp en enkele tabaksbladeren heeft hij in zijn draagnet; onder de atap kunnen enige bussels van deze bladeren hangen, soms ook tot rollen verwerkt. Op rekken boven het vuur wordt een hoeveelheid sago bewaard. Ook heeft de man het brandhout, dat hij zelf heeft gekapt bij zijn vuurtje liggen.

Hij draagt als schaambedekking een penisdop, de harde schaal van de vrucht, *enderop*. Om zich op te sieren voor de dans heeft hij de veren van de casuaris, verwerkt tot een hoge muts. Deze wordt gedragen, gestulpt over de vacht van een boombeertje, welke het voorhoofd bedekt. Banden (*mbothon*) van rode vruchtjes of witte kralen of schelpjes worden om het voorhoofd gelegd; snoeren van varkensslagtanden en hondetanden laat hij van de hals afhangen over de borst. Het neustussenschot wordt doorboord en daarin wordt een staafje gedragen van steen. Vogelklauwen worden in de neusvleugels gestoken en op de neuspunt aangebracht. De penisdop wordt verwisseld voor een peniskoker. In huis bevinden zich soms delen van grote schelpen en stenen van bijzondere vorm of kleur, welke voor 'magische' doeleinden gebruikt kunnen worden. Andéjop van Wakeriop liet ons als zijn bijzondere bezit een plukje wit haar zien, dat aan een voorvader, die zeer oud geworden was, had toebehoord.

In haar verblijf bewaart de vrouw als haar bezit: schaamschorten van biezen, sagozakken, draagnetten, waterkokers, pijp en tabak, enig schelpengeld en het door haar gekapte brandhout. Zij beheert daar de sagovoorraad en de andere voedselgewassen uit de tuin. Zij heeft haar 'sieraden', die met uitzondering van de hoofdbedekking vrijwel gelijk zijn aan die van de man en houdt daar onder zich, wat zij persoonlijk van haar familie gekregen heeft.

Op onze vraag waarom men de huizen op palen bouwde, gaf Andéjop ten antwoord: „Wij volgen hierin *Waëmbon* na." Het verhaal, dat hij en zijn oudere dorpsgenoot Mop vertelden verklaart de bouw op palen niet, maar geeft goed aan, wat zij van een huis verwachten:

*Ngirimut*<sup>1</sup> was de oudere broer van *Aiwot*. *Ngirimut* had een lelijke huid, grijs

<sup>1</sup> Dit verhaal is afkomstig van de mensen, die aan de Digoel-rivier wonen. Het speelt zich af tussen het dorp Kouh en aan de Boven Digoel en de monding van de Murup-rivier op een plaats, waar grote stenen liggen; zij noemen die plaats: *Ngirimut-Waëjanop ngo*.

van de ringworm; zijn jongere broer had een gave huid. *Aiwot* begon ijverig op jacht te gaan om dieren te vangen met het doel deze te roosteren en weldra op een varkensmarktfest te verkopen. *Aiwot* vertrok daarheen in gezelschap van zijn vrouw *Okometrambunok*. *Ngirimut* zei: „ik blijf thuis.” Hij ging naar de Digoel-rivier, legde daar zijn lelijke huid af op de stenen van een stroomversnelling en met een gezonde huid ging hij zijn broer achterop. Hij ziet bij zijn aankomst, dat de mensen zich aan het opsieren zijn en hij doet dit ook. Bij de intrede dans, *kètmon*, loopt hij in het midden. De vrouwen bewonderen hem en vragen zich af wie of hij is. Hij zegt slechts, dat *Aiwot* al eerder vertrokken was en dat hij hem nagekomen is zonder te zeggen, dat hij de broer is. Daarop gaat *Ngirimut* het bivak van *Aiwot* binnen en maakt zich daar bekend. *Aiwot* antwoordt: „als de zaken zo staan, zullen mijn mensen eten voor je klaar maken.” *Ngirimut* krijgt te eten en zegt, dat hij van ver gekomen is en daarom de volgende morgen vroeg weer vertrekt. Thuisgekomen gaat hij weer naar de Digoel en trekt zijn lelijke huid weer aan. *Aiwot* keert op zijn beurt terug en ziet 's nachts in een droom wat er eigenlijk gebeurd is. 's Morgens spreekt hij zijn broer daarover aan en het wordt ruzie. De oudere broer wil de jongere kwijt. *Aiwot* gaat naar de overzijde van de Digoel en *Ngirimut* komt deze kant uit. Hij laat zijn oude naam en zijn vieze huid achter en wordt *Waëmbon*. Hij maakt een huis op palen van *mbok*-hout en gaat op jacht. Hij heeft geen vrouw. Het geschoten wild neemt hij mee naar huis en gooit het in een stroompje, dat door zijn tuin loopt. Hij gaat naar boven zijn huis binnen; hij heeft geen vuurtje; hij eet alleen wat rauw te eten is. Het water van het stroompje voert het rottende vlees mede.

Twee vrouwen komen daar in de buurt en zien het vlees. Zij zien er de overvloed van. Zij nemen van het vlees mede naar huis en eten ervan. De vrouwen zijn zusters. De oudste heet *Onéjonkonéamu*, de jongste *Walimuk*. Hun vader bij wie zij in huis zijn wordt *Darütekop* genoemd. De volgende dag gaan zij weer naar het water en volgen het stroompje en komen bij de grote tuin en het huis van *Waëmbon*. Zij gaan naar boven, zien de vuurplaat zonder vuur en wachten. *Waëmbon* komt uit het bos en gooit met een schreeuw ha! het varken het water. Hij gaat de trap op en ruikt de geur van de schaamschorten van de vrouwen en zegt: wah! Hij ziet dan de vrouwen in zijn huis.

Na een lange tijd op vuur gewacht te hebben zeggen de vrouwen: „*Konggèng-*

gèt, rooster jij je eten niet?"<sup>2</sup> Hij antwoordt niet, hij rookt uit zijn pijp zonder vuur. Zij zeggen: „Als jij geen vuur kunt maken, doen wij het wel, sluit je ogen maar." De oudste van de twee zegt: „Ik zal vuur maken." Het vuur valt uit haar schede. De jongste verzamelt brandhout. Als het vuur het hout doet branden, maakt de rook, dat *Waèmbon* moet overgeven. De vrouwen zeggen: „Wacht maar, aanstonds krijg je goed eten." Zij halen bananen en roosteren die, eten er zelf van en geven ervan aan *Waèmbon*. Hij wil ze niet aannemen en zegt: „Geroosterd voedsel heb ik zelf wel." Zij blijven hem aansporen totdat hij er een stukje van eet, maar hij moet weer overgeven. Zij zeggen: „het went wel." Daarop halen zij het weggeworpen vlees op en roosteren het. Het ruikt lekker. Zij zeggen nu tegen *Waèmbon*: „zo moet je voortaan je vlees eten en het in huis brengen." *Waèmbon* gaat er 's morgens weer op uit en brengt een varken mede naar huis. Zij verwerken een deel daarvan in een sagokoek, *kugom*, en een voor- en achterpoot brengen zij naar hun vader. Zij vertellen hem, dat zij nog geen omgang gehad hebben met *Waèmbon*. Zij dringen er op aan, dat hun vader meegaat naar het huis van *Waèmbon*. *Darütekop* en zijn vrouw *Witumbulop* gaan met hen mede. *Darütekop* zegt na bij *Waèmbon* gegeten te hebben: „jij kunt mijn twee dochters hebben, maar ik vraag er de bruidsprijs voor." Onder het huis heeft *Darütekop* omgang met zijn vrouw om het aan *Waèmbon* voor te doen. De vader en de moeder keren naar huis terug en *Waèmbon* blijft met de twee vrouwen achter. Bij zijn eerste omgang met zijn vrouw (hij neemt de jongste als zijn eerste vrouw) zingt hij:

*Kowaé tunggup marik-eh katet kup marik-eh*  
 semen n.buiten daalt schuim als daalt

*kowaé-eh niron-oh kowaé-eh*  
 semen schaamhaar semen

d.i. mijn semen komt naar buiten, het daalt af, als schuim daalt het af, semen; schaamhaar, semen. Ook zong hij nog:

*Nanggèn Walimuk-oh, nanggèn mbo muk-oh*  
 mijn vrouw Walimuk-oh, mijn vrouw is het binnêsté

<sup>2</sup> *Konggènggèt* is de aanspraak voor een man van middelbare leeftijd.

*nanggèn-oh, nanggèn Walimuk-oh, nanggèn*  
 mijn vrouw, mijn vrouw Walimuk-oh, mijn vrouw

d.i. Mijn vrouw Walimuk, mijn vrouw is er, het binnenste van mijn vrouw, mijn vrouw, Walimuk mijn vrouw.

Bij de eerste omgang met zijn tweede vrouw, de oudste, voelde hij zich niet gelukkig, omdat het semen zonder spanning of stoten afvloeiده<sup>3</sup>.

Een hele tijd later breekt *Onéjonkonéamu* een varkensbot stuk om er het merg uit te halen. Daarbij schiet echter een stuk van het bot in haar schede. *Waèmbon* is op jacht maar vangt niets. Terug thuis wil hij zich de luizen uit het haar laten halen en, terwijl zijn hoofd op de schoot van *Onéjonkonéamu* rust, ziet hij het bot in haar schede zitten. De vrouwen gaan naar hun vader. *Waèmbon* siert zich op als een vogel, smeert as op zijn lijf en gaat de weg op, waarlangs de vrouwen zijn gegaan. Op de helft van de weg gekomen, legt hij zijn boog dwars over het pad. Er hangt een lus van een slingerplant uit de boom naar beneden. Hij stapt erin en klimt zo in de boom en blijft daarin staan. De vrouwen komen er onder langs. Zij zien de boog, nemen die op en zeggen: „Deze is van *Waèmbon*.” Vanuit de boom spreekt hij hen toe: „Wah, jullie hebben mijn beesten zo misbruikt, dat ik niets meer vang. Ik ga weg.” Hij verdwijnt. Zij bewenen hem, wrijven zich in met leem en zij worden witte kaketoë's (*nomaé*) en roepen alsmar ah, ah, denkend aan hun man. *Waèmbon* trok naar het oosten en nam het wild mede naar Birakaan aan de Fly-rivier.

De informanten voegden aan het verhaal toe: Wij volgen *Waèmbon* na en hebben daarom twee vrouwen. Wij eten wel het merg uit de beenderen van een casuaris, of een tam varken, maar niet van een bosvarken. Wij volgen *Waèmbon* na om op jacht veel wild te verkrijgen.

In het gat voor de eerste paal van een hoog huis wordt het blad *aminggaé* gelegd, omdat dit blad veel overeenkomt met het tabaksblad. Daarmede hoopt men te bereiken, dat de tabak in het huis even overvloedig voorhanden zal zijn als de *aminggaé* bladeren heeft. In dat blad worden hoofd- en schaamharen

<sup>3</sup> Daarom, zeiden de informanten, wensen wij de meisjes jong te trouwen.



gedaan, opdat de tabak even goed zou groeien als de haren het doen. Om het eerste dwarshout te binden wordt als bindtouw de slingerplant genomen, welke gewoonlijk het eerst in een nieuwe tuin opschiet, *kanambu*. Men bindt dit onder het uitspreken van de woorden:

*ao meno-menowop, wutit, meno-menowop*  
varken komt casuaris komt

Zo kan men nog andere dieren noemen. Wanneer de bladeren voor de dakbedekking verzameld zijn, bindt men twee bladeren tezamen met *kotaé-ron* (een alom opschietend onkruid) aan de middelste paal van het huis om te voorkomen, dat bij het leggen van de dakbedekking een tekort aan bladeren zou moeten worden vastgesteld. Aan de nokbalk ten slotte bindt men *akoakéop*, gewikkeld in *kawu-ron*, met de slingerplant *ndédémiróp* vast. Dit *akoakéop* is een grassoort, dat gelijkenis vertoont met het 'mes' van *Waëmbon*. De opzet is daardoor te bereiken, dat er in het huis veel vlees versneden mag worden.

H. Vergouwen m.s.c. zag in de huizen bij de boven-Mandobo dat op een steunpaal in het huis een plak leem was neergelegd. De mensen zeiden, dat dit gedaan werd om te voorkomen, dat het eten in de woning zou opraken. De informant Andéjop zag de gelijkenis van deze praktijk met het gebeuren in de oertijd, toen *Mbéktanop* aarde legde op het stuk hout, dat uit het water omhoog stak. Hij durfde echter het verband niet te bevestigen.

Wanneer zulk een huis klaar gekomen is, worden verwanten uitgenodigd om het huis te komen 'inzingen'. De viering bestaat in een nacht lang dansen en zingen in het nieuwe huis. De gasten, die komen dansen, worden op allerlei voedsel onthaald<sup>4</sup>. Het was volgens de Mandobo's niet de bedoeling om daarmee schimmen of geesten uit het huis te verjagen, maar enkel om daarmee een ontspanning te bezorgen aan de bouwer van het huis<sup>5</sup>. De inhoud van de zangen betreft vissen, vogels, wild in het bos, oorlogen en eigen-richting.

<sup>4</sup> Dit feestje noemt men *jaru-anggaé*, cfr. ook p. 85 waar dit feestje *mbutüp aworamop* wordt genoemd. In deze benaming horen wij *aworamop* als *awon-amop*, een Muju-term voor een 'tabu-varken'. Het woord *jaru-anggaé* lijkt de Awju-term.

<sup>5</sup> Aldus de hulponderwijzer van Wakeriop L. Wokurop.

Hiermede is echter onze vraag omtrent de reden van deze hoogbouw nog niet beantwoord. De vraag blijft, waarom *Waëmbon* het zo deed. Is de bouw van een huis in een boom in verband te brengen met een 'levensboom'? Wij kregen het meest nuchtere antwoord: hadden wij de huizen op de grond gebouwd, dan was er nu al geen Mandobo meer over. Het geschiedt uit vrees voor de sluipmoordenaars. Dat deze vrees maar al te gerechtigd is moge blijken uit een klein onderzoek met betrekking tot een der oorspronkelijke nederzettingen, in de nabijheid van Wakeriop gelegen. Met name vroegen wij naar de wijze, waarop de bewoners gestorven waren. Deze nederzetting droeg de naam *Ngonggambüwop*. Wij verkregen de volgende gegevens.

Het eerste huis was dat van Ndamerop. Hij schaaakte zijn eerste vrouw Rungwanop. Zij werd in het geheim vermoord. Haar jongere zuster Towajop kwam naar Ndamerop, nadat haar man Jowajop vermoord was en opgegeten. Zij zelf werd later ook in het geheim vermoord. Ndamerop 'kocht' zich nog een derde vrouw, Jakuwop geheten. Deze kreeg ruzie met haar man en trok hem zijn schaambedekking af. Hij sloeg haar daarop met een bijl op de rug, van welk letsel zij niet meer genas. Ndamerop zelf werd later op jacht door een varken aangevallen en gedood.

Het tweede huis behoorde aan Nakoriop, de jongere broer van Ndamerop. Hij was verliefd geworden op de vrouw Kambonop en had omgang met haar buiten weten van haar ouders om. Zijn ouders trokken de zaak later recht door de bruidsprijs te voldoen. In deze woning waren ook opgenomen de jongere broers en zusters van Kambonop. Nakoriop stierf aan een bloedspuwing. Men schreef zijn dood echter toe aan tovenarij, waarvan men echter de dader niet kon achterhalen. Zijn vrouw Kambonop was reeds eerder in het geheim gedood. Uit een 'magisch' onderzoek bleek dat twee mannen, die aan bloedspuwing en dysenterie stierven, de schuldigen waren. Als motief werd opgegeven, dat een verwant van Kambonop zonder verlof met visvergif had gevist in de viswaters van de groep der 'moordenaars'.

Het volgende huis behoorde aan Kuruwajop, de jongere broer der beide voorgaanden. Hij huwde na de dood van haar man, de vrouw Rigirop. Haar man was gevallen door sluipmoord, hetgeen later ook van Rigirop zelf gezegd werd. Ook de tweede en derde vrouw van Kuruwajop ondergingen hetzelfde lot. Kuruwajop zelf stierf aan de tering.

Teirop, de volgende broer, had op dezelfde heuvel zijn huis. Zijn vrouw was uit eigen beweging zijn huis binnengegaan. Hij verhuisde later naar de gronden van zijn vrouw en stierf aan een ziekte.

Jawung, die daar ook een huis had, was de zusterszoon van deze broers. Hij 'kocht' zich de vrouw Ranggajanop en erfde de tweede vrouw van zijn broer Kewat, Waékiop geheten. Jawung kwijnde weg. Ranggajanop leefde nog tijdens het onderzoek; Waékiop keerde naar haar familie terug.

Het laatste huis werd bewoond door een nog niet gehuwde jonge man, Mbotenop, een zoon van de jongere broer van de zo juist vermelde Jawung. Hij had in zijn huis zijn moeder en zijn drie jongere broers ondergebracht. Hij werd vermoord. Hij werd het slachtoffer van de man Ganerop, die meende de man van zijn zuster op iemand te moeten wreken, op wie dan ook.

Uit deze voorbeelden blijkt wel, dat de reden, die zij opgeven voor hun hoogbouw niet uit de lucht gegrepen is.

De bouw van het huis is bijna geheel het werk van de man. Hij beslist in overleg met zijn vrouwen dat er een nieuw huis moet komen. Hij kapt het grote hout en zet het geraamte op. Hierbij kunnen een enkele keer de zonen hun vader of de broers elkander helpen. De bladeren voor de dakbedekking halen de vrouwen uit de sagomoerassen. De buitenwand maakt de man, de wanden tussen de vertrekken kunnen ook door de vrouwen opgetrokken worden.

De dagelijkse zorg voor de etensbereiding, het water en het brandhout, dat daarvoor nodig is, komt op de vrouwen neer. Het verzamelen van eetbare planten is eveneens haar taak. Dit echter maakt alleen de bijvoeding uit. De stapelvoeding komt van de sago en de knollen uit de tuinen.

De taak van de man is de jacht. Hij heeft er zijn honden voor. Deze zijn hem zeer dierbaar. Iemands hond weggagen of doen schrikken kan aanleiding geven tot een hevige ruzie, welke alleen met de betaling van een genoegdoening kan worden bijgelegd. De man jaagt met boog en pijl, maakt vallen en valkuilen; hij jaagt op wilde varkens, casuarissen, boombeertjes, vogels, ratten, slangen en leguanen.

Verteld wordt, dat ook vrouwen er met honden op uit kunnen gaan. Is een

wild varken door de honden omringd dan klimt zij in een boom, laat een rotanstrik neer om de kop van het varken en trekt het op. Dan komt zij naar beneden snijdt een stok puntig en steekt het varken dood. Wij hebben echter nooit een vrouw met name horen vermelden, die dit ook echt gedaan had! Zij vangt ratten door de opening van hun hol af te sluiten met haar draagnet en in de gang een gat te graven.

De visvangst, voor zover deze bestaat in het zoeken van een kleine kreeftsoort en andere visjes, is het werk van de vrouwen, al kunnen mannen het ook doen. Een riviertje afdammen en dan leegscheppen doen mannen en vrouwen samen. Het leggen van een zwaardere dam is mannenwerk. Vissen met visvergif eveneens.

De man kiest de sagoboom, die geklopt moet worden; hijzelf velt deze en ontdoet haar van de schors. Een sterke vrouw kan het bij ontstentenis van de man ook wel doen. Het loskloppen van de sagovezel is het werk van de man. Daarmede blijft hij baas over de sago, al laat hij soms het middenstuk van een boom over aan de vrouwen en dat dan hun eigendom wordt. De vrouw neemt de losgeklopte sagovezels en wringt deze uit. De verkregen sago draagt zij naar huis en bergt die op in haar verblijf. De man krijgt van haar wel een bol sago om in zijn verblijf te bewaren en met zijn gasten te verbruiken. Hij kan bij haar afwezigheid sago nemen uit de vrouwenafdeling, als er genoeg voorraad is. De laatste sagobol zal hij echter nooit buiten haar weten om wegnemen.

De bewerking van de tuinen geeft een zelfde werkverdeling te zien. De vrouw kapt eerst het kleine hout weg, dan velt de man de bomen, waarop het verdere tuinwerk aan de vrouwen wordt overgelaten. Zij plant banaanscheuten en knolgewassen<sup>6</sup>. Zij haalt het pootgoed uit haar vorige tuin of bij andere vrouwen van de nederzetting en vergoedt dit later weer. De man kan eigenlijk niets uit de tuin halen zonder haar voorkennis. Maar de man eist dan ook, dat zij voor zijn eten instaat. Luiheid van de vrouw kan een reden zijn tot echtscheiding. De man zal deze luiheid niet opvangen door zelf te gaan tuinieren. Alleen de weduwnaar of de ongetrouwde jongeman doen dit. Voor het openkappen van een nieuwe tuin kan de hulp van verwanten gevraagd worden,

<sup>6</sup> De knolgewassen worden ter plaatse met Indonesische namen als volgt aangeduid: kumbili, ubi, keladi, ubi djalar en kasbi.

welke met eten op de werkdagen afbetaald wordt, maar deze verwanten delen niet in de opbrengst. Een enigszins andere opvatting hoorden wij te Wakeriop.

Sprekend over tuinen vertelde men in Wakeriop, dat de tuin steeds nadat man en vrouw tezamen de grond hebben klaargemaakt verdeeld wordt in één stuk voor de man en één stuk voor de vrouw. Wel helpen zij elkaar weer bij het beplanten der beide stukken. Ieder mag uit zijn eigen stuk zonder verlof van de ander opbrengst afgeven aan derden, maar de vrouw deelt dan haar man mede wat zij weggegeven heeft.

Het fokken en het hoeden van de varkens is het werk van de vrouwen. Het kleine varken is van haar. Als het echter groot geworden is, beschikt de man er over. Hij slacht het, verkoopt het vlees en int het schelpengeld. Van de opbrengst zal hij een of meer schelpjes aan de hoedster moeten geven, die daarvoor een nieuwe big kan kopen of een draagnet voor haar zelf. Wordt een deel van het varkensvlees in een grote sagokoek verwerkt, dan heeft de man de taak te zorgen voor de boomschors, waarin de sago en het vlees worden gesmoord en de vrouwen zorgen voor het vuurtje onder het verhoog, waarop de koek gebakken wordt.

De man kan over de volwassen varkens gaan beschikken, omdat de handel, waar het waardegooederen betreft, uitgesproken mannenwerk is. Een vrouw kan iets van haar handwerk verkopen of iets uit haar tuin verhandelen, maar laat het zaken doen verder aan de man over. De meeste zaken worden op de varkensmarktfeesten gekocht en verkocht. Wij hoorden, dat de Mandobo's van het gebied rond Wakeriop hun stenen bijlen *kurèn* en de kleine schelpjes voor de sierbanden, *mboŋon*, van de noordelijk wonende Mandobo's kochten.

Als afsluiting van dit hoofdstuk geven wij hier het antwoord, dat Andéjop ons gaf op de vraag: „Wie als eerste dit type Mandobo-huis had ingevoerd.” Dit antwoord is wel zulk een mooi voorbeeld van een wensdroom, welke hier in de oertijd wordt geprojecteerd, dat we het de lezer niet willen onthouden. Andéjop zeide nl. :

*Watümerop*, de eerste mens, nam hout en rotan voor het geraamte, bladeren voor de dakbedekking, nibunglatten voor de vloer ... en zat neer alsof hij in slaap begon te vallen. Even daarna opende hij de ogen en zag, dat het huis kant en klaar voor hem stond.

Wanneer de Mandobo een stuk bos omkapt voor een nieuwe tuin, hakt gewoonlijk zijn vrouw het kleine hout onder de bomen weg, waarna de man de bomen velst. Als er een boom valt, danst hij bij de kruin en zingt:

*Jogur-oh wambén-oh oh joko énakon*  
 banaan pisang iemands tuin

*ndero-kametyap kacnin-oh manin, manin*  
 knol-gewassen gaat, komt, komt

*na énakon manin-eh*  
 mijn tuin komt.

Hij vraagt de veldvruchten naar zijn tuin te komen<sup>1</sup>.

Wanneer velen tezamen een tuin opengooien kan dit tot een gezamenlijke dans worden. De informanten zeiden: dit weten jongelui niet, alleen de ouderen en daarom hebben zij tuinen en eten genoeg voor de feesten en voor hun verwanten.

Een weeskind, dat van zijn vader deze woorden niet heeft kunnen leren, wordt niet in staat geacht een goed opleverende tuin te maken. Een ijverige

<sup>1</sup> Deze en de volgende formules werden ons door het dorps hoofd van Wakeriop Andéjop mededeeld, vaak in aanwezigheid van de groepshoofden Mop en Mowen.

jongeman kan door zijn aanstaande schoonvader opgeroepen worden om hem te helpen. Hij krijgt dan de formules te horen.

Gaat degene die de tuin aanlegt er toe over de banaan-scheuten te planten, dan roept hij hemel en aarde aan :

*Kout mbéman,*      *itwé mbéman,*      *no mbéman*  
 hemel-oppervlak,    aarde oppervlak    mij van voren

*tei*      *tokmo*      *worajep*      *wambén*      *ou-ngarak*  
 stekend    open ik,    ik plant,    de pisang,    varkens-kooi.

Hij zegt: hemel en aarde, wij staan tegenover elkaar, ik zelf, maak met de pootstok een gat en plant de banaan (het soort *wambén*), dat opgegroeid zo dik mag zijn als een varkens-kooi. Een varkenshok is bij de Mandobo rond. Bij deze gelegenheid noemde men de namen van 32 soorten banaan.

Plant hij een knol (Indonesisch: *keladi*), dan volgt op de juist vermelde algemene formule:

*awac mbian - tenggoé*, d.i. een *keladi* zo dik als de verdikking van een klapperboom juist boven de wortels. Zij noemden 10 soorten *keladi*. Bij het planten van de aardvrucht (Indonesisch: *kumbili*) volgt na de algemene formule de wens, dat de *kumbili* zo dik mag worden als de arm of de dij van een zwaarlijvige figuur die dan met name wordt genoemd. Zij noemden 15 soorten *kumbili* op. Het planten van suikerrietsoorten vereist na de algemene formule het vermelden van een bepaald soort riet, *wijéwuwut*, dat aan de waterkant staat en zelfs, overgroeid door onkruid, niet sterft. Ook bij het planten van de kanari-boom treedt zulk een formule op. Men sloot de mededelingen af met te zeggen: telkens worden hemel en aarde erbij betrokken.

In het midden Mandobo-gebied staat voldoende sago. De zegslieden uit Wakeriop wezen er op dat dichtbij hun dorp Wakeriop en hun buurdorp Arowa veel sago is aangeplant. „Dat was te zien”, zeiden zij, „omdat het bos bij de riviertjes was opengekapt. De dorpjes Pos en Okwamuwop hadden niet zoveel aangeplant; die leefden meer van de jacht! Die hadden ook minder tuinen.”

In de boven-Mandobo echter wordt het sagobestand minder en leeft men meer van *mhenèn* een soort aardappelen. In de beneden-Mandobo is sago hoofd-

voedsel en de banaan de noodzakelijke bijspijs. Eten wordt kortweg genoemd: *ndu-janèn* = sago-banaan. Om het snel opschieten te bevorderen en een rijke oogst te verzekeren wordt bij het planten de boven vermelde algemene formule gebruikt, waarna de ogen ten hemel worden geslagen. Heeft een boom vruchtjes, dan wordt gezegd: *Kikup riné-tenggéi* d.w.z. Digoel-rol-stenen. Men uit de wens dat de boom vele sagobollen zal opleveren zoals er veel stenen zijn in de bovenloop van de Digoel. Is de boom geveld en beginnen de vrouwen de losgeklopte vezel met water te overgieten en uit te wringen dan wordt gezegd: *Kikup-mbéman*, *Kao-mbéman* d.i. Digoel-oppervlak Kao-oppervlak, men noemt de naam van twee grote rivieren, opdat in het water van de sagogoot spoedig veel sago dale zoals er veel zand ligt op de bodem van deze rivieren. Gaat men met de sago in de zakken naar huis, dan wordt wat sago in boomschors op het pad achter gelaten met de woorden:

*itiwé ndiginep ngu, kugujokop kuküman ganggu ndiginep*  
 aarde ik geef jou schimmen geesten jullie ik geef.

Men geeft iets aan de aarde, de overledenen en de bosgeesten, opdat men zelf verder met rust gelaten zou worden en de sago goed door zal groeien. Men meent, dat de aangesprokenen van deze gegeven sago eten. Bij deze gelegenheid vertelden de informanten ook, dat de sago ofwel gegeten kan worden door een brok in het vuur te leggen en de geroosterde vellen welke dan aan de buitenkant gevormd worden te eten ofwel door van het blok meel af te schrapen en dit in bananenblad (*anèn-ron*) of blad van bepaalde kruipplanten (*téré-* of *wanggu-ron*) te roosteren. Daarbij wordt het sago-meel dan graag vermengd met vlees, vis of sagolarven. De moeder maakt twee 'staven' gereed, één voor haar man, één voor haar zelf en de kinderen. Het aardige is nu, dat als de sago 'gevuuld' is, de vader met de kinderen deelt en dat de kinderen iets van het lekkers teruggeven aan de vader en deze daarweer iets van teruggeeft. Ten slotte geeft de man nog een deel van zijn staaf aan zijn vrouw. 'Samen maken zij het op.'

De sago-larven worden als lekkernij gegeten. Wakeriop zegt, dat de mensen aan de Beneden-Mandobo meer sago-larven eten dan zij en daar zelfs jonge bommen voor omkappen, Wakeriop en Arowa wachten tot de boom volwassen is. Dan klopt men het middenstuk van de boom en laat de rest voor de larven-



teelt. Het uithalen van de sagolarven kan de vrouw doen uit de bomen van de man met zijn voorkennis. De man kan daar ook bij helpen. Altijd vult men minstens drie zakjes. Het eerste is voor de ouders van de vrouw en wordt door haarzelf aan hen gegeven; het tweede is voor het eigen gezin; het derde is voor de broers van de man, die hielpen of nog helpen de bruidsprijs voor de vrouw te betalen. Voorafgaande aan de verdeling onder de verwanten kan de wens: *Kikup riné-tenggéi* herhaald worden. Maakt men een grote feestkoek, waarbij de sago op een nibungschors wordt uitgespreid en met sagolarven bestrooid dan wordt de eerste sagolarf gebroken en op een nibungblad ten hemel geheven, terwijl men erover blaast, zeggend: *Kout, min-oh ndunggui* (hemel-sterren-veel) d.w.z. mogen de sagolarven zo talrijk zijn als de sterren. Deze larf wordt dan in het midden gelegd. De sago wordt volgestrooid, afgesloten met nibungschors en geroosterd. Ook bloed, vet of vlees van de feestvarkens kunnen er in verwerkt worden. Mocht in het algemeen bij etensbereiding iemand zijn hand branden aan het vuur, dan blaast hij op de wonde en zegt:

*kumur, ngatu énap ndogé*  
bliksem je zoon het vuur heeft geraakt,

d.i. hemelvuur, ik vraag je, dat de wonde van je zoon, die door het vuur is geraakt, niet groot worde.

Naast sago en tuinprodukten is de vis- en vleesvoeding belangrijk. Vroeg in de morgen, bij het eerste licht, daalt de man af uit zijn hoge huis met boog en pijlen in de hand. Terwijl hij zijn voeten op de grond zet, zegt hij:

*Waèmbon nu mbaganép te itiwé atitmogonép*  
Waèmbon ik zit maar aarde ik betreed.

d.w.z. ik heb nog niet gegeten, ik daal af naar de grond. Hij gaat door zijn tuin naar de rand van het bos. Daar zegt hij:

*enap - ii mukan ka-mukan ro ngirit mogonép*  
bomen, - struiken in rivierover-waarts een weg ik open.

d.w.z. dit bospad heb ik zelf opengelegd. Verlaat hij het pad om het bos zelf in te gaan dan zegt hij:

*Natiap nu manggot kok kégen ngu ndokóé nandikon.*  
 Vader mijn keel droog geworden jij vlees geef mij.

Hij roept Waëmbon aan, klaagt over zijn honger en dorst en vraagt om vlees. Hij denkt aan zijn vrouw en kinderen en kan ook dit uitspreken. Dan staat hij stil, in de linkerhand houdt hij de boog, in de rechterhand een pijl. Hij ziet op ten hemel en maakt dan met de pijl naar zich toehalende bewegingen naar links en rechts, zeggende:

*ou man, wutit man, nu mbaganép, manggot kok kékén*  
 varken kom, casuaris kom, ik zit neer, keel droog geworden,

*nu ko kaka nu ok (N.N.) banggé*  
 ik ga naar rivier-oever daal ik af naar riviertje (N.N.) oever

*tambio-woro ro ndajép.*  
 ik pijl meebrengen ik kom.

Hij roept de dieren, wijst op zijn honger, vertelt, dat hij naar dit of dat riviertje afdaalt en vraagt de dieren daar te zijn, opdat hij ze kan schieten en mee naar huis brengen.

Ziet hij een beest, dan sluit hij de ogen en maakt een gebaar, dat beduidt: kom achter me staan. Daarmede wil hij bereiken, dat het beest hem niet ziet en dat de bosgeesten het niet verjagen, maar achter hem komen staan. Dan sluipt hij op het beest toe en schiet. De pijl loslatend zegt hij: *wondak-amaé* d.i. avondrood, opdat het bloed van het getroffen dier zal rondspatten als het avondrood. Ook wordt wel bij pijlen van een varken *Aiwot* aangeroepen. De informant Andéjop voegde hier aan toe: „Als de mannen dit geweten hadden en ze waren opgetreden, zouden de mensen niet gestorven zijn aan vleestekort. Sommige jagers laten het bloed uit het dier wegvloeiën als geschenk aan de aarde, de schimmen en de geesten; anderen nemen het mee naar huis; ze gedenken hen niet.”

Thuis aangekomen maakt men een sagokoek met dit vlees en het bloed. Als



Oude heer volledig opgesierd



Boven: Man en vrouw  
Onder: Schoolkinderen



deze gaar is, wordt een stukje vlees en sago onder de bladeren gestopt, waarop de koek ligt, als geschenk voor de schimmen, opdat er later weer buit zou zijn.

Na het graven van een valkuil stoot de maker met een stok op de bodem daarvan en zegt:

*Unok-oh kuguj Waét, Kinggan, Kinderu. Wan tuku*  
 Laat af geesten Waét, Kinggan, Kinderu. tong afhankelijk

*mejarap ünok-oh ngu nono - uktop-ro umbae-monin*  
 neerdalen, laat af, jullie mijn rotan val verjagen.

Bij de uitleg van deze tekst werden *Waét, Kinggan* en *Kinderu: kuguj karékap-te* 'geesten in topvorm' genoemd. Zij staan aan het hoofd van de anderen en zij hebben als kenmerk dat hun tong uit hun mond hangt.

Zij worden verzocht het wild niet te verjagen.

Op jacht maken de Mandobo's ook gebruik van bepaalde stenen, welke hen nistaat stellen tijdelijk een dier te worden om het wild naar zich toe te lokken<sup>2</sup>. Althans, zo zegt men, zien andere mensen die persoon in de gestalte van een dier. Heeft bijv. iemand een steen, waarin de tanden van een varken staan afgebeeld dan kan hij daarmee bewerkstelligen, dat een ander denkt bij het zien van deze persoon slechts een varken te zien of te horen. Zo zijn er stenen, waardoor men vogel, varaan, rat of slang 'wordt'. Een diep zwarte steen helpt iemand om te verdwijnen of ongezien een huis binnen te komen.

Er zijn voor de Mandobo's bepaalde tekenen, waaraan zij kunnen vaststellen of de jacht zal lukken, of er wild in de val zit of niet. Enkele van deze tekenen zijn de volgende. Gaat iemand naar zijn val kijken en springt onderweg zijn grote teen klikkend op dan is er geen wild. Gaan iemands huidharen krispend overeind staan, dan is ook dat een bewijs, dat hij tevergeefs op stap ging. Kromt de teen zich soepel, gaan de haren heel geleidelijk overeind staan dan is het succes verzekerd. Deze waarschuwingen zijn afkomstig van een overleden familielid. Diens *katiap* bewerkt deze tekenen.

In verband met de jacht zijn ook dromen van belang. Droomt een man, dat er een vrouw naar hem toekomt en zich aanbiedt dan zal er wild zijn, als hij

<sup>2</sup> Mededeling van L. Wokurop.

haar de omgang weigert. Droomt hij dat hij zich zelf met leem insmeert dan is er een casuaris in zijn valkuil terecht gekomen.

Het ontstaan der vissen wordt in de oorsprongverhalen, welke P. Drabbe heeft opgenomen als volgt verteld<sup>3</sup>.

Dan – d.i. nadat de honden het water ontdekt hebben – ziet iemand een sagobladnerf, dat naar beneden is gevallen en met het brede ondereinde in de modder steekt; hij kapt het bovenste deel af en trekt de rest uit de grond. Meteen begint het water overvloedig omhoog te komen. Daarop komen ineens vissen stroomafwaarts naar hen (die het eerste varkensfeest vieren) toegeswommen. O.a. zien ze een *karöp*-vis (Indonesisch: ikan baung), die geluid geeft. Ze merken echter, dat sommige soorten niet vertegenwoordigd zijn en gaan dat vertellen aan de Keel van het geslachte sacrale varken en aan het Bromhout (beiden worden in het vervolg gepersonifieerd en wij spreken kortweg over Keel en Bromhout) en ze krijgen van hen de opdracht een stuk *mbinop*-hout te gaan halen. Dat stuk hout van ongeveer 25 cm lang maken ze effen en zetten er met houtskool dwarsstrepen op, waarna ze het in het water werpen. Ze zien het stroomopwaarts gaan en dan terugkomen als *koweri*-vis, een vissoort (Indonesisch: ikan duri) met donkere strepen op de rug. De 'Keel' en het 'Bromhout' leren hun die naam en vragen of er niet drie soorten vissen zijn. Als ze daar neen op antwoorden, krijgen ze bevel drie verschillende dingen te gaan halen: het brede blad van een *ngonggömgüap*-boom, een stuk pandan-stam en een d'Albertis-bloem. Op het blad zetten ze dwarsstrepen, om en om met houtskool en met gele aarde, en dan worden die drie voorwerpen in het water geworpen. Daarna blijven ze staan en zien drie vissen stroomafwaarts komen, een *mbugurop*-vis (met rode vinnen, ontstaan uit de genoemde oranjerode bloem), een *tagu*-vis (heeft gele en zwarte strepen, dus ontstaan uit het blad) en een *tönjagop*-vis (lijkt veel op een stuk hout en ontstond uit het stuk pandan-stam).

<sup>3</sup> Drabbe P. m.s.c.; De oorsprongmythe der Kaeti's; N. Guinea-Studiën, jg. 2, No. 1 Jan. 1958.

Het ontstaan van de Kao-rivier; de eerste vissen. 'Keel' is de keel van het gedode sacrale varken, dat nog spreekt cfr. infra Hoofdstuk IX.

Ze gaan Keel en Bromhout vertellen, wat ze gezien hebben en de Keel zegt: er zijn voldoende vissen, je hebt nu water om te drinken, weest nu voortaan goed voor ons tweeën, Keel en Bromhout. Als aanvulling hierop vernamen wij te Wakeriop:

Men zag, dat de *mbembut* (een vissoort, welke een grote snuit heeft met een witte streep er over) er niet was. Men nam toen de *nibung-schede*, welke als zitplaats had gediend voor *Kowamup*, toen hij daar sago klopte en wierp die in het water. Terstond was de *mbembut* er.

In het water leven mensen, vermengd met de vissen. De vismensen komen 's nachts soms op het droge, de 'mut' en de 'ndaret' en de 'anggénat'. Zij komen de huizen in en hebben omgang met de vrouwen, terwijl deze dromen, dat er een man hen lastig valt.

Wanneer de *anggénat* dit doet, heeft de vrouw de volgende dag de maandstonden.

Het vangen van vis met de hand, dat thans veel geschiedt, met behulp van duikerbrillen en een eigen gemaakt schiettuig is een nieuwe methode. Vroeger ving men vooral vis door een klein riviertje af te dammen en het afgesloten stuk leeg te scheppen. 's Morgens vroeg gaan de mannen vooruit om het riviertje af te dammen. De vrouwen komen later en als zij de tuin uit zijn, leggen zij dwars over het pad stukjes hout, gepakt in bladeren, op een rijtje. Daarachter maken zij van enkele *nibung-bladeren* een haagje en daarachter stellen zij een boogje op, waarop gespannen een pijltje ligt, gericht naar de tuin. Dit doen zij om aan de schimmen duidelijk te maken, dat zij daar moeten blijven en hen niet rust moeten laten om vis te vangen.

Het vissen met vis-vergif (het sap van een kruipplant, *nanggé* genaamd) geschiedt met velen. De eigenaar van een riviertje nodigt zijn relaties uit, die bij hem samenkomen en op een gevulde sagokoek onthaald worden. De vrouwen hebben een eigen bivak in het bos niet te dicht bij het riviertje, waar zij het eten bereiden, dat door de mannen verlangd wordt na de visvangst. De mannen hebben een onderkomen op de oever, waar de vrouwen na middernacht niet mogen komen, 'om de vis niet te verjagen'. Enige mannen en jonge mannen lopen met een toorts langs het water en vragen om vis. Zij sleren zich op in het bos met bladeren en verf, terwijl zij intussen op een

rietfluitje blazen om de 'mensen in het water' en vooral de *Ndüa*, een nakomeling van de beddinggraver van de Kao-rivier, welwillend te stemmen, opdat zij veel vissen vrij zullen geven. Opgesierd dalen zij in het water af, opdat het water de opsiering zou raken. Kletsnat gaan zij naar het vrouwenbivak om de kinderen schrik aan te jagen, die door de vrouwen getroost worden met de verklaring, dat deze figuren de vaders en de moeders zijn van de vissen. Zij verdwijnen weer, komen onverwachts weer terug en komen later, ontdaan van hun opsiering, nog eens terug alsof er niets aan de hand is geweest.

Over het riviertje is een platform gelegd, waarop de deelnemers een rij vormen van de ene naar de andere oever. Vóór hen ligt over het water een dunne bamboe-stam, waar de bladeren nog aanzitten. De eigenaar zegt nu: „Laten we nu eerst alle veten aan het licht brengen.” Allen hebben de visvergifstengels in de ene hand en een stok in de andere. Zij slaan op de stengels, die zij op de dunne bamboc houden. Telkens slaat een *ranggan* en een *mon* (zusterszoon + moeders-broer<sup>4</sup> hun stengels op de bambu en heffen het lied aan, waarbij allen invallen.

Zij zingen:

*hdi-éh wagi hdi-éh kakuwaé wagi kakuwaé -oh.*  
moord-éh mes moord-éh, sluipmoord mes, sluipmoord-oh.

Dit betekent: Moord en het mes, waarmee de vermoorde aan stukken gesneden wordt om opgegeten te worden. Men betreurt de twisten, zweert deze af om de gezamenlijke visvangst te doen slagen. Hierna gaan ze elk naar een kant de oever op. Daarop doen twee anderen hetzelfde tot de hele rij is afgewerkt. Ieder heeft daarna op de oever te blijven, waar hij is en mag niet oversteken tot het vissen voorbij is. Ieder plet dan zijn stengels in een bakje, gemaakt van een nibung-schede, doet er water bij en bepaalde ruwe bladeren en rode lombokvruchtjes; zijn allen gereed, dan wordt de eigenaar geroepen om de geheime naam van het riviertje uit te spreken en als eerste het vergif in het water te werpen, d.w.z.: het 'dak' van de watermensen te openen.

<sup>4</sup> cfr. Hoofdstuk v. Onenigheid tussen deze verwanten is bijzonder gevaarlijk.



De informanten gaven als voorbeeld, dat een eigenaar van een deel van de *Ndumut* zou zeggen:

*Ndumut-Arerap*,    *ndakamujap*    *no*    *mondon-ron*    *tatamon*    *kumoép*  
*Ndumut-Arerap*    bandjir    zijn    atapdak    open maak    ik het.

Hierop volgt de algemene kreet *ha* en ieder giet zijn vergif in het water. Men doet dit één voor één en telt het aantal om te weten of er genoeg vergif in het water gegaan is. Terwijl dit gebeurt grijpen sommigen naar hun boog en schieten naar stukken hout in het water of duiken het riviertje in tot hun geslachtsdelen het water raken, ieder begint nu op de vis te schieten, die bedwelmd bovenkomt en ziet wat hij krijgen kan.

Men rijgt de vissen aan rotan vezels (sommigen verbergen een deel) en brengt de vis naar de eigenaar, die bij de grens van zijn gebied, stroomafwaarts, een bivak heeft. Daar komen nu ook de vrouwen met klaargemaakte of nog te roosteren sago. De eigenaar roept nu de namen van de geslachten af, welke medegedaan hebben en legt telkens de vis van een geslacht op een aparte stapel en geeft dan de vis van het ene geslacht aan het andere, totdat alleen een deel hebben ontvangen in de opbrengst. Daarna deelt hij onder allen de vis-vergiftengels uit, welke men hem bij aankomst gegeven had als dank voor de uitnodiging. Daarop wisselen de geslachten ook onderling weer vissen uit ter versterking van de bestaande relaties. Juist zoals dit gebeurt op een varkensfeest met het vlees. Sommigen blijven, anderen gaan naar huis.

Het groot brengen van varkens is voor de Mandobo's een dagelijkse zorg. Toch was het niet gemakkelijk om de formules, welke daarbij een rol spelen te horen te krijgen. De informanten legden er de nadruk op, dat deze formules ver-wildten naar de streken, naar de kleur van de varkens en naar de personen, die de varkens bezaten. Andéjop van Wakeriop gaf ons slechts één formule, welke naar hij zei, te Wakeriop gebruikt wordt en, wij vermoeden, gebruikt door hemzelf. Hij voegde eraan toe, dat door deze formules de varkens snel volwassen worden.

De tekst luidde :

*Na Ujarop, na Ujarop, nawot regero-te tuüt*  
 Mijn Ujarop, mijn Ujarop, ik<sup>s</sup> sta hier het zwarte varken  
*rondumop no manggot kumaép*  
 loopt alsmaar, mijn mond ik laat het binnen gaan.

En terwijl het varkentje naar Oost en West wordt opgeheven, zegt men nog :

*nanu timo alibitawap*  
 het mijne, nemend hooggebergte.

De verklaring van deze woorden is de volgende. Men roept *Ujarop* aan, de vrouw van *Keromokombinop* (de ontdekker van het schelpengeld) en zegt: hier sta ik, mijn varken loopt rond, eens wil ik het opeten, het moge groot worden, gij hooggebergte (die ook groot geworden zijt). Het woord: *tuüt* is de naam voor een zwart varken. Dezelfde formule kan ook gebruikt worden voor een lichtgekleurd varken, maar dan wordt in plaats van *tuüt*, het woord *ot* gebezigd.

De waarde van de varkens voor het leven van een Mandobo komt goed tot uitdrukking in een der verhalen, welke aan P. Drabbe m.s.c. werden verteld. Wij laten dit hier volgen<sup>6</sup>.

Bij het openkappen van een stuk bos voor het aanleggen van een tuin komt *Ngou* bij een boom met een opening erin, waar hars uitkomt. Nieuwsgierig geworden geeft hij er een houw in met een stenen bijl, maar die blijft in de holte van de boom vastzitten en hij houdt alleen de steel in zijn handen. Hij laat zijn vrouwen haar pootstok halen en wringt daarmee in de opening totdat hij zijn arm er in kan steken. Maar als hij dat doet hoort hij binnen in de boom een menselijke stem en als hij zijn bijl wil pakken grijpt hij een mens beet en laat meteen weer los. Hier ligt de bijl, hoort hij zeggen, maar als hij weer grijpt heeft hij een wit varken te pakken. *Jomkimop* (de geest in de boom) zegt :

<sup>5</sup> Het woord *nawot* komen we ook tegen bij de woorden uitgesproken bij de eerste omgang na het huwelijk cfr. infra Hoofdstuk x, p. 165.

<sup>6</sup> Drabbe, P. m.s.c. o.c. Tweede varkensfokkerij.

dat witte varken is mijn kind. *Ngou* steekt daarom zijn arm nog tweemaal in de holte en haalt er eerst een bruin en dan een zwart varken uit. Fok ze alle drie op, zegt de geest, en slacht ze dan.

Hij fokt de varkens op en gaat er dan op uit om gasten te nodigen. Op de terugweg merkt hij, dat zijn eigen varkens daar ergens lopen. Thuisgekomen vraagt hij zijn vrouw wat er gebeurd is. Ze vertelt hem dan, dat toen ze de maandstonen had en daarom thuis gebleven was, de zoon van *Ngou's* zuster binnengekomen was, en het met haar had aangelegd. Ze was kwaad het huis uitgelopen, maar toen hadden de varkens de lucht van haar menstruatiebloed geroken en waren weggevlucht. *Ngou* wordt kwaad, verwijt zijn vrouw haar overspel en geeft haar een pak slaag. Dan vertelt ze nog, dat het witte varken weggelopen is in de richting van de Teri-rivier, het zwarte naar de *Kotagut's*; het bruine stroomafwaarts en de rest naar de bovenloop van de *Ndumut*. *Ngou* zegt tegen zijn vrouw (door de verteller hier zijn hoofdvrouw genoemd): jij bent door je overspel de schuld, dat de varkens zijn weggelopen; jij gaat het witte varken zoeken, komt ermee naar hier terug en past er op; die welke naar het bovenstroomse gebied zijn gevlucht daar zie ik van af en ik ga stroomafwaarts het bruine zoeken.

Ze begeeft zich op weg en *Ngou* met zijn tweede vrouw en haar dochter gaan samen stroomafwaarts. De sporen leiden hen naar een laaggelegen plaats, waar *Hot*, een kameraad van *Ngou*, aan het sago bereiden is; hij heeft een varken zien komen en met wat sago gelokt, het neergeschoten en verstopt. Als *Ngou* naar zijn varken *Tiurop* vraagt, houdt hij zich eerst van de domme en zegt geen varken gezien te hebben. Maar als *Ngou* zegt, dat hij liegt omdat hij de sporen tot hertoe gevolgd heeft en het er dus moet zijn, begint zijn kameraad zich te verontschuldigen: hij heeft niet geweten, dat het varken van *Ngou* was en het daarom maar neergeschoten; hij wijst hem, waar het ligt en daarop eist *Ngou*, dat zijn kameraad het zal versnijden. Daar wil hij echter niet van weten, want hij zou hiermee toegeven schuldig te zijn en zoengeld moeten betalen. Na wat over en weer steggelen geeft *Ngou* toe en verdeelt het varken in stukken; hijzelf neemt het voorstuk, zijn vrouw het achterdeel en de dochter de ingewanden; zo gaan ze huiswaarts.

De volgende dag gaat hij met het geroosterde deel terug naar zijn *étot* (centrale gebouw op het varkensfeest). Op weg naar huis komt hij te weten, dat zijn hoofdvrouw na het witte varken te hebben gevonden op de terugweg iemand is tegengekomen, die tegen haar zie: je man is zo ver weg, kom maar met het varken mee naar mijn *étot* en blijf daar wonen. Als *Ngou* vraagt waar zijn vrouw *Finggon* is, krijgt hij ten antwoord: je kameraad *Kimitponop* heeft haar tot vrouw genomen. Hij wordt kwaad, gaat het huis van zijn kameraad binnen en doodt hem; daarna neemt hij diens zakje met schelpengeld en gaat samen met zijn vrouw terug naar zijn eigen *étot*.

In de kleine nederzettingen – zoals we er een in het tweede hoofdstuk hebben beschreven – staan meerdere woningen in elkanders nabijheid opgetrokken. In elk hoog huis bevindt zich onder de leiding van de vader één gezin. Dit gezin kan uit meerdere delen zijn samengesteld, wanneer de man meerdere vrouwen bezit. De huisvaders van deze verschillende woningen kunnen de zonen zijn, die bij hun vaders huis een eigen huis hebben neergezet of broers, die na de dood van de vader bij elkander zijn gebleven. Te Nganggambüwop<sup>1</sup> troffen wij bij drie broers echter ook een zusterszoon en diens broerszoon aan. Elders constateerden wij, dat afstammelingen van één voorvader zich op drie ver van elkander gelegen plaatsen hadden gevestigd. Een opname van ‘groeperingen’ in de Mandobo-dorpen aan de Boven-Bian en de Digoel gaf ons de indruk, dat van hele families telkens slechts een paar nakomelingen over waren, die nu tezamen een dorpje vormden.

Maar in theorie blijven de broers bij elkander wonen op de gronden, welke zij van hun vader geërfd hebben. Hun zusters worden naar elders uitgehuwelijkt<sup>2</sup>. De vader, de zonen en de dochters vormen één geslacht, dat zich van deze eenheid bewust blijft, gezien zij een geslachtsnaam blijven voeren<sup>3</sup>. Het komt

<sup>1</sup> Even ten zuiden van Wakeriop, cfr. Hoofdstuk II p. 46.

<sup>2</sup> Hier is derhalve sprake van geslachts-exogamie.

<sup>3</sup> Een nederzetting noemen zij een *mbutup*; het woord voor ‘naam van een nederzetting’ is *mbutuw-up*.

De naam van een nederzetting kan ontleend zijn aan de naam van de plaats, waar deze zich bevindt of aan de naam van het geslacht dat in die nederzetting woont.

echter geregeld voor, dat binnen het geslacht een der generaties de naam van de eigen vader gaat gebruiken als de naam voor de groep van zijn directe afstammelingen.

Daarom spreekt de Mandobo over de 'stam' en 'takken'<sup>4</sup>. Deze takken leiden echter een zeer zelfstandig bestaan. Alleen wanneer het van pas komt – zoals bij de uitnodigingen voor een varkensmarktfeest en in de nieuwe tijd ook bij de dorpsvorming – herinnert men zich de oorspronkelijke gezamenlijke afstamming. Een voorbeeld hiervan is het volgende.

In 1951 sloten de Wokurop en de Kwanenggéi zich aaneen en bouwden op de Aremop, 65 km ten noorden van Tanahmerah (de bestuurspost aan de boven Digoel), een dorpje, Wakeriop geheten. (Zie schutblad II). Elk geslacht behield daarbij een eigen plaats in de nieuwe nederzetting. De man Kajowanop, een Wokurop, vestigde zich echter bij de Kwanenggéi 'omdat zijn moeder tot die groep behoorde'. Zijn vrouw behoorde ook tot die groep. Dit was derhalve een geval van een matri-locaal huwelijk. Zo vestigde Améwop, een Wokurop, zich later noch bij de Wokurop noch bij de Kwanenggéi maar in de groep, die later de andere dorpsheft uitmaakte nl. de groep, die zelf weer samengesteld was uit de Komanik en de Tügenop. Hij deed dit omdat tot de Komanik-stam ook de tak van de Murianop behoorde waarvan zijn moeder afkomstig was en waarheen zij met haar zoon na de dood van haar man was teruggekeerd. Ook dat gebeurde, al was leviraat de regel. Toen de Wokurop met de Kwanenggéi het dorp stichtten bleven toch in de Wokurop meerdere apart wonende kernen bestaan. Men had de Wokurop rond het dorpsheft Andéjop, de Wokurop rond Arowambinop en de Wokurop, die zich de Ngambujop waren gaan noemen. De drie kernen erkenden echter allen Kuruwajop als hun stamvader. Bij deze Wokurop en Kwanenggéi hebben zich geleidelijk – gezien de huwelijksrelaties – mannen van meerdere andere geslachten aangesloten. Deze geslachten hadden nl. hun gronden bij die van de Wokurop en de Kwanenggéi in de buurt liggen.

Bij de overkomst van de Komanik-Tügenop-groep rekenden de groeps-oversten Mowèn (Komanik) en Mop (Tügenop) op de zojuist genoemde figuur Améwop, die via zijn vader van afkomst een Wokurop was. Bij deze Mowèn

<sup>4</sup> Hiervoor zijn de Mandobo-termen: *ambat*, de stam, en *kambèn*, de takken.

en Mop sloten zich hun 'onderdanen' aan. Maar enkele mannen regelden hun overkomst anders. Twee mannen herinnerden zich, dat hun moeder een zuster had, die met een Kwanenggéi-man was gehuwd. Zij vestigden zich bij hen. Een andere man zocht zijn MoeBr op, een Wokurop en bouwde voor die MoeBr en zichzelf een huis te Wakeriop. Een ander zocht zijn bruidnemer op en sloot zich bij hem aan. Een jongere man nam de gelegenheid te baat om onder zijn pleegvader Mowèn uit te komen en zocht de groep van zijn moeder op, de Kwanenggéi. Nog een andere man werd door de Wokurop zelf uitgenodigd om naar hen over te komen met de belofte, dat hij aldaar de gronden van zijn MoeBr mocht gebruiken, die zelf was uitgeweken naar de Boven-Bian-rivier. Ook aan anderen werden gronden, die hun voorouders bezeten hadden, teruggegeven. Ten slotte waren er enkele mannen, die een beroep deden op de genoemde Améwop, omdat de zuster van hun moeder, de moeder was van de vrouw van deze Améwop.

De kleine samenleving van een nederzetting leeft in sterke onderlinge afhankelijkheid. Niets, dat van belang is wordt beslist zonder langdurig overleg van de huisvaders. Aan dit overleg hebben ook de vrouwen deel, omdat elke man vooraf met zijn vrouw overleg pleegt. Heel vaak hebben ook nog de verwanten van de man of de vrouw invloed op het verloop der gebeurtenissen.

Wij beklemtonen dit omdat de eerste indruk, welke de Mandobo-man maakt, gemakkelijk doet denken, dat hij erg zelfstandig denkt en handelt<sup>5</sup>.

In deze kleine gemeenschap groeien de kinderen op. De dagelijkse gesprekken en vooral de gewone gebeurtenissen leren hen wat al of niet met de erkende normen overeenkomt.

Deze beslotenheid van de kleine nederzetting is toch meer schijn dan werkelijkheid. Voortdurend zijn er leden van dit groepje op stap, voortdurend zijn er gasten op bezoek. Het onderhouden of aankweken van verwantschapsrelaties is een van de voornaamste taken van de mannen. Typerend is echter ook, dat men bij sluipmoord of bij ziekte het eerst verwanten verdenkt daar schuldig aan te zijn.

<sup>5</sup> Hier ligt een verschilpunt met hun bureu de Mjuers, bij wie het individualisme sterker is doorgevoerd, cfr. Drs. W. Putman, schets van een missie-situatie, in W. Irian, Het Missiewerk jg. 44, 1965 p. 203.

Willen we het voorafgaande met enkele technische termen samenvatten dan ontlenen wij deze termen aan het boek van G. P. Murdock, getiteld: *Social Structure*<sup>6</sup>.

De juist besproken kleine nederzetting vormt een: *extended dependent polygamous family*. *Extended*, omdat de familie is samengesteld uit meerdere gezinnen; *dependent*, omdat allen zich verwant weten en rekenen op elkaanders bijstand; *polygamous*, omdat het polygyne huwelijk de voorkeur geniet.

Zulk een groep voelt zich echter onderling verbonden niet alleen vanwege de verwantschap, maar ook vanwege het gezamenlijk bewonen van de voorvaderlijke gronden en het patrilocale huwelijk, dat daarmee samengaat. De groep wordt daarom ook gekenmerkt door de 'patrilocal residence'.

Voor zover hier sprake is van een besef van bloedverwantschap tussen de 'broers' en hun elders wonende 'zusters', als de gezamenlijke nakomelingen van een zelfde vader, spreken wij over een patrilineaal lineage, een patriliniair geslacht. De eigen functie van het geslacht bestaat in de verzorging van het dagelijkse levensonderhoud en het grootbrengen en uithuwelijken der kinderen. Primair komen deze taken op de vader en de eigen moeder neer en secundair op de andere aanwezigen in het polygyne gezin. "The nuclear families", zegt Murdock, "regularly bear the primary burden of child care, education and socialization"<sup>7</sup>. Zou men echter in de opvoeding de distinctie willen maken tussen 'education' en 'socialization' dan komt de eerste toe aan de 'nuclear family' en de tweede deels aan de 'extended family' en deels aan de elders wonende verwanten met name aan de MoeBr.

Wanneer we ons afvragen, waarom hier de vader en de zonen bij elkaar zijn gebleven dan zoeken wij de verklaring in de grote waarde, die grondbezit voor deze 'tuinders en varkensfokkers' bezit. Dit grondbezit vormt voor de Mandobo het kapitaal, waarop zijn 'handel' steunt. Deze 'handel', welke ook hier het aankweken en uitbuiten van relaties vereist, is in dit cultuurpatroon mannenwerk. De onderlinge veten en het beslechten daarvan middellijk sluipmoord maakt de streek te onveilig. Alleen de man kan op pad gaan met één van zijn vrouwen. Hij laat dan zijn andere vrouw en zijn kinderen onder de hoede van zijn broers achter.

<sup>6</sup> G. P. Murdock, *Social Structure*, New York 1949, p. 32.

<sup>7</sup> *idem* p. 40



Een geslacht heeft een omschreven territorium, dat door alle mannelijke leden als hun gemeenschappelijk eigendom beschouwd wordt. Het is hun vaderland.

Zelfs in dun bevolkte streken beriepen de grondeigenaren zich op 'hun' rechten toen bij de aanleg van een weg tussen Tanahmerah en Okwamuwop de wegwerkers sago klopten en op jacht gingen op 'hun' gronden. De vader of bij zijn ontstentenis de oudste zoon van de oudste levende tak van de familie (voor zover deze zich als een eigen eenheid beschouwt ook t.o.v. afgescheiden groepen met dezelfde naam maar met een eigen gebied) draagt de naam *itwé-nati*, d.i. vader der gronden. Theoretisch heeft de zoon van de eerste vrouw het recht bij de dood van de vader de gronden te verdelen, maar zo was het commentaar, de rechten van de zoon van de tweede vrouw zijn niet minder dan die van de zoon van de eerste vrouw en als de tweede vrouw eerder een zoon heeft dan de eerste dan heeft die zoon van de tweede vrouw het recht de gronden te verdelen. Hier is dus sprake van een eerste-geboorterecht.

In principe moet de *itwé-nati* het initiatief nemen om indringers te verdrijven. Is hij daartoe te oud of te zachtzinnig, dan zal zijn jongere broer of de oudste van een volgende tak dit recht namens allen voor zich opeisen en in samenwerking met alle belanghebbenden maatregelen treffen. Binnen dit gebied heeft elk der 'broers' een eigen deel in de sagobezittingen, terwijl het daarbij aansluitende bos hem ook toebehoort om er tuinen aan te leggen. De bosgronden tussen deze bezittingen zijn het gezamenlijk jachtterrein, een gebied, waar alle gezinnen, voedsel mogen zoeken en waaruit ieder bouw-materiaal mag halen. Men kan zijn 'persoonlijk bezit' uitbreiden door een bepaald deel van de bosgronden in ontginning te brengen, vanzelf na overleg met de anderen. Het is op deze wijze, dat de vaders op bepaalde stukken grond beslag leggen. Want al wordt een tuin verlaten en al herneemt het bos haar rechten, dit stuk grond blijft van de nakomeling van de vader, die er eens zijn arbeid in stak. Nochtans kan de 'bezitter' zijn 'persoonlijk bezit' niet aan een lid van een ander geslacht overdoen zonder de toestemming van de 'broers' en de 'vader van de gronden'. Verhuist iemand naar een ver afgelegen streek, dan komt zijn grond aan zijn 'broers'. Een zoon van degene, die wegtrok, kan bij zijn terugkeer wederom rechten op die gronden doen gelden.

Alle gronden zijn het bezit van de mannen. Vrouwen kunnen eigenlijk geen

gronden bezitten, hoogstens kan een vrouw, de gronden van haar man of die van haar broer tijdelijk beheren, totdat haar zoon volwassen is.

De sago, die, zoals gezegd, veelal is aangeplant is verdeeld over bepaalde huisvaders, soms per areaal, soms boom voor boom. Een klein moeras omvat minimaal een dertig bomen, een groot moeras, noemt men, een strook langs een riviertje van één km lengte. Men kent vele soorten sago, waarvan sommige met name in de mythologie een rol spelen. Het wordt toegestaan bij bruidgevers en bruidnemers sago aan te planten, maar alleen, wanneer de bruidsprijs volledig is afbetaald. De man die verlof geeft, zo zeide men, denkt er toch aan, dat zijn kinderen daarvan later mee zullen eten. Is de geplante sago kaprijp, dan verdeelt de planter, niet de grondeigenaar deze sago. De planter moet dan de grondeigenaar met een deel van de geklopte sago gedenken. Het gezin kan leven van de sago van de man of de sago van het geslacht van zijn vrouw. In het laatste geval echter moet de vader of de broer van de vrouw verlof geven. Zo kan men van verschillende kanten samenkomen om op een bepaald areaal sago te kloppen. Ziehier een voorbeeld:

Terekmarop, een Kwanenggéi van Wakeriop nam de zorg op zich over de gronden van de broers van zijn vrouw, een Riwop, toen deze broers verhuisden naar de Beneden-Mandobo-rivier. Het dorps hoofd Andéjop, een Wokurop, die als tweede vrouw een Riwop had eet mee van deze sagogronden. Ook de man Kajowanop, een Wokurop, komt, op deze gronden omdat hij de weduwe huwde van een Riwop-man.

De jachtgronden zijn zoals gezegd, eigendom van heel het geslacht. Men kan wel een aangeschoten stuk wild achtervolgen tot op het terrein van een ander geslacht, maar zal dit melden om aan de verdenking te ontkomen gejaagd te hebben op andermans grond. Wie op reis is kan het wild, dat hij 'tegenkomt' schieten, omdat het duidelijk is, dat hij niet ter plaatse is om eten te zoeken. Ditzelfde geldt voor de bosprodukten. Men zoekt die op eigen terrein. Op reis uit een anders tuin iets nemen is verboden. De grenzen tussen de arealen van de onderscheiden geslachten zijn iedere volwassene bekend. Men brengt tekens aan op grote bomen of de aardrijkskundige ligging zelf (heuvels, riviertjes) biedt gelegenheid de rechten af te bakenen. Grensoverschrijding is een bron van ernstige conflicten.

T.o.v. roerende goederen is – zelfs binnen de familie – het eigendomsrecht

zeer sterk ontwikkeld. Men wordt verondersteld op zijn zaken te passen en ongeoorloofd gebruik heet direct 'diefstal'. Wat echter onbeheerd blijft liggen eigent een ander zich zonder scrupule toe. Maar 'onbeheerd' is bijv. niet het onbewaakte, gekapte hout, dat langs de weg ligt tot de eigenaar het ophaalt. Deze is nl. een gemakkelijk achterhaalbare 'eigenaar'. Het voornaamste onder de roerende goederen is het schelpengeld. Dit is 'geld' en dat betekent bron van leven. Het is dermate belangrijk in deze gemeenschap, dat op diefstal of op te hardnekkige weigering schulden te betalen de doodstraf staat.

De ruilwaarde van roerende en onroerende goederen wordt in de Mandobo-maatschappij uitgedrukt in 'schelpengeld', *tagèt*. Daarover willen wij eerst spreken, voordat we het efrecht ter sprake brengen.

Over de oorsprong van het schelpengeld vertelden de informanten te Wakeriop het volgende verhaal:

„*Imokop*<sup>8</sup> had zijn huis nabij het huidige dorp Arowa. Op een morgen sneed hij een takje van een boom, ontdeed het van bladeren en hing er sprinkhanen aan. Hij ging naar het riviertje Towajop en legde er het takje op de oever, zodat de sprinkhanen in het water lagen. De vis *Mut* kwam er op af en hij schoot er op. Hij haalde de vis, die een dikke buik had uit het water, sneed de buik overlangs open en vond daarin het kauri-schelpje, *tagèt*. De vis at hij op, het schelpje bewaarde hij in huis. Dit deed hij dag aan dag. Zijn zoon *Keromokombinop* zag in een droom wat zijn vader dagelijks bij de kali deed. Hij deed zijn vader na, maar sneed de vis overdwars door. Ook hij vond de *tagèt* en verzamelde elke dag schelpjes in huis. Hij kreeg nog een andere droom en zag, dat boven aan een kruipstengel, die zich om een *Wambot*-boom gewonden had, vruchtjes<sup>9</sup> zaten, welke kaurischelpjes bevatten. Ontwaakt gaat hij zoek en vindt de boom aan de rand van het water. Rond omheen lagen vele schelpjes, sommigen waren in het water gevallen en door de vissen opgeslokt. Hij vult

<sup>8</sup> *Imokop* blijkt hier de ontdekker van het schelpengeld; cfr. infra, waar de zoon als zodanig optreedt.

<sup>9</sup> De vruchtjes worden *tagèt-kon* genoemd, de schelpenkoek. Het woord *kon* wordt zo gebruikt bijv. in verbinding met sago: *ndü-kon*; de aarde, welke *Tomalüp* kneedde op de boomsoorten *kimit* en *mojong* heeft resp. de *kimit-kon* en *mojong-kon* Hoofdstuk 1, p. 30.

er nibung-scheden mede en stapelt deze op in zijn huis. Hij wilde een feest organiseren, maar zijn schelpjes werden gestolen. Vader en zoon zien er alleen nog maar onrijpe vruchtjes over zijn en dat de ratten, *tomon*, de vruchtjes hadden opgegeten en dat de kruipstengel zelf uit de grond was getrokken. De *ngwati-mbujong*, een varaan had dit gedaan. Deze geschiedenis herhaalde zich te *Kikup-arin-kambèn*, d.i. Digoel-rivier-zijtak en te *Wanik-kambèn*, Wanik-zijrivierte, in de nabijheid van het dorp Winiktit.' Zij voegden hieraan toe: „Omdat de vorm van dit schelpje lijkt op de vorm van het vrouwelijk schaamdeel, wordt het gebruikt om de bruidsprijs te voldoen.”

Een onderzoek naar de herkomst en de soorten van de kauri-schelp, welke in de Mandobo in omloop zijn, werd door ons niet verricht. Wij probeerden enkel de betekenis van dit 'geld' te achterhalen voor deze maatschappij. Alle belangrijke 'bezittingen': gronden, vrouwen, dieren (varkens, honden), diensten, goederen (bogen, draagnetten enz.), worden gekocht en verkocht voor schelpengeld (*tagèt*). Men zegt, dat het aantal *tagèt*, dat vroeger in omloop was, veel groter was, dan dat van nu, aangezien de Mandobo's ijzerwaar kochten voor schelpengeld van de Mujuers, bij wie deze ijzerwaren eerder waren ingevoerd (voornamelijk door de paradijsvogeljagers in de jaren tussen 1920-1930). Daardoor zijn bij gebrek aan schelpen de 'prijzen' gezakt.

De *tagèt* staat echter niet alleen. Men handelt evenzeer met behulp van 'naturalia'. Bij een bruidsprijs zijn deze steeds inbegrepen (bijlen, sierraden). Opvallend is ook, dat de prijs (van wat dan ook) stijgt als de verkoper vele familieleden heeft, die van de verkoop moeten profiteren en vanzelf ook, wanneer een bepaald goed schaars voorhanden is of door een bepaalde koper hevig begeerd wordt. De Mandobo's zijn meesters in het handeldrijven.

Een Mandobo telt 'aan zijn lichaam' en wel op de volgende wijze: hij begint bij de pink van de linkerhand 1, volgt de vingers 2, 3, 4, 5, raakt dan de pols aan 6, vervolgens het midden van de onderarm 7, de vouw van de elleboog 8, het midden van de bovenarm 9, de schouder 10, het oorleltje 11, het midden van het hoofd of voorhoofd 12, en daalt dan weer af langs het rechteroor, de rechterarm tot de pink van de rechterhand 23.

Met name voor het tellen van schelpengeld rekent men:  $3 + 3 = 6 = 1$  band;  $12 = 2$  banden enz.;  $60 = 10$  banden. Dit kan ook worden aangeduid

door de twee handen tegen elkaar te slaan. Zo telt men tot 120, 240 enz. Thans kent men ook het tientallig stelsel.

Na deze onderbreking komen wij nu aan de bespreking van het erfrecht.

Gronden behoren in het bezit van het geslacht te blijven. Zij komen uitdrukkelijk toe aan de zonen, de dochters kunnen geen gronden erven. In het geval echter dat er broers en zusters zijn, en de broers wel dochters maar geen zonen hebben kunnen de grondbezittingen via de 'zusters' overgaan op haar zoon. Deze moet dan echter met een dochter van die 'broers' huwen d.w.z. met een dochter van zijn moeders broers.

Dit heeft tot gevolg dat de gronden wel overgaan naar een ander geslacht nl. naar dat van de man van die zuster maar dat die zuster van die gronden, welke aan haar zoon vervallen, mede blijft profiteren. Deze regeling, men kan zeggen, deze noodoplossing geldt voor de overdracht van sago-arealen, vis- en tuin-gronden en voor het daarbij aansluitende jachtgebied.

In deze regeling ligt derhalve een voorkeurshuwelijk opgesloten het zg. asymmetrical cross-cousin marriage. De zusterszoon (*ranggen* genoemd) staat steeds in een bijzonder nauwe betrekking tot zijn moedersbroer (*mon* genoemd), die zijn 'bruidgever' zal worden en van wie deze jongeman dan de 'bruidnemer' zal zijn. Deze 'noodoplossing' is echter het model geworden van de huwelijksregeling, welke de voorkeur geniet ook wanneer er geen behoefte bestaat aan zulk een overdracht van gronden via een zuster aan haar zoon.

Bij de overerving van vader op zoons kan de vader zelf de gronden verdelen. Wanneer hij dit niet gedaan heeft, vervallen alle bezittingen aan de oudste zoon, die deze onder zijn broers verdeelt.

In theorie kan de vader de oudste zoon passeren en een jongere aanwijzen om de erfenis te nemen. Deze moet dan wel heel sterk staan om na de dood van de vader diens wilsbeschikking te kunnen doorvoeren. De gedachte, dat de oudste broer de leiding neemt is tot in de verwantschap-terminologie vastgelegd<sup>10</sup>. Gezien bij het uitsterven van de mannen van een groep er meerdere dochters kunnen zijn, voorheen reeds uitgehuwelijkt door de uitstervende groep, zullen er meerdere geslachten aanspraak maken op delen van

<sup>10</sup> cfr. Hoofdstuk VI, de Verwantschapsterminologie, relative age.

dit bezit ten nutte van de zonen van die vrouwen. Men zal dan tot een verdeling overgaan.

Het erfrecht van de roerende goederen verloopt als volgt. De persoonlijke goederen van de vader komen aan de jongens, die van de moeder aan de dochters, voor zover zij niet als teken van aanhankelijkheid op het graf worden neergelegd. Ook hierbij is de oudste broer degene, die verdeelt. Hem komt daarom ook het bezit aan schelpengeld en andere waardeartikelen toe. Hij zal dit bezit moeten beheren. Spoedig immers komen de schuldeisers 'naar het graf kijken' d.i. hun vorderingen aanbieden. Bovendien heeft de oudste broer de zorg zijn jongere broers te helpen hun bruidsprijs bijeen te krijgen. De enkele *taget*, welke de moeder bij haar overlijden nalaat, worden eveneens door de oudste zoon verdeeld.

Zijn echter bij het overlijden der ouders de kinderen te jong, dan komen de bezittingen (roerende of onroerende) aan de broers van de vader. Hierbij komt het voor, dat deze vooral van de roerende goederen gebruik maken ten eigen voordele. Het weeskind, dat bij zijn moeder bleef die naar haar familie terugging, kan dan, groot geworden, in grote moeilijkheden geraken. Niemand weet dan meer, waar zijn 'erfenis' (het geld van zijn vader) gebleven is. Degene, die deze verbruikte, is vaak ook reeds gestorven. Dit heeft niet enkel tot gevolg, dat een jongen geen bruidsprijs kan overleggen, maar ook, dat hij als een 'doodarme' niet in tel is. Van hem is niets te verwachten; hij is iedereen tot last. Wie goed voor hem zou zijn geeft de jongen hoop, dat hij door die weldoener verder geholpen zal worden. De eigen kinderen van zijn moedersbroers moeten voorgaan, en deze 'broers' en 'zusjes' laten hem dit geregeld horen. De afval is voor hem. Dit alles geldt nog des te sterker wanneer een kind zijn vader en ook zijn moeder verliest en door vreemden of verre verwanten wordt geadopteerd.

Het beheer van de goederen van het geslacht zou zonder een systeem van sancties niet mogelijk zijn. Bij de Mandobo's bestaat geen hogere instantie, die voor ieders rechten opkomt dan het geslacht zelve. De handhaving van de rechten geschiedt wel in samenspel met de aanverwanten – waarover later – maar het initiatief berust bij de leden van het geslacht zelf. Over de wijze, waarop de Mandobo's hun rechten verdedigen, in stand houden of versterken

volgen hier enkele meer algemene beschouwingen. Meer in detail wordt dit onderwerp in het volgende hoofdstuk besproken (p. 85 e.v.).

De eigenlijke sanctie op het bestel bestaat zowel in het in stand houden van goede betrekkingen met als gevolg het blijvend doorstromen van onderlinge weldaden als in het verbreken van betrekkingen met als gevolg daden van vijandigheid. Het zijn de twee kanten van eenzelfde sanctie – apparaat.

De Mandobo is zich dit zeer wel bewust. Zijn weldaad eist een tegen-prestatie en deze roept een nieuwe weldaad op. De afwijzing van een weldaad is reeds een daad van vijandelijkheid; het is een zich niet willen verplichten tot een tegenprestatie en dat doet men niet onder vrienden. Dat doet men niet onder hen, die in benarde levensomstandigheden leven, onder hen, voor wie de strijd om het bestaan dagelijks een lijfelijk voelbaar karakter bezit. Voor hen is het reeds veel, dat zij iemand gunnen, bij hen te mogen kopen of aan hen te mogen verkopen. Zoals wij soms zeggen: „de aanbesteding is aan die of die ‘gegund’”. waarin zit opgesloten, dat niet noodzakelijk de laagste aanbieder de opdracht krijgt, maar degene op wie men het meest vertrouwt, zo ligt bij de Mandobo's elke transactie in de sfeer van het vertrouwen dat zij in iemand stellen. Omdat de zaken zo liggen is ieder enorm gesteld op zijn goede naam, zijn krediet. Schande (het zich ten schande gemaakt voelen), bestaat in het verlies of in de beschadiging van iemands goede naam. Of andersom gezegd: de erkenning van iemands goede naam door blijken van vertrouwen (door omgang) is de positieve sanctie op het levensbestel, het afbreken van het contact is er de negatieve kant van.

Geen Mandobo is zo zelfverzekerd, dat hij de anderen missen kan. Doet iemand hem het onrecht aan het contact op onredelijke wijze te verbreken, dan zal hij smartegeld eisen, alleen reeds daarvoor, zelfs als het verbreken van het contact op zichzelf een goede reden had. Nooit mag een contact verbroken worden zo, dat het iemands goede naam schaadt. De zaak zal zo ingekleed moeten worden, dat er niemand iets op kan zeggen, ook al weet ieder, waar de reden van de breuk eigenlijk zit. De zorg nu voor het behoud van een goede naam berust primair bij elke huisvader zelf in verband met zijn gezin, secundair bij het hoofd van het geslacht in verband met de bijeenwonende gezinnen.

De vergelding bestaat daarom allereerst in het bewust aankweken van handelsbetrekkingen en in het tactisch kiezen van begunstigden en het even

tactisch uitsluiten van anderen. Daarmede beloont men de goeden en straft men de kwaden. De bedreiging of de insinuatie, dat weigering van hulp de weigering van een wederdienst tot gevolg zal hebben, is vaak voldoende om een wens vervuld te krijgen. Het gaat zo ver, dat men de andere iets opdringt of voor een 'fait accompli' plaatst.

Men speelt hoog spel. Zo intens als op de samenwerking gerekend wordt, zo intens is ook de achtervolging van wie zich onttrekt of zich verzet. Men vergeet dit niet, men wrokt jaren, men wacht geduldig het ogenblik af, waar op de ander niet meer op de mogelijke wraak bedacht is en slaat dan in het geheim toe. De ander kan dan zijn geweten onderzoeken, maar is er heel vaak niet zeker van uit welke hoek de wind waait. Dit is de oorzaak van het sterke onderlinge wantrouwen, een reden ook, waarom men zijn relaties bij bepaalde familieleden (*mon-ranggèn*) zoekt. Niemand gaat alleen ergens heen. Het elkander vergezellen is zo vanzelfsprekend, dat het verzoek om mee te gaan niet geweigerd kan worden dan op straffe van verdenking op zich te laden. Wie een ander vraagt om mee te gaan moet voor hem instaan. Overkomt de gezelschap onderweg iets (zelfs iets, dat wij aan zijn eigen schuld zouden wijten) dan moet de begeleider daarvoor opkomen en smartegeld of boete betalen. Soms lijkt het er op of een Mandobo er steeds op uit is uit alles munt te slaan en dat over en weer.

Spreekt iemand een verdenking uit, dan wordt hij daarop aangepakt. Grievende scheldwoorden kunnen een eis tot schadevergoeding oproepen. Is het wonder, dat de Mandobo's iets gereserveerds, iets sluw, iets 'gehaids' over zich hebben. Iedereen heeft vorderingen uitstaan en is er voortdurend op bedacht deze te innen of de ander de duimschroef een slag aan te draaien.

Binnen de groep van verwanten is men er meer op bedacht het onderlinge vertrouwen te versterken. En gezien hier de onderlinge band sterk is rekent men ook op hun hulp om zijn relaties te onderhouden en zijn vijanden af te straffen. Deze mentaliteit kweekt ook de angst aan voor 'moordenaars'. Men weet, dat bij een ernstig vergrijp de beledigde partij ook binnen het familieverband moordenaars kan huren. Zij, die rijk zijn (aan schelpengeld) worden daarom het meest gevreesd. Elke ziekte roept verdenkingen op en vaak wraakneming. Deze steunt weer op vermoedens en de getroffen partij neemt weer wederwraak. Huwelijksregelingen, handels- en wraak-gedachten vervullen de



harten der volwassenen. Want het komt voor, dat een man zijn vrouw laat vermoorden, de vrouw haar man, de eerste vrouw de tweede en andersom. Wij hebben de indruk uit de vele verhalen over de oude tijd, dat moord heel vaak en kannibalisme geregeld voorkwamen. Dit gaf men in het algemeen toe, maar een Mandobo, die thans nog de toedracht kent van recente gebeurtenissen, zal zwijgen totdat spreken goud oplevert.

De groep van verwanten, welke in een kleine nederzetting<sup>1</sup> bijeen wonen kan men met Murdock een: 'Residential-kin-group' noemen<sup>2</sup>. De Mandobo kent echter ook een verband tussen personen, die niet op dezelfde plaats bijeenwonen. Iedere man heeft verwanten via zijn vader en via zijn moeder. De 'broers' hebben hun 'zusters'. De verwanten van moederszijde of die via een zuster wonen elders. Zij blijven toch zijn bloed-verwanten. Onder hen heeft de Mandobo een verdeling aangebracht en wel terwille van de twee grote belangen, die hij te verzorgen had: (a) het behoud van zijn grondbezit en (b) de regeling van zijn procreatie.

Het behoud van het grondbezit geschiedt door vererving van vader op zoon. Dit vereist echter, dat een zoon duidelijk kan maken wie zijn vader is. Bij de vaak voorkomende vroegtijdige dood van de vader kan de moeder soms naar haar familie teruggaan. De zoon groeit dan op bij zijn MoeBr, maar kan eenmaal volwassen geworden naar de gronden van zijn vader terugkeren. Dan is het voeren van een geslachtsnaam van belang. Dat ook de dochters de geslachtsnaam blijven voeren is belangrijk omdat, zoals we hierboven<sup>3</sup> hebben gezien, op haar in noodgevallen een beroep wordt gedaan om de gronden over te dragen aan haar zoon. In dienst van deze belangen groepeerden vaders, zonen en dochters zich in het patriliniair geslacht (*ënggam*).

<sup>1</sup> cfr. Hoofdstuk II en III.

<sup>2</sup> cfr. G. P. Murdock, *Social Structure*, p. 42.

<sup>3</sup> cfr. Hoofdstuk IV p. 63.

Hiernaast echter vindt men bij de Mandobo's nog een andere groepering, welke is samengesteld uit die bloedverwanten, waarvan het eigen geslacht vrouwen verkrijgt en uit die bloedverwanten, waaraan het eigen geslacht vrouwen geeft. Deze groepering van ego enerzijds met zijn MoeBr (*mon*) en anderzijds met zijn ZuZo (*ranggèn*) duiden de Mandobo's aan met de staande uitdrukking: *mon-ranggèn*.

Hierin komt een erkenning van een matrilineaire afstamming tot uiting. Deze groepering staat in dienst van de procreatie en komt voort uit een voorkeursregeling t.a.v. het huwelijk nl. het asymmetrisch cross cousin marriage.

Deze voorkeursregeling heeft in de oorsprongsverhalen bijzondere aandacht gekregen. Wij laten het betreffende verhaal hier eerst volgen.

Op het eerste feest, waarbij het sacrale varken, *Mutut*, gegeten werd spreekt de 'Keel' van dit mens-varken en regelt het leven van de Mandobo's. Volgens de opname van P. Drabbe m.s.c., verloopt het gebeuren als volgt<sup>4</sup>:

*Mutut* beveelt, dat de mannen in het bos korte platte stukken hout moeten gaan kappen en wat rijshout gaan afbreken. Voor de korte stukken worden verschillende harde houtsoorten genoemd o.a. ook de nibung-palm. Aan deze korte stukken bevestigen zij een touwvezel, het andere einde moeten ze nu in de hand houden en dan het latje door de lucht rondzwaaien<sup>5</sup>.

De eerste die het probeert heeft al geen succes: de vezels breken door; het latje komt terecht onder de vrouwen en treft er een in de lies, waar het blijft steken. Als men er naar zoekt, wijzen de vrouwen de ene aan bij wie het in de lies bleef steken, maar zij ontkent het. Bij een tweede proef vliegt het

<sup>4</sup> Drabbe P. m.s.c. De oorsprongsmythe der Kaéti's; N. Guinea-studiën jg. 2. nr. 1 Jan. 1958 onder vi.

<sup>5</sup> Drabbe schrijft: „Hij laat er dunne latjes van vervaardigen van 5 cm dik, ongeveer 20 cm lang; aan de ene kant zijn ze 3 à 4 cm breed; aan de andere kant lopen ze spits toe en zijn dan nog 1 cm breed; aan het spitse uiteinde wordt een inkeping gemaakt en op ongeveer 5 cm afstand daarvan een gaatje geboord. Door dit gaatje laat hij een eind vezel van een nibungscheut steken, dat ze vastmaken in de inkeping. Al deze kleine bijzonderheden vindt men niet in het verhaal; ze zijn voor een Kaéti-toehoorder niet nodig, doch mijn zegslui hebben mij niet alleen een beschrijving geleverd, maar ook een natuurgetrouw exemplaar vervaardigd, waarvan ik de maten zo juist opgaf. Het ene einde van de nibungvezel moeten ze nu in de hand houden en dan het latje door de lucht rondzwaaien.”

latje de lucht in en wordt een *rond*-vogel; een derde komt terecht in de modder, een vierde vliegt verder weg en is niet meer te vinden. Ze vragen aan de 'Keel', wat er nu gedaan moet worden en die zegt dan, dat ze iemand van de Teri-rivier moeten gaan halen, met name *Kaomberim*<sup>6</sup>. *Kaomberim* komt en nadat ze hem hebben uitgelegd hoe ze het gedaan hebben, zegt hij, dat ze het verkeerd hebben aangepakt.

Hij laat hen nu betere vezels halen, de vezels van de *tenot*<sup>7</sup>.

Verder laat hij hen een nieuw exemplaar maken; de vezels steken ze weer door het gaatje en binden ze vast in de inkeping en dan laat hij hen het andere einde vastmaken aan een stuk rijshout (dat *Mutut* n.b. de eerste keer reeds uit het bos liet halen), een zwiepend eind hout van ongeveer 1.70 m lang. Daar gaat hij nu zelf mee op een heuveltje staan zwaaien, totdat ze het bromhout *murinop* (nu voor het eerst zo genoemd) geluid horen geven. Hoera, zegt *Kaomberim* zo moeten jullie het doen. Ook de Keel van *Mutut*, zegt: hoera, zo is het in orde. En nu je het bromhout hebt gehoord, moet je me meteen opeten.

De vrouw, die door het bromhout werd getroffen is er ziek van. Dat bromhout was van haar cross-cousin *Imbondagomop*, zoon van haar vaderzuster en die laat ze vragen het te komen verwijderen. De neef komt kijken en laat dan een stuk bamboe halen, waarvan hij een mes maakt. Nicht, zegt hij, ga er op je gemak bij zitten; als ze met een steun in de rug neerzit, maakt hij twee insnijdingen in haar lies en verwijdert daar tussenin de huid. Dat stuk huid legt hij op enige afstand neer en het wordt de *tenot*-plant. Het bromhout echter zit nog vast in de vagina (bedoeld is de plek, waar de vagina zal ontstaan of zojuist ontstaan is), zo vast dat hij het er niet uit kan krijgen.

Op bevel van 'Keel' en 'Bromhout' (het echte) gaan ze nu een neushoornvogel halen. Dan zegt de vrouw tot *Tüot-Kajenip* (sacrale naam van de genoemde

<sup>6</sup> De Wakertop-lezing zegt, dat *Kawumbitop* de vrouwen met het bromhout bezig zag, het hen afaam als: 'alleen voor de mannen bestemd'. Het bromhout heet hier *tenotkok* en als het zoemt heet het *Murinop*.

Dat *murinop* op de stem van *Tomalup* zou uitmaken werd door de informanten ontkend, maar later verklaarden zij, dat het de stem van *Kowamup*, het eerste mens-varken, was

<sup>7</sup> De Indonesische naam luidt: *genemu*, een boom, waarvan de bladeren als groente gegeten worden en waarvan men de vezels tot touw draait.

vogel): „ik ben erg ziek, doordat er een bromhout in mijn vagina vastzit; trek het er uit en maak me weer gezond.” Hij trekt het er met zijn bek uit, waarbij haar bloed hem in het gezicht spat. „Jakkas, mijn gezicht”, zegt hij, en zingt enkele woorden (waarvan mijn zegslui de samenhang niet begrijpen). Een liaan groeit op en splitst zich in twee stammen, waarvan de ene wijst in de richting van het Muju-gebied en de andere naar het benedenstroomse.

Als men Keel en Bromhout vraagt, wat dat is, verklaren ze: dat is (het bloed uit) het geslachtsdeel der vrouwen. Op bevel van Keel wordt de vrouw de volgende nacht beslapen door haar oudere broer, maar ze schreeuwt het uit van de pijn en daarom krijgt haar jongere broer de opdracht de daarop volgende nacht naar de vrouw te gaan. Ook nu klaagt de vrouw over pijn en hetzelfde gebeurt als Keel het de volgende nacht laat proberen door de broer van haar moeder.

Dan moet haar cross cousin *Imbondagomop* haar benaderen, maar men moet eerst een biezen rokje maken (zoals heden nog de vrouwen der Kaeti's dragen) en dat moet ze aandoen. Ze laat *Imbondagomop* haar schaamdeel zien en hij neemt haar. „Heerlijk”, zegt ze, „de zoon van vaders zuster, nu pas is het goed.” Als men dat overbrengt aan Keel en Bromhout zeggen dezen: „nu is het in orde; laat het zo blijven; geef je dochters niet aan haar oudere of jongere broers, of aan haar ooms of grootvaders, maar aan de zonen van je zusters.”

Het cross cousin marriage ligt ten grondslag aan de verhouding, welke tussen de bruidgevers en de bruidnemers bestaat. Voordat wij de gedragingen behandelen, waarin deze verhouding tot uiting komt, willen we eerst over de polygynie spreken, welke ook in dit huwelijkssysteem optreedt. De bedoelde gedragsvormen worden immers ook hierdoor beïnvloed.

Bijna elke oudere man heeft meerdere vrouwen. Deze kunnen hem van verschillende kanten toekomen. Een 'afbetaalde' vrouw keert bij de dood van haar man niet terug naar haar familie. Zij 'vervalt' aan een jongere broer van haar echtgenoot. Hier is derhalve sprake van het junior leviraat. Het is niet de gewoonte, dat een weduwe bij de oudere broer van haar man intrekt. Deze wordt geacht deze vrouw aan zijn jongere broer te gunnen. Hij neemt nl. als oudste zoon de plaats in van de vader.

Een andere vorm van polygynie, welke de sororale polygynie genoemd wordt komt eveneens voor. Men gaf daarvoor als reden op, dat het spel, dat een man

te spelen heeft t.o.v. zijn bruidgevers vereenvoudigd wordt, wanneer zijn vrouwen zusters van elkaar zijn. Is bijv. de eerste vrouw vlot door hem afbetaald, dan is de bruidsprijs voor haar zuster beduidend lager (de prijs voor de eerste is 24 tagèt en die voor de tweede kan dan 18 of 12 zijn).

Er zijn vrouwen, die onder dwang (gebonden en gesleept) tweede vrouw worden; er zijn er, die dit zelf verkiezen, omdat er voor twee minder zwaar werk is dan voor één alleen, of omdat de man bekend staat als ijverig tuinder en jager, zodat zij van een best kosthuis verzekerd zijn. Bij de man zit vooral de gedachte voor, dat het vele werk voor de kinderen, de tuin, het sagoareaal en de varkens meer arbeidskrachten vereist. Bovendien ziet hij, dat er altijd iemand thuis kan zijn om op huis en hof te passen en de kinderen te verzorgen, als hij met een der vrouwen op reis is. Hij bedenkt verder, dat meer vrouwen meer kinderen betekent en elke man wenst de stamvader te zijn van een groot geslacht. Ook zou de man geen Mandoboër zijn als hij het nut niet zag van de vele verwanten en aanverwanten, verspreid over vele nederzettingen, welke relaties de basis vormen voor de verzorging van zijn handelsbelangen. Dit laatste geval doet zich voor wanneer hij meerdere vrouwen heeft afkomstig uit verschillende geslachten.

Men geeft toe, dat polygamie vaak moeilijkheden met zich meebrengt. De eerste vrouw kan zich op haar positie laten voorstaan. De andere vrouwen laten dan echter horen, dat zij dezelfde ene man hebben als zij. De man kan een voorliefde hebben voor zijn tweede of derde vrouw. Dit kan tot hevige gevechten aanleiding geven. Wie er het hardst op los slaat, krijgt zelf slaag van de man, want hij wil niet, dat een der vrouwen een ongeluk overkomt. Dit zou hem de wraak van haar familie op de hals halen. Het kan zover komen dat een tweede vrouw de eerste laat vermoorden door haar familie. Dit zal te eerder het geval zijn als de eerste vrouw zo zuinig is of zo lastig, dat andere vrouwen hun familie niet kunnen bijspringen. Voor zes of zeven schelpjes kan een moordenaar gehuurd worden. Iedereen weet dit, ook de vrouwen, en dit helpt hen elkaar te verdragen. Vaak heerst er een goede verhouding, vooral als elk der vrouwen kinderen heeft en men zich om wille van de kinderen het maken van grote stukken niet kan veroorloven.

Er zijn in de oorsprongsverhalen en bij de huwelijksgebruiken vele aanduidin-

gen te vinden, dat de eerste en de volgende vrouwen voor de Mandobo niet op gelijke lijn staan. Zij zelf gebruiken de termen *onduj* voor de eerste en *mbéat* voor de volgende vrouwen. De informaten gebruikten om de verhouding uit te leggen het beeld van een huis, waarbij de hoofdpaal gelijk gesteld wordt met de eerste vrouw en de andere vrouwen vergeleken worden met de 'stut'-palen.

Zij beroepen zich op het voorbeeld van *Waëmbon*<sup>8</sup>, de man uit het Digoel gebied, een groot jager, die van de twee vrouwen, die zusters waren, het vuur kreeg en geroosterd eten. Ook vermelden zij de figuur *Ngéwuj*, waarvan we hier het verhaal laten volgen. Daarin wordt uitdrukkelijk vermeld, dat *Ngéwuj* zijn eerste vrouw verlof moet vragen, vóórdat hij de tweede in huis haalt.

Tussen Ogenetan en Mirikapa stond een grote *Wirak-Wambot* boom, die van binnen hol was. Een touw van de hemel ahangend liep door die boom tot in de grond. In de boom bevonden zich een casuaris (*wutit*) met zijn twee vrouwen; een banaan (*wambèn*) en een knol (*kugupi*). Een man *Taremunderap* zag, dat bosmuizen (*kujot*) de vruchten (*kekap-zap*) aten. Hij wilde ze schieten. Hij ging op wacht staan, zag de bosmuizen niet meer, maar wel de twee vrouwen, *Tekap* en *Ngarendenop*, die naderbij kwamen. Hij verborg zich. De vrouwen zagen hem. Zij vluchtten de holle boom binnen. De man *Taremunderap* ging hen achterna en hoorde veel gepraat in de boom. Hij verzamelt zijn mensen, die met hun stenen bijlen eerst één kant van de boom inhakken en dan de andere kant bewerken. Maar terwijl zij dat doen herstelt zich de boom telkens aan de andere zijde. Zij sturen een bericht naar *Ngéwuj* van *Upkumberop* om met zijn bijl te komen. Hij komt en hakt tot de holte binnenin zichtbaar wordt. Uit het gat vallen eerst de *kamaninggrejap* (beestjes, die gewoonlijk in boomgaten leven) dan de *wambèn* en de *kugupi* en ten slotte een kleine casuaris. *Ngéwuj* greep het diertje bij de kuif, wilde het doorgeven aan een ander, maar het vluchtte. Daarop wilde hij een bijzondere grote casuaris uit de boom hebben, maar het bleek een vrouw te zijn. Hij zeide: die is voor mij. Hij kapte niet verder en allen gingen naar huis. *Ngéwuj* nam de vrouw mede en zeide haar aan de voet van de trap te wachten, want, zo zeide hij, hij wilde zijn vrouw eerst

<sup>8</sup> cfr. Hoofdstuk II p. 41.

vragen of zij de tweede vrouw wilde toelaten. Zijn vrouw stond dit toe. *Ngéwuj* daalde weer af. De vrouw was echter verdwenen, haar voetsporen waren er. Hij hoorde het gebrom van een casuaris. Hij ontmoette haar niet meer.

De polygynie, zo deelde *Andéjop* van *Wakeriop* mede, wordt door *Tomalüp* niet enkel goedgekeurd maar bevolen, opdat het geslacht veel kinderen zou bezitten. De monogame man zou na zijn dood niet welkom zijn bij *Tomalüp*, omdat hij te egoïstisch had geleefd. Deze mededeling werd later op een aardige wijze herhaald.

Enkele jaren later, nl., toen de informant katholiek geworden was, nam hij het uitdrukkelijk op voor de monogamie. Op onze vraag, hoe het nu eigenlijk volgens hun adat opvatting lag, antwoordde hij: „Inderdaad hebben we vroeger medegedeeld, dat *Tomalüp* de polygynie had bevolen, maar nu we Christen geworden zijn, weten we niet meer of dat wel de waarheid was.”

Wij komen nu terug op de verhouding bruidgevers en bruidnemer om de wederzijdse gedragvormen te bespreken.

In het dagelijks leven weet ieder wel wie tot het eigen geslacht van zijn vader en zijn moeder behoren, maar de juiste plaats in de geslachtslijst kent men niet. Van jongs af heeft het kind geleerd hoe de mensen, die met het eigen geslacht in aanraking komen, worden aangesproken<sup>9</sup> maar het waarom heeft hen niet geïnteresseerd. De hele groep van personen, met wie men zich vaag hetzij langs zijn vader hetzij langs zijn moeder verwant weet, treedt echter op de voorgrond, wanneer de levensgebeurtenissen een viering in groter verband medebrengen.

Als inleiding op de bespreking van deze ‘vieringen’ geven we eerst het verloop weer van ‘ontmoetingen’ in verschillende omstandigheden. Nooit zal iemand alleen op stap gaan. Dit zou de grootste onvoorzichtigheid zijn, die men zou kunnen begaan. Het is niet primair de angst voor schimmen en bosgeesten die een eenzame mens zouden kunnen pijlen met ziekte of dood als gevolg, neen, het is de nuchtere altijd durende vrees het slachtoffer te worden van een sluipmoord. De harde realiteit daarvan is in de vorige hoofdstukken gebleken.

<sup>9</sup> cfr. De verwantschapsterminologie Hoofdstuk vi.



Het is daarom de meest vanzelfsprekende uiting van sympathie: met iemand mee te gaan, hem niet alleen te laten.

Een ontmoeting onderweg of de aankomst bij een groep hoge huizen is altijd een spannend ogenblik, waarna de wederzijdse uitingen van welwillendheid uitbundig zijn. Twee mannen tasten elkanders armen af van boven naar beneden en beëindigen dit gebarenspeel met herhaaldelijk de knokkelgroet te geven. Zij spreken elkanders naam (of de passende term van de verwantschapsverhouding) telkens en telkens uit. Vader en zoon of echte broers omhelzen elkander, kussen elkander op de wang en leggen ten slotte de neuzen tegen elkaar. Vrouwen onder elkaar tasten slechts de armen af tot de armen uit elkaar glijden. Dit doet ook een man bij een vrouw en daar blijft het bij. Komt een man van een verre reis thuis, dan kan zijn vrouw hem van bezijden omhelzen en haar hoofd tegen zijn schouder vleien, terwijl haar hand over zijn rug strijkt, maar de man laat van zijn gevoelens niets meer merken dan uit een glimlach spreekt. Ook in het gewone leven raken man en vrouw elkander niet gemakkelijk aan, vriendelijkheid in woorden, graag en gemakkelijk samen lachen en plagend tocspreken is het beste bewijs, dat de verhouding erg goed ligt. Een lichte achterdocht, een toch altijd op zijn hoede zijn, beletten uitbundigheid. Zo gemakkelijk kan er iets onbehagelijks voorvallen en dan moet de marge tussen welwillendheid en toorn breed kunnen zijn. Steeds heeft een Mandobo iets van bezonnenheid en gereserveerdheid. Komt hij daar uit los, dan breekt hij ook los en is zijn hartstochtelijk leven onbeheerst en gevaarlijk. Het is of zij dit van zichzelf en anderen weten. De angst heeft hen zelfbeheersing geleerd.

Tegenover zijn moeder, wanneer de man haar lang niet gezien heeft, laat een man zich gemakkelijker gaan. Moeder en zoon leggen het hoofd op elkanders schouder en wenen luidop. De vader zal zijn kleine kinderen, zijn jongens en zijn meisjes, omhelzen, aan de borst drukken en kussen, hen bij hun namen noemen en toelachen. Zijn grotere dochters omhelst hij niet. Er is reeds een gereserveerdheid en een afstand, welke na hun huwelijk nog sterker wordt. Zij zijn voor hun man bestemd en zullen daarvan het volkomen bezit worden.

De omgang tussen broers en zusters weerspiegelt de omgang van de ouders t.o.v. hun kinderen. Broers handelen t.o.v. hun zusters zoals de vader zijn kleine meisjes of zijn grote dochters behandelt. Zusters onder elkaar gedragen

zich zoals zij zelf door hun moeder benaderd worden, welwillend maar enigszins gereserveerd.

De man met meerdere vrouwen is meer op zijn hoede. Hij kan wel duidelijk zijn voorliefde voor de ene of andere laten blijken, maar heeft rekening te houden met de onderlinge jaloezie en hij heeft hen allen nodig voor zijn tuin, zijn varkens en zijn dagelijkse etensbereiding. Hij kijkt wel uit. Soms heeft hij onderweg al klachten gehoord over de vrouwen of kinderen. Zijn deze ernstig en moet hij vrezen, dat er overspel gepleegd is, dan komt hij binnen en aanvaardt zwijgend de vanzelfsprekend al wat koelere welkomsuitingen. Iedereen ziet de bui hangen. Hij weigert te eten en roept de verdachte ter verantwoording, hetgeen een redetwisten of erger tot gevolg kan hebben. Het gekrakeel gaat door de wand tussen mannen- en vrouwenverblijf. De klappen vallen als de man de afdeling van de schuldige vrouw betreedt. De kinderen maken dit alles mee. Het behoort bij hun opvoeding tot het werkelijke leven. Maar de man gaat niet als een wilde te keer enkel op de hem meegedeelde verdenking. Hij onderzoekt de zaak eerst grondig. Pas als hij zich volop in zijn recht waant, gaat hij tot daden over. Een valse beschuldiging wordt niet genomen en grijpt diep aan. Men vergeet deze niet. Zij moet gewroken worden.

Achter de vrouw staat steeds haar familie, die haar beschermt door het haar aangedane onrecht vroeg of laat te wreken. Dat weet de man en hij houdt daar rekening mee. In een woordentwist laat men elkander uitrazen, men wacht zijn tijd af. De Mandobo kan wrokken en na lange tijd de gelegenheid benutten, welke hem de kans geeft in het geheim kwaad te vergelden. Dit geldt echter evenzeer voor de hem betoonde hartelijkheid en welwillendheid. Ook dat vergeet hij niet. In het evenwicht van beide handelwijzen maakt hij zijn leven als persoon, als verwant en als handelaar. Zijn krediet is zijn kostbaarste bezit. Het behoud van een goede naam eist veel omzichtigheid en dat krijgen de kinderen met de moedermelk ingegeven.

Tussen de bloed- en aanverwanten heeft voortdurend een geschenkenruil plaats. Deze wordt aangeduid met *téènde* d.i. gratis.

Op de vraag wie een man het eerst bedenkt, werd onmiddellijk geantwoord: zijn *mon* (MoeBr). Deze en zijn *ranggèn* (ZuZo) zijn elkander voortdurend indachtig en dit neemt nog in intensiteit toe, wanneer de *ranggèn* de dochter

van de *mon* huwt. Bij de opsomming van namen van partijen, die elkaar gedenken nl. oubr-jobr of grootouders-kleinkinderen werd er telkens bij gezegd: „wanneer zij goed met elkaar staan”. Blijkbaar was dit een vanzelfsprekend gegeven bij een *mon-ranggèn* verhouding.

Hierbij kwam het bestaan van een heel bepaalde vriendschapsbetuiging aan het licht.

Ieder, nl., die een ander niet een deel maar een volledig voedselgeschenk geeft, spreekt de begiftigde aan met de naam van de zaak, welke men in zijn geheel geeft, met toevoeging van het woord voor 'oog'. Zo zegt men bijv.: *ou-kerop* d.i. varkensoog of *jatut-kerop* d.i. aardappeloog. En dat zelfde woord wordt dan teruggespeeld als naam voor de gever. Dit spel kan gespeeld worden t.o.v. alle verwanten en aanverwanten en t.o.v. vrienden met uitzondering nochtans van degenen, die men met *mon*, *némaé* of *konép* moet aanspreken.

Met deze personen (de bruidgevers en hun vrouwen, de bruidnemers) met wie men wel voedsel ruilt, mag men niet speels vertrouwelijk omgaan. De vrees bestaat, dat als een man dit wel doet, dit zou begrepen worden als een uiting van begeerte t.o.v. de *konép*, alsof men die zou willen huwen na de dood van zijn *mon* of zijn *némaé*. Misschien zou men zelfs hun dood daarom verhaasten. Deze geschenkenruil, welke geregeld plaatsvindt, wordt in het bijzonder beoefend bij gelegenheid van kleine feestjes, die iemand geeft. Deze zijn de volgende:

1. *Mbutüp-aworamop* d.i. het betrekken van een nieuw huis. Hieraan kan voorafgaan een: *walik-ngumun*, het plaatsen van de nieuwe trap, en een *mondongumun*, het gereedkomen van het leggen van de dakbedekking.
2. *Oop-ngumun*, het eten van een overvloed van kanarivruchten.
3. *tombai-ngumun* en *jatüt-ngumun*, een knollen en aardappelfeest.
4. *ndö-ngumun*, een sago-eterij.
5. *Ou-ngumun*, een varkensmaal.
6. *Ran-ngumun*, het huwelijksfeest (cfr. infra).

De *mon-ranggèn* verhouding t.o.v. ego heeft behalve de functie de kring van feestvierenden uit te maken, ook een functie bij de 'eigen-richting'<sup>10</sup>. Op twee

<sup>10</sup> cfr. Hoofdstuk IV: de vergelding, p. 73.

manieren kan het recht in eigen hand genomen worden, nl. door sluipmoord (*konduk-te*) of door openlijke moord (*tandap-te*).

In het eerste geval gaat iemand, die wraak wil nemen, naar een ander, die als een drieste kerel bekend staat en legt een pijl met 1 schelpje voor hem neer en toont hem de overige schelpjes, welke hij hem zal geven als de moord geschied is. De man, die de sluipmoordenaar huurt, blijft zelf thuis, wanneer de moordenaars het slachtoffer aanvallen. Als het slachtoffer nog levend thuiskomt, maar spoedig sterft, of als het lijk in het bos gevonden wordt, kan de vader of de broer de nagels van de dode of geronnen bloed uit diens wonde nemen en dit in een bamboe of in een mierennest deponeren. Wordt er dan iemand mager of ziek, dan is deze een der schuldigen. Ook kan men deze zaken in de kop van een giftige slang (*tokop*) stoppen. In dat geval bindt men de kop en de staart van de slang aan elkaar, maakt vuur bij een *tégèt*-boom, waardoor de slang en de voet van de boom verbranden. Uit de richting, waarin de boom valt, wordt opgemaakt, waar de moordenaar te zoeken is. Sterft in die richting iemand, dan is deze gedood door de schim (*kuguj*) van de vermoorde. Sterft er niemand, dan wacht de broer van de vermoorde tot iemand hem verwijt, dat hij er de oorzaak van is, dat er iemand sterk vermagert. Dan zegt hij, dan zal in jouw familie wel de moordenaar te vinden zijn van mijn broer. Waarop mogelijk een verzoening met schadevergoeding volgt.

Ook op een andere wijze kan het onderzoek naar de moordenaar plaatshebben. In dit geval treedt de *mon-ranggèn* verhouding aan het licht. De jongere broer van de vermoorde legt 's morgens vroeg bladeren van de *wokuron*-plant in een halve cirkel. Elk blad stelt een *mbutip* (nederzetting) voor. Een jong varkentje, eigendom van de vermoorde (of door zijn familie voor die gelegenheid gekocht) wordt nu tegelijk door twee mannen, die MoeBr en ZuZo van elkaar zijn, aangeschoten. Het loopt over de bladeren en het blad, dat met bloed bevlekt is, wijst op de nederzetting, waar althans een handlanger van de moordenaar te vinden is. Valt het neer, voordat het de bladeren bereikte, dan kan men het in het achterste knijpen, terwijl men namen van nederzettingen noemt, schreeuwt het of opent het de ogen bij een bepaalde naam, dan is daar een schuldige te vinden. Deze vorm van onderzoek vereist echter wel enige voorbereidingen. In de schacht van de pijlen, waarmede het varkentje geschoten zal worden moeten enige ingrediënten gestopt worden, welke de

broer van de vermoorde moet verzamelen. Deze ingrediënten zijn de volgende: de poot van de *jangkerik* (miersoort); de tand van een *tomon* (muizensoort), een stukje van de kop van een *berembet* (zandleeuwkje); het achterlijf van *gunggumop* (een insect, dat in hout boort); een graad van de *mbarèn* (Indonesisch: ikan kakap); een *ngoméop* (schrijvertje); een *kumbon* (wesp) een *titikarap* (zwarte miersoort). De *mon-ranggèn*, die zullen schieten moeten zich eerst op-sieren.

Bij een openlijke moord huurt iemand een moordenaar, die met eigen mensen of met die van de opdrachtgever (de *mon-ranggèn*-verhouding is daarbij bepalend) de moord verricht. Na de dood roepen zij de opdrachtgever of brengen het lijk naar zijn huis.

Deze heeft de moordenaars vooraf betaald, maar nu kopen zij van hem het vlees van de vermoorde. De prijs en de verdeling van een mens zijn dezelfde als van een varken nl. 19 schelpen (cfr. infra varkensfeest). Behalve het schaamdeel van een man of de foetus van een vrouw, wordt alles opgegeten. De beenderen worden openlijk in de *sagodusun* van de huurder weggegooid. Deze daad kan een openlijke moord op een lid van de familie van de huurder ten gevolge hebben. Wraak en weerwraak duren voort totdat een der partijen vrede vraagt.

Het volgende geval toont de ingewikkeldheid aan van de onderlinge weerwraak, welke ieder onverwacht kan treffen.

De Ngorop-mannen vermoordden iemand van het geslacht *Itumuguwop*. Een Ngorop-vrouw huwde later met een *Arukurü*-man. Deze man werd als echtgenoot van een Ngorop-vrouw door het geslacht *Itumuguwop* gedood en opgegeten als wraak. Zo werd een *Arukurü* het slachtoffer van een zaak tussen de Ngorop en de *Itumuguwop*.

Naast moord en sluipmoord kent men (*thans*) ook de minnelijke schikking. Recente voorbeelden van zulk een regeling zijn de volgende gebeurtenissen uit het dorp *Wakeriop*.

De vrouw van *Janguwop* stal bananen uit de tuin van de man *Rotirop*, terwijl deze op jacht was in het bos. Toen *Rotirop* thuiskwam en van de diefstal hoorde, ging hij op *Janguwop* af en sprak een paar harde woorden. Kort daarop stierf het kind van *Janguwop*. Woedend grijpt deze zijn boog en schiet het varken van *Rotirop* dood en eet het op. Dit hoort *Rotirop*, op zijn beurt

schiet hij het varken van Kutaé, de ZuZo zoon van Jangguwop dood en neemt het mee het bos in om het daar op te eten.

Deze ZuZo van Jangguwop, Kutaé, wordt kwaad, zoekt Rotirop op in het bos, slaat hem en brengt hem gebonden naar het dorp. Dit ziet het dorpshef (tevens groepshoofd) Andéjop. Hij vaart tegen Kutaé uit, waarop Kutaé Rotirop losmaakt. Jangguwop neemt dan persoonlijk wraak op Rotirop en slaat hem. Bij de daaropvolgende verzoening betaalt Jangguwop twee schelpjes aan Rotirop en twee aan Kutaé. Als de rekening wordt opgemaakt blijkt, dat Jangguwop een kind verloor en vier schelpjes afstond, dat Rotirop twee keer een pak slaag heeft gehad en gebonden naar het dorp is gebracht en zijn varken kwijt is en slechts twee schelpjes daarvoor terugkreeg, terwijl Kutaé een varken moet missen tegen ook slechts de vergoeding van twee schelpjes.

De man Banggonop, een Kondogoé, wordt vermoord door mensen van zijn eigen groep. Een Kwanenggéi, Ambarop genaamd, die bij de Kondogoé woonde, had deelgenomen aan deze moord. Daarom namen de Kondogoé die de naaste familieleden waren van de vermoorde Banggonop wraak op deze Ambarop. Zij houden nl. zijn huis in de gaten. Toen de moeder van Ambarop diefstal pleegde ten nadele van de derde vrouw van deze Ambarop kregen de beide vrouwen ruzie. De moeder gaat het huis uit en wordt door de Kondogoémensen vermoord. Ambarop wordt kwaad op zijn derde vrouw, omdat door haar ruzie zijn moeder omkwam en hij doodt haar met een bijl. Deze derde vrouw was een Wokurop, afkomstig uit Wakeriop. Haar mensen nemen geen wraak op haar man, maar eisen als zoengeld 7 *tagèt*, vier banden kralen (*mbotnon*) en een bundel tabak zo dik als een knie. Ambarop weigert de *tagèt* te betalen en geeft slechts twee van de vier geëiste banden, die hij zelf nog van een relatie had gekregen. De broer van deze relatie wil deze twee banden teruggeisen, maar het groepshoofd zegt hem, dat hij geen kans maakt, omdat de Wokurop besloten hadden geen wraak te nemen en zich dus tevreden hadden gesteld met de twee banden, die zij zeker niet zouden afgeven.

Bij elk sterfgeval treedt zulk een regeling van 'verzoening' in werking. Wij geven ook hier van enkele voorbeelden.

De man, Kutaé, een Wokurop van Wakeriop, gehuwd met Naméjop, een Kwanenggéi van Wakeriop, verliest zijn vrouw door de dood. Hij wordt ervan beschuldigd vaak hard te zijn geweest tegenover haar. Konowok, de broer van

Naméjop eist geen vergoeding, omdat hij de hem betaalde bruidsprijs reeds heeft besteed ten eigen voordele. Andere leden van het Kwanenggéi-geslacht echter zeggen tot Kutaé, dat zij treuren over het verlies en dat hij er goed aan zou doen hen met tabak tevreden te stellen. Dit doet Kutaé. De man Kimbiandéjop zegt daarop tot Kutaé, dat hij ook veel verdriet heeft over de dood van Naméjop, omdat deze zijn 'nauwi', d.i. MoeMoeMaBrDo was, welke hem van jongsaf te eten heeft gegeven. Hij eist als schadevergoeding een varken en een kapmes. Daarom vraagt Kutaé aan de man Kajowanop een varken. Hij geeft 11 *tagèt* voor de voorste helft van het varken en geeft dit deel aan Kimbiandéjop, die er 4 *tagèt* voor betaalt. Daarop koopt Kimbiandéjop het rugstuk van de achterste helft voor 4 *tagèt*. Hij geeft dit stuk aan Kutaé, die het doorgeeft aan zijn 'oubr', Andéjop. Deze koopt dan de ene achterpoot voor 2 *tagèt* en geeft dit aan zijn *némaé*, Mop, die op zijn beurt de andere achterpoot koopt voor 2 *tagèt* en deze aan zijn *némaé*, Andéjop, schenkt. Andéjop schenkt deze achterpoot weer aan Rëmbinop, die echter geen geld heeft om dit geschenk te vergelden, waarop Andéjop zegt, dat vlees in een sagokoek te verwerken, welke zij samen zullen verorberen. Zo krijgt Kajowanop  $11 + 4 + 2 + 2 = 19$  *tagèt* voor zijn varken.

Kutaé heeft dan het restant van het niet verkochte vlees en de anderen hebben elk een deel. Daarop proberen de andere leden van de Kwanenggéi, die reeds de tabak ontvingen, ook nog een varken te eisen van Kutaé, maar deze antwoordt, dat de Kwanenggéi in Kimbiandéjop al voldoende afbetaald zijn. Hij beloofd nochtans later hen nog een stuk te geven.

In het dorp Awteriop maakte ik toevallig een 'verzoening' mede tussen een man uit het dorp Pos en de familieleden van zijn pas overleden vrouw, die uit Awteriop afkomstig was. Tijdens de plechtigheid kon ik voldoende notities maken om de gang van zaken te achterhalen te meer omdat de spelers mij bekend waren. De zaak was deze: De man Eranggenop, een Amato uit Pos had als eerste vrouw Tereminop, een Tombaënggam uit Awteriop. Toen deze stierf werd Eranggenop er van beschuldigd dat deze dood het gevolg was van ruzie tussen zijn eerste en tweede vrouw. De familie van de gestorven vrouw, woonachtig te Awteriop eiste daarom genoegdoening. Eranggenop vroeg aan zijn dorpsgenoot Jawanop zijn middelgroot varken, dat bij de verzoening zou

geslacht en verkocht worden. Dat varken, te Pos opgefokt door de moeder van Jawanop was als big afkomstig van Awteriop. Jawanop moest ook instaan voor de sago welke benodigd zou zijn voor de grote feestkoek, welke bij de verzoening onder beide partijen verdeeld zou worden. Het varken werd naar Awteriop gebracht door Jawanop c.s. en daar dood geschoten door de man Kombaliop, die daartoe was uitgenodigd door Eranggenop (de man, die zijn vrouw verloor). Waarom Kombaliop deze functie kreeg is niet geheel duidelijk. Men zeide: omdat hij een goed schot had, maar ons bleek, dat deze Kombaliop eigenlijk een man van Pos was, die echter sinds enige tijd verhuisd was naar Awteriop. Dit schot werd hem betaald door Jawanop, de eigenaar van het varken, die daarvoor één *tagèt* van Eranggenop had gekregen. Kombaliop treedt verder in het verhaal niet meer op. Wij hebben nl. verder te maken met Eranggenop, wiens vrouw stierf, de man uit Pos, en Agéan, het groepshoofd van de Anggimop uit Awteriop, die namens de familie van de overleden vrouw, de Tombaënggam, optrad. Als derde is er dan de figuur Jawanop, die het varken leverde en moest zien dit betaald te krijgen. Jawanop kreeg van Eranggenop (Pos) vier *tagèt* en van Agéan ook vier *tagèt*. Bovendien werden het rugstuk, het hart en ingewanden tijdens de plechtigheid verkocht voor hem. Wij zullen nu het verloop van het gebeuren vertellen en zien hoe ieder aan zijn trekken komt. Het geschoten varken werd in een wat groter huis in Awteriop binnengebracht en daar op klapper-bladeren neergelegd. Een varken wordt bij de Mandobo's altijd overdwars verdeeld en men spreekt van *tirambon*, het voorstuk, en *kikeman*, het achterstuk.

1. Een slachter (de man van Awteriop, cfr. *infra*) snijdt vanaf de schotwond een reep uit de huid en de daaronderliggende vetlaag en hangt deze ergens aan de wand op. Hij gaat niet verder en wacht tot de volgende regelingen zijn getroffen.

a. Een stuk boomschors wordt opengevouwen en vormt aldus de onderlaag (en later dicht gevouwen de bovenlaag) voor een grote koek van 60 bij 150 cm. Op deze onderlaag worden banaanbladeren uitgespreid en daarop wordt sago – geklopt door de moeder en de vrouw van de eigenaar van het varken – fijngewreven.

b. Het bloed van het varken wordt nu via de schotwond eruit gehaald, waarbij



bladeren als spons dienen en dit bloed wordt over de sagolaag verspreid. De zo juist vermelde reep vet wordt in stukjes verdeeld en deze worden over de sago uitgestrooid.

2. De snede wordt nu tot de anus verder opengelegd en de slachter maakt parallel twee sneden in het midden dwars over de buik en snijdt dan het buikvlies door. De ingewanden worden geheel los gesneden en als een pakket naar boven gehaald. Dit gedeelte komt toe aan de eigenaar van het varken, Jawanop. De lever wordt verkocht voor  $f$  1.— en de ingewanden worden in vier stukken verdeeld, die elk ook voor  $f$  1.— worden verkocht. Wie de kopers waren werd ons niet duidelijk. Deze verkoop werd door Agéan (Awterio) geregeld daarbij geholpen door zijn zoontje, dat in Pos zijn pleegouders heeft. Men zeide, dat vroeger deze delen werden verkocht voor één hondetand. Jawanop, de eigenaar, kreeg nu derhalve  $f$  5.—. De vader van Jawinop gaf daarop een pakje shag-tabak (dat de inheemse tabak vervangt) aan Agéan en één aan Eranggenop d.i. aan de twee mannen die het varken van zijn zoon gekocht hadden. De vrouwen en de dochter van Agéan namen de ingewanden mede naar buiten om die te gaan schoonmaken in de rivier.

3. Van het bovenlijf wordt nu door de slachter het borststuk los gesneden, waarbij de ribben worden doorgesneden en dit stuk wordt terzijde gelegd. Daarop sneed Eranggenop nog twee repen vet uit de rug, welke elk verkocht werden à  $f$  1.— aan liefhebbers. De opbrengst was voor de eigenaar van het varken, Jawanop, die nu 8 tagèt en 7 gulden had te verwachten.

4. Het varken wordt door de slachter overdwars middendoor gesneden en de ruggegraat wordt doorgesneden. Repen vet worden daarbij afgesneden en ook over de sagokoek verdeeld.

5. Over de zo 'gevulde' sago gaan dan weer banaanbladeren; de andere helft van de schors wordt daarover dicht geklapt. De hele koek wordt dichtgebonden door de uiteinden van de eronder liggende houtjes met die van de op de schors neergelegde dwarshoutjes te verbinden. Zo wordt de koek naar buiten gebracht en daar op een vuur door de vrouwen gaar gesmoord. De leiding over

het klaarmaken van deze koek, *kagom* genoemd, lag bij de zoon van Agéan (Awteriop), die in deze zijn vader vertegenwoordigde. Agéan zelf zal later deze koek onder de beide partijen verdelen.

6. Ieder weet, dat Agéan (Awteriop) het voorstuk aan Eranggenop (Pos) heeft toebedacht en Eranggenop (Pos) het achterstuk aan Agéan (Awteriop) geeft. Eranggenop legde echter nadat de twee delen gescheiden waren het borststuk van de voorste helft op het achterlijf alsmede de lever (blijkbaar door hem gekocht) (cfr. supra) en schonk deze aldus aan Agéan. Agéan deponeerde daarop zes pakjes tabak op het voorlijf, waarop Eranggenop er zes neerlegde op het achterlijf.

7. Toen het zover was begon Eranggenop (Pos), staande bij het geslachte varken, te spreken, terwijl de vader van Jawanop (Pos) zijn woorden al meepratende ondersteunde. Hij zeide, dat hij gekomen was om vrede te maken, nadat men hem ervan beschuldigd had, dat zijn eerste vrouw gestorven was na een ruzie met zijn tweede vrouw. Hij beklaagde zich daarbij over zijn dorpsgenoten in Pos, die hem niet geholpen hadden om deze genoegdoening te geven en kondigde af, dat hij ook andere mannen, als hun vrouw zou sterven, niet zou bijstaan. Als mijn vader sterft, zo voegde hij eraan toe, zal ik nog eens zien of mijn familie iets krijgt (van de erfenis die hij dan had te beheren). Misschien wel, zeide hij, als men het mij beleefd zal vragen en er iets te verdelen zal zijn. Hij nam daarop de tabak van het voorste deel van het varken af. Op dat ogenblik kwamen de vrouwen, die de ingewanden hadden gereinigd, terug het huis binnen.

8. De beide helften werden nu respectievelijk door Agéan en Eranggenop verder verdeeld. Eranggenop gaf de ene voorpoot aan de man Denggo, welke deze doorgaf aan zijn vrouw, die ook bijgedragen had aan de betaling. De andere voorpoot gaf Eranggenop aan de oudere broer van Jawanop. Daar gaf hij nog drie pakjes shag bij. Deze oudere broer woonde in de Noord-Mandobo (het Wambon-gebied). Blijkbaar had Eranggenop daar nog schulden uitstaan. De hals van het varken gaf Eranggenop aan zijn jongere broer en het hart kreeg een zekere Amunop, een jongen uit Pos, om het klaar te maken. De kop zelf

nam Eranggenop mede naar huis. Agéan verkocht de ene achterpoot voor één *tagèt* en nam de andere mee naar huis.

9. Nadat de verdeling voltooid was, kreeg Jawanop de betaling voor zijn varken. Hij had behalve de 8 *tagèt* en de 7 gulden van de verkoop nog het rugstuk voor hem zelf.

In het geval dat twee mannen samen op reis zijn gegaan en één van hen onderweg sterft moet de ander aan de familie van de overledene '*wanggon tokmogoé*' d.i. boete betalen. De grootte van de boete wordt bepaald overeenkomstig de uitgebreidheid van de familie van de gestorvene en de rijkdom van de schuldlige. Men kan 24 tot 30 schelpjes eisen, een varken, een bijl en een streng tabak, welke van de grond aan de ene zijde over het hoofd van een volwassene tot op de grond aan de andere zijde reikt. De hele familie van de 'verdachte' betaalt mede en er valt niets af te dingen. Intussen wordt de graad van schuldigheid van de verdachte uitgezocht.

Blijkt hij onschuldig dan zal de familie van de overledene na de rouwtijd (4 tot 5 maanden) al het verkregene vergoeden en daarmee is de zaak van de baan. Is er sprake van schuld dan wordt slechts een deel van de ontvangen goederen teruggegeven. Wordt moord bewezen dan heeft de man te vrezen dat men met de geschonken goederen sluipmoordenaars zal huren om hem of iemand van zijn verwanten te doden.

Het kan zijn, dat de schuldlige aanbiedt nog bij te betalen. Men kan dan gaan tot 36 of 42 *tagèt*, zes banden kralen, een groot varken, een versierd draagnet, paradijsvogel veren, en de grote schelp *janop*.

In een geval van diefstal bijv. van een varken wordt de prijs als vergoeding opgeëist en wordt niets terugbetaald. De dief betaalt, men brengt de knokkel groet en zegt: '*kawiap-te*' d.w.z. het is weer als gewoon. Daarmede is de zaak afgewerkt<sup>11</sup>.

Apart hiervan staat een onderlinge regeling, welke naar men zegt, vroeger wel voorkwam. Het kon gebeuren, dat ouders een jongetje hadden, dat uitzonderlijk mooi was.

<sup>11</sup> Informatie van L. Wokurop, hulponderwijzer te Wakeriop.

Men vreesde, dat deze jongen groot geworden de vrouwen het hoofd op hol zou brengen. Bij de ouders werd er op aangedrongen dit kind te laten doden. Wanneer deze ouders meerdere jongens hadden zodat zij niet hoefden te vrezen geen erfgenaam te zullen hebben en de uitgekozen jongen noch de oudste noch de jongste was dan konden de ouders toelaten dat het kind gedood werd en opgegeten. Te zijner tijd vroegen zij dan een kind van hen, die nu hun kind kregen.

Dat deze praktijk in verband zou staan met het ritueel eten van het sacrale varken werd uitdrukkelijk ontkend.

De analyse van de oorspronkelijke levensgemeenschap gaf ons bepaalde culturele vormen te zien en aan de gevonden elementen van de sociale structuur hebben we een technisch wetenschappelijke term toebedacht. Nu willen we de termen geven, welke de Mandobo's zelf bezigen. Deze zijn genomen uit het dialect, dat in Wakeriop gesproken wordt.

De eenvoudigste vorm van verblijf (enige takken van de nibung-palm) wordt *kenot-ne-tarap* genoemd, d.i. letterlijk nibung-van-onderkomen. Dit zet men op om tijdens een reis ergens de nacht door te brengen. Een hutje bij een sagoareaal is een: *ndü-tarap*, sago-onderkomen. Een huis in een boom of op palen – de familiewoning – draagt de naam: *mbutüp*. Een kleine nederzetting, waarin enkele woningen bijeenstaan, heet eveneens: *mbutüp*. Zulk een nederzetting kan aangeduid worden met de naam van het terrein, waarop de huizen zich bevinden. Zo vermeldden we reeds de *Ngonggambüwop-mbutüp*<sup>1</sup>. Gewoonlijk echter wordt een *mbutüp* aangeduid met de groepsnaam van de bewoners, met de naam van hun geslacht, de *mbütüw-üp*. Zulke namen hebben we reeds vermeld bijv. de *Wokurop*, de *Kwanenggéi* e.a. Heeft een geslacht zich gesplitst en zich gevestigd op onderscheiden plaatsen dan wordt de naam van het terrein aan die van het geslacht toegevoegd bijv. de *Ngonggambüwop-Wokurop-ne-mbutüp*. Behoren tot een deel van het geslacht, dat bijeenwoont, wordt onder woorden gebracht, wanneer men van een medelid zegt: „*mbutüp-meimap-te*”, hij of zij

<sup>1</sup> cfr. Hoofdstuk II, p. 46.

is een *mbutüp-één*. Het is deze term, welke men thans in het 'dorp' vaak hoort, omgezet in de Indonesische taal, als: 'satu-kampung' 'dorp-één / dorpsgenoot'. Met deze term spreekt men nu soms een dorpsgenoot aan. Wordt aan het woord *mbutüp* het possessivum toegevoegd bijv. *nenne-mbutüp*, mijn *mbutüp*, dan duidt iemand daarmee zijn levensgemeenschap aan of zijn verblijfplaats.

Het idee 'geslacht' wordt met de term '*enggam*' aangegeven. De *wokurop-enggam* zijn de gezamenlijke nakomelingen van de voorvader Wokurop (al of niet bijeenwonend). Het gezin, al of niet polygynisch samengesteld, kan worden aangeduid met de staande uitdrukking, welke de verbinding vormt van de woorden voor vader-moeder-zoon-dochter: *éa-nati-éa-nauwi-éatu-éamatip-te* zijn vader – zijn moeder – zijn zoon – zijn dochter – zijn het. De man, zijn vrouwen en hun kinderen worden als een eenheid gezien.

Spreekt ego over zijn 'vadersmensen' dan zegt hij: *nombap-non-maanggéi-ranggèn-mon-de* d.i. mijn vader-zijn-nageslacht-zusterszoon-moedersbroer-zijn het. 'Moedersmensen' duidt men op parallelle wijze aan met: *néjap-mon-maanggéi-ranggèn-mon-de*. Evenzo kan ieder over 'zijn mensen' spreken als: *nanamaanggéi-ranggèn-mon-de* d.i. mijn nageslacht-ZuZo-MoeBr zijn het.

Met de term *ranggèn-mon-de* wordt een groepering aangeduid van personen, die niet tot het eigen geslacht behoren, maar met wie men blijkbaar in nauw verband staat. Het is deze groep, welke we boven besproken hebben als de groep, waarin de levensgebeurtenissen hun viering verkrijgen. Zij omvat telkens drie generaties: MoeBr-Ego-ZuZo.

Er zijn nog enkele andere termen, welke vaak gebezigd worden. Wanneer het besef nog leeft, dat verschillende geslachten, nu de naam dragend van een nabije voorvader, oorspronkelijk van een gemeenschappelijke oervader afstammen, spreekt men van de *ambat* en de *kambén*, d.i. van de stam en de takken. Het bewustzijn tot eenzelfde *ambat* te behoren kan bespeeld worden om iemands medewerking te verkrijgen. Zo heeft dit besef bijv. invloed gehad op een samenkomst van de verschillende geslachten in de voormalige nederzetting Komanik. In het gewone leven echter is het de *kambén*, als het nu levende geslacht, welke direct functioneert. Andere groeperingen kunnen worden aangeduid door aan bepaalde classificatoire termen het meervoud-aanduidend-suffix: *ngéi* toe te voegen. Zo kan een man over zijn broers en zusters spreken als over zijn *nanèt-nannan*, mijn oudere en jongere broers en/of

zusters maar ook als over: *nanet-ngéi*, mijn oudere broers en/of zusters; *nananngéi*, mijn jongere broers en/of zusters.

Een vrouw spreekt over haar oudere broers en/of zusters als over haar *wambutngéi* en over haar jongere broers en zusters als over haar *nananngéi*. Ego noemt zijn bruidgevers: *nombéitngéi*; zijn bruidnemers: *nanémaéngéi*.

De term voor vriend is in het enkelvoud: *na-munop*, in het meervoud: *namunnagéi*. Jongelui roepen elkaar aan met: *kianggéi*.

Aansluitend bij het voorafgaande geven we hier de lijst van de verwantschapstermen met hun eerste betekenis. In de hiernavolgende bespreking komen de andere betekenissen van een term vanzelf naar voren. Aan de verwantschapstermen wordt bij het gebruik als aanspreekterm een prefix toegevoegd, dat de waarde heeft van een bezittelijk voornaamwoord bij ons. In de hierboven vermelde staande uitdrukkingen echter zagen we, dat de Mandobo's zelf deze prefixen weglaten in de aanduidingsterm bijv. *ranggèn-mon-de* i.p.v. *éa-ranggèn-éa-mon-de*. Wij volgen hun voorbeeld.

De lijst zelve danken wij aan prof. H. Th. Fischer, hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.

AANSPREEKTERM		AANDUIDINGSTERM			
Paren van verwanten	eerste	tweede	eerste	tweede	
1 Va-Zo	nombap	natu	1 nati	atu	
3 Va-Do	nombap	no-ma-tip	3 nati	matip	
5 Moe-Zo	néjap	natu	5 nauwi	atu	
7 Moe-Do	néjap	no-ma-tip	7 nauwi	matip	
9 Br-Br (ou/jo)	anérop	na-nan	9 nèt	nan	
11 Br-Zu (ou/jo)	anérop	mang-géit	11 nèt	manggéit	
(jo/ou)	na-nan	anéjap	nan	ani	
13 Zu-Zu (ou/jo)	anéjap	na-nan	13 ani	nan	
15 Ma-Vr	no-kom-bari	nanggèn	15 kombari	anggèn	
17 Va-Br-Br-Zo	oanduop (ou)	natu	17 oanduop	atu	
	andümop (jo)	natu	andümop nati	atu	
	nombap				

Paren van verwanten	eerste term	tweede term		eerste term	tweede term
19 Va-Br- Br-Do	oanduop andumop nombap	no-matip no-matip	19	oanduop andumop nati	matip matip
21 VaZu-BrZo	anéjap	na-nan	21	anu	nan
23 VaZu-BrDo	anéjap	na-nan	23	ani	nan
25 MoeBr-ZuZo	mon	ranggèn	25	mon	ranggèn
27 MoeBr-ZuDo	mon	no-matip	27	mon	matip
29 MoeZu-ZuZo	oanduop (ou) néjap (jo)	natu natu	29	oanduop nauwi	atu atu
31 MoeZu-ZuDo	oanduop néjap	no-matip no-matip	31	oanduop nauwi	matip matip
33 VaVa-ZoZo	ambajop	no-makap	33	ambai	makap
35 VaVa-ZoDo	ambajop	no-makap	35	ambai	makap
37 VaMoe-ZoZo	ajèjop	no-makap	37	ajè	makap
39 VaMoe-ZoDo	ajèjop	no-makap	39	ajè	makap
41 MoeVa-DoZo	ambajop	no-makap	41	ambai	makap
43 MoeVa-DoDo	ambajop	no-makap	43	ambai	makap
45 MoeMoe-DoZo	ajèjop	no-makap	45	ajè	makap
47 MoeMoe-DoDo	ajèjop	no-makap	47	ajè	makap
49 VaBrZo-VaBrZo	cfr. 9				
51 VaBrDo-VaBrZo	cfr. 11				
53 VaBrDo-VaBrDo	cfr. 13				
55 VaZuZo-MoeBrZo	ranggèn	mon	55	ranggèn	mon
57 VaZuDo-MoeBrZo	matip	mon	57	matip	mon
59 VaZuZo-MoeBrDo	ranggèn	néjap	59	ranggèn	nauwi
61 VaZuDo-MoeBrDo	matip	néakon	61	matip	éakon
63 MoeZuZo-MoeZuZo	cfr. 9				
65 MoeZuDo-MoeZuZo	cfr. 11				
67 MoeZuDo-MoeZuDo	cfr. 13				
69 VrVa-DoMa	némaé	némaé	69	némaé	némaé
71 VrMoe-DoMa	konép	némaé	71	konép	némaé
73 MaVa-ZoVr	mbéit	mbéit	73	mbéit	mbéit
75 MaMoe-ZoVr	néjap	mbéit	75	nauwi	mbéit
77 VrBr-ZuMa	mbéit	mbéit	77	mbéit	mbéit
79 VrZu-ZuMa	mbéit	némaé	79	mbéit	némaé
81 MaBr-BrVr	mbéit (ou) néakon (jo)	néakon mbéit	81	mbéit éakon	mbéit éakon



Parenten van verwanten	eerste term	tweede term		eerste term	tweede term
83 MaZu-BrVr	néakon	néakon	83	éakon	éakon
85 VaBrVr-MaBrZo	oanduop (ou)	natu	85	oanduop	atu
	néjap (jo)	natu		nauwi	atu
87 VaBrVr-MaBrDo	oanduop (ou)	no-matip	87	oanduop	matip
	néjap (jo)	no-matip		nauwi	matip
89 VaZuMa-VrBrZo	mbéit	mbéit	89	mbéit	mbéit
91 VaZuMa-VrBrDo	mbéit	mbéit	91	mbéit	mbéit
93 MoeBrVr-MaZuZo	konép	kowo- ranggèn	93	konép	kowo- ranggèn
95 MoeBrVr-MaZuDo	konép	no-matip	95	konép	matip
97 MoeZuMa-VrZuZo	oanduop (ou)	natu	97	oanduop	atu
	andúmop (jo)			andúmop	
	nombap	natu		nati	atu
99 MoeZuMa-VrZuDo	oanduop (ou)	no-matip	99	oanduop	matip
	andúmop (jo)	no-matip		andúmop	matip
	nombap			nati	
101 VrBrVr-MaZuMa	konép	némaé	101	konép	némaé
103 VrZuMa-VrZuMa	tütkon	tütkon	103	tütkon	tütkon
105 MaBrVr-MaBrVr	anéjap (ou)	na-nan	105	ani	nan
	na-nan (jo)	anéjap		nan	ani

Aan deze lijst voegen wij nog enkele woorden toe, die voor deze bijdragen van belang zijn.

maanggop	nakomeling
maanggei	nakomelingen
nganggup	zuigeling
mun	kind (jongen)
ranup	kind (meisje)
mandup-narin	oudste zoon
matip-narin	oudste dochter
monggop	ongetrouwde jongeman
mengger	ongetrouwd meisje
ran-aru	pas gehuwde vrouw
kow-aru	pas gehuwde man

kon-ngengget	man op middelbare leeftijd
kombali of komberi	man op gevorderde leeftijd
anokombari	echtgenoot
anggen	echtgenote
kop-kamok	weduwenaar
ran-kamok	weduwe
ran mbindok	onvruchtbare vrouw
mun andinggenep	aangenomen kind (pleeg- of stiefkind)
mun taruk	tijdelijk aangenomen kind
nomatomop	voorouders
itiwé-nati	grondbezitter
kérék-nati	woordvoerder, verteller
kop-kunduk	sluipmoordenaar
kop-tandap	openlijke moordenaar
ngere-monggop	aanzienlijke man
kop-ndaman	rijk man
mbatin	mannelijk
ranggoi	vrouwelijk
ngombun	gast
kambat/ogan	vreemdeling
kanggu/namenop	vriend
na-ikion	naamgenoot
tap	lijk
kètpon	sacraal
atiné/atina	spijsverbod
wariüp	handeling en/of formule van 'magie'

Wanneer wij deze lijst van verwantschapstermen bestuderen om er het systeem in te ontdekken, dat daarin ligt opgesloten, volgen wij de richtlijnen, welke ons door G. P. Murdock in het Hoofdstuk VII van zijn *Social structure*<sup>2</sup> zijn ter hand gesteld. Hij verklaart daar het ontstaan van de classificatorische termen uit een miskenning van bepaalde criteria, welke elders, waar zij wel erkenning vinden, eigen denotatieve termen hebben opgeroepen. Wij zullen deze criteria hier bespreken en zien in hoeverre de Mandobo's deze criteria hebben erkend of miskend.

Het eerste criterium heeft betrekking op het generatie-verschil tussen ouders en kinderen. Men zou nl. eigen termen kunnen hebben voor de ver-

<sup>2</sup> cfr. Murdock G. P., *Social Structure* p. 113.

schillende verwanten van de eigen generatie en andere termen voor de verwanten van een voorafgaande of volgende generatie. De Mandobo's maken dit onderscheid vaak niet. Dit verklaart het voor ons vaak zo vreemde feit, dat een volwassene een kind 'oom' kan noemen. Wij laten hiervan enkele voorbeelden volgen. De term *nauwi* betekent in eerste instantie: moeder, maar zij wordt ook gebruikt om een MoeBrDo, een MoeBrZoDo, een MoeBrDoDo, een VaMoeBrZoDo mede aan te duiden. De term *atu*, welke zoon betekent, wordt ook gebruikt voor een VaMoeZuZoZo en de term *matip*, welke dochter betekent, wordt ook voor een VaZu gebezigd. De termen *nèt/nan*, ou/jo broer, komen ook toe aan een MoeBrDoZo. Hetzelfde verschijnsel zouden wij ook kunnen toelichten aan andere verwantschapstermen, bijv. *ranggèn* is een ZuZo, maar ook een MoeMoeBrZo; *ambai* is een grootvader van vaders- of moederskant, maar ook een MoeMoeBrZo; een *mon* is een MoeBr, maar ook diens zoon krijgt deze titel; de term *mbéit* kan betrekking hebben op de vrouw van een jongere broer, de vrouw van een zoon en de vrouw van een kleinzoon.

Het tweede criterium gaat uit van het biologisch verschil in sekse. De Mandobo's hechten daar blijkbaar grote waarde aan. Alleen de term *makap*, kleinkind, en de term *mbéit* kunnen op leden van de beide geslachten van toepassing zijn.

Het derde criterium berust op het onderscheid tussen bloed- en aanverwantschap. De Mandobo's kennen dit onderscheid eveneens, maar miskennen het toch in een aantal gevallen. Zo kan de term voor vader, *nati*, ook van toepassing zijn op MoejoZuMa; de term voor moeder, *nauwi*, ook op VajoBrVr; de term voor zoon, *atu*, ook op VrZuZo; de term voor oudere zuster, *ani*, ook op MaBrVr.

Het vierde criterium heeft betrekking op de afstand van de verwanten in de zijlijn t.o.v. ego. Wij onderscheiden daarbij bijv. tussen neef en achterneef. De Mandobo's hebben voor dit onderscheid minder oog; broers en parallel cousins worden bijv. niet onderscheiden enz.

Het vijfde criterium gaat er van uit, dat ego verwanten heeft enerzijds via zijn vader en anderzijds via zijn moeder. De Mandobo's laten dit onderscheid wel gelden bijv. in het geval dat een VaBr anders wordt aangeduid dan een MoeBr, maar gebruikt toch allerlei andere termen gelijkelijk voor verwanten via de vader en voor verwanten via de moeder. Om enige voorbeelden te

noemen: *atu*, zoon, is een VaBrZoZo en een MoeBrDoZo; *ani*, oudere zuster, is een VaBrDo en een MoeBrDoDo, *ambai* is een VaVa en een MoeVa.

Het zesde criterium bestaat in de mogelijkheid, dat twee personen met elkander in een vaste betrekking staan en elkaar over en weer al of niet met dezelfde term aanspreken. De Mandobo's doen dit soms wel en soms niet. De termen *mbéit*, *némacé* en *túkón* worden over en weer gebruikt, maar de andere termen zijn verschillend voor de twee polen.

Het zevende criterium hangt samen met de aandacht voor het ouder of jonger zijn van de spreker en de besprokenen t.o.v. elkaar. Dit kan al of niet een verschil in termen tot gevolg hebben. De Mandobo's maken onderscheid in de volgende gevallen: ou/jo broers en zusters; ou/jo broers en zusters van vader en moeder en echtgenoten van VaBr, VaZu, MoeBr, MoeZu; ten slotte maakt het voor een vrouw verschil of een man de oudere of jongere broer is van haar man.

Het achtste criterium berust op het verschil in sekse van degene, die spreekt. Vrouwen en mannen kunnen verschillen in hun aanduiding van dezelfde personen. Dit kennen de Mandobo's ook. Een man noemt zijn BrVr: *mbéit*, een vrouw noemt haar BrVr: *éakon*; evenzo zijn de volgende termen telkens anders naar gelang een man of een vrouw deze gebruikt:

een BrZo is *atu* of *nan*; een BrZoZo is *makap* of *nan*; een joZu is *manggéit* of *nan*; een ZuMa is een *mbéit* of *némacé*.

Ten slotte kan de dood een reden zijn iemand op een andere wijze aan te duiden. De Mandobo's doen dit echter niet. Enkel na verloop van tijd kan het wel voorkomen, dat men de overledene alleen nog met de persoonsnaam kent.

Wij hebben nu wel aan de hand van deze criteria vastgesteld, dat de generateterminologie heel vaak doorbroken wordt, dat het sekse-onderscheid aandacht heeft, dat het onderscheid in zake bloed- en aanverwantschap, de afstand van de verwantschap en de verwantschap via de vader of de moeder soms wel en soms niet van belang geacht worden, dat het leeftijdsverschil streng in acht genomen wordt en dat soms de vrouwen andere termen bezigen dan de mannen, maar de vraag is, waarom de zaken zo staan. Ook voor dit deel van het onderzoek laten wij ons leiden door Murdock. Hij heeft nl. opgemerkt, dat een bepaald gebruik van de termen samengaat met bepaalde regelingen, waar-

aan de verwanten zich bij voorkeur vasthouden. Wij willen zijn stellingen eens aan de hierboven gegeven terminologie toetsen.

Murdock zegt: „Bij aanwezigheid van sororale polygynie hebben de termen voor naaste verwanten de neiging ook van toepassing te zijn op verdere verwanten in de vrouwelijke lijn van het zelfde geslacht en dezelfde generatie.” Bij de Mandobo's vinden wij, dat de term *nauwi*, moeder ook wordt gebruikt voor MoejoZu, dat de term *ani/manggèit*, ou/joZu, ook wordt gegeven aan MoejoZuDo, dat de term *matip*, dochter, ook van toepassing is voor VrZuDo. Men zou hiertegen kunnen opmerken, dat de term voor Vr en VrZu niet gelijk zijn: *anggèn*, *nauwi*, maar deze objectie gaat alleen op als men de termen neemt, welke na het huwelijk op deze vrouwen worden toegepast; vóór hun huwelijk worden beide vrouwen met de term *nauwi* aangeduid”.

Uit dit alles kan men opmaken, dat bij de Mandobo's de terminologie pleit voor de aanwezigheid van sororale polygynie.

Murdock zegt: „De sororale polygynie gaat graag samen met een verwantschapsterminologie, waarin wel de verwantschap via de vader onderscheiden wordt van die via de moeder, maar waarin de meer of mindere nabijheid in de zijlijn met name t.a.v. tantes en nichten niet gehonoreerd wordt.”

Wanneer wij de betreffende termen van de Mandobo's naast elkaar plaatsen, blijkt, dat Moe en MoejoZu beide met de term *nauwi* worden genoemd, maar dat VaZu anders wordt aangeduid nl. met de term *ani*; anderzijds blijkt, dat Moe = VajoBrVr  $\neq$  MoeBrVr (*nauwi* = *nauwi*  $\neq$  *konép*). Bij de term voor nicht/oomezgster ligt de zaak zo eenvoudig niet. Volgens Murdock zou een BrDo anders moeten worden aangeduid dan een ZuDo. In feite zien we echter, dat bij de Mandobo's: BrDo = ZuDo = Do de regel is. Hieruit volgt, dat de Mandoboterminologie wel op de aanwezigheid van sororale polygynie wijst, maar dat de lineagegedachte ook t.o.v. een ZuDo zo sterk doorwerkt, dat al behoort de ZuDo tot een ander geslacht dan Ego toch steeds beklemtoond wordt, dat zij via haar moeder tot ego's geslacht in nauwe betrekking staat.

Evenals het bestaan van de sororale polygynie lijkt ook het voorhanden zijn van een leviraat af te leiden uit de Mandobo-terminologie.

Murdock zegt: „Bij aanwezigheid van het leviraat zien wij in de verwantschapsterminologie de volgende parallellen optreden: Moe = VaBrVr; Vr = BrVr; Do = BrDo.”

Dit vinden we inderdaad in de Mandobo-terminologie: Moe en VajoBrVr heten beide *nauwi*; Zu = VaBrDo: *ani*; Vr en BrVr worden althans voor het huwelijk *nauwi* genoemd; Do = BrDo: *matip*.

Behalve sororale polygynie en leviraat blijkt bovendien uit de terminologie, dat de Mandobo's een voorkeurshuwelijk kennen en wel dat van ego met zijn MoeBrDo.

Murdock stelt dit als volgt: „Bij een voorkeurshuwelijk met een MoeBrDo treden in de verwantschapsterminologie de volgende parallellen op: MoeBrVr = VrMoe; MoeBrDo = Vr en VrBrDo = ZoVr. Bij de Mandobo's ligt dit zo, MoeBrVr = VrMoe: *konép*; MoeBrDo = Vr: *nauwi*; VrBrDo = ZoVr: *mbéit*. Gezien ego alleen met een MoeBrDo en niet met een VaZuDo mag huwen is hier sprake van een asymmetrisch cross cousin marriage.”

Ten slotte kan uit de Mandobo-terminologie worden afgeleid, dat het huwelijk bij de Mandobo's patrilocaal genoemd moet worden. Het patrilocale huwelijk, zegt Murdock, gaat samen met een verwantschapsterminologie, waarbij wel onderscheiden termen voorkomen voor een verwant via de vader enerzijds en via de moeder anderzijds, maar waarbij de nabijheid in de zijlijn geen aandacht krijgt. Zo zagen we hierboven reeds, dat bij de Mandobo's Moe = VajoBrVr  $\neq$  MoeBrVr; Zu = VaBrDo  $\neq$  VaZuDo. Hieruit blijkt nl. enerzijds, dat de moeder in de nabijheid van VajoBr komt te leven, ja daarbij blijft nadat haar eigen man overleden is en dat anderzijds Va en VaBr bij elkander blijven, terwijl hun zusters naar elders verhuizen. De dochters immers van die broers krijgen dezelfde term, *matip*, de dochters echter van de verhuisde zusters worden *ani/manggéit* genoemd.

Bekijkt men nog eens de factoren, welke op het ontstaan van de Mandobo-terminologie van invloed zijn geweest, dan zou men tot de volgende korte samenvatting kunnen komen.

De structurele gelijkheid van het gezin is voor de Mandobo zo vanzelfsprekend, dat zij dezelfde termen voor vader-moeder-zoon-dochter in de onderscheiden generaties laten optreden en daarmee de zg. generatie-terminologie doorbreken. Deze verhoudingen worden in de onderscheiden generaties in een samenleving met andere gezinnen verwerkelijkt, waarbij de mannen meerdere vrouwen hebben. Deze samenleving berust op het feit, dat de mannelijke leden van het geslacht bij elkander blijven, terwijl de vrouwelijke heengaan. Het

huwelijk van deze vrouwen wordt niet enkel beheerst vanuit de voorkeur van de Mandobo's voor een huwelijk van ego met zijn MoeBrDo, maar ook vanuit een voorkeur voor sororale polygynie en leviraat. Dit brengt mede, dat de vrouwen zich hebben aan te passen aan het milieu van hun echtgenoten.

Dit alles komt goed overeen met hetgeen in de voorafgaande hoofdstukken werd beschreven. De man als de grondbezitter en de handelaar is de centrale figuur in zijn patriliniair geslacht. Als zodanig versterkt hij zijn positie door het leviraat en de sororale polygynie en om van deze positie nog het minst prijs te geven grijpt hij bij ontstentenis van een mannelijke erfgenaam naar het asymmetrisch cross cousin huwelijk, dat zijn dochters nog het meest voordeel brengt.

Aan deze meer technische uiteenzetting willen we nu een beschrijving toevoegen, waarin de betekenis van de gegeven termen voor het sociale leven van de Mandobo's tot uitdrukking wordt gebracht.

De term voor vader, *nati*, tegenover de termen voor zoon, *atu*, en dochter, *matip*, komen in de hierboven gegeven lijst als volgt voor: een man heet vader t.o.v. zijn eigen zoon en dochter, maar ook wordt VajoBr vader genoemd (n. 17, 19). Dit laatste geschiedt, wanneer door leviraat de vrouw van de ouBr toevalt aan de joBr. Daarnaast komt de term vader nog voor bij Moejo ZuMa (n. 97, 99). Dit is te verklaren uit de sororale polygynie, waarbij MoejoZu de tweede vrouw is van de vader. In dat geval is MoejoZuMa identiek met de vader. Hiernaast bestaat nog een andere mogelijkheid. Zou een vrouw haar man verliezen vóórdat zij afbetaald is of omdat zij verstoten wordt, dan kan zij terugkeren naar haar vader en moeder. Daar zou zij echter onvruchtbaar moeten blijven als zij niet de tweede vrouw zou kunnen worden bij de man van haar MoeZu. De voorkeur gaat dan uit naar de MoejoZuMa (cfr. leviraat). Zo wordt MoejoZuMa de vader der kinderen.

De termen zoon, *atu*, en dochter, *matip*, hebben evenzo een bredere betekenis. Niet enkel de eigen vader noemt zijn kinderen zoon of dochter, maar ook VaBr, hetzij jonger of ouder dan Va, noemt zijn broers kinderen zoon of dochter (n. 17, 19). Deze jongens en meisjes beantwoorden dit niet met de aanspraak vader t.o.v. hun VaBr, maar met een term, welke het ouder of jonger zijn van de broer t.o.v. hun eigen vader aangeeft: *oanduop*, VaouBr,

*andümp*, VajoBr. Deze VaBr wonen, zoals in Hoofdstuk IV werd vastgesteld op één strook grond bij elkaar, maar blijkbaar is het van betekenis, dat de leeftijd wordt beklemtoond. Dit is nl. van belang i.v.m. het erfrecht. De oudste zoon beheert na de dood van de vader de erfenis.

De term voor moeder, *nauw1*, tegenover de termen voor zoon en dochter (n. 5, 7) gaat parallel op met die voor vader. Zo heet de eigen moeder, de MoejoZu (n. 29, 31) als tweede vrouw van vader en VajoBrVr (n. 85, 87) als het leviraat in werking is getreden, *nauw1*.

Eveneens parallel aan het bovenstaande gebruik van de termen voor Zo en Do door Va en VaBr (terwijl deze Zo en Do onderscheid maken tussen ou en joVaBr) noemen Moe en MoeZu de kinderen wel Zo en Do maar maken deze bij hun MoeZu weer het onderscheid naar de leeftijd van deze MoeZu.

Hiernaast staat nu een ander gebruik van de term moeder, *nauw1*, nl. in de betekenis van: potentiële echtgenote. Overeenkomstig het asymmetrisch cross cousin marriage is de MoeBrDo de *nauw1* voor de VaZuZo, de *ranggèn*. Misschien mag men zeggen: de bruid wordt vooral als de toekomstige moeder der kinderen gezien.

Nog in een derde functie treedt de term *nauw1* op. Een vrouw noemt nl. MaMoe: *nauw1*. Deze moeder noemt echter de vrouw van haar zoon niet dochter, *matip*, maar noemt haar *mbét*. Zij blijft haar blijkbaar beschouwen als aanverwant, als een vrouw uit het geslacht van de bruidgevers. De ZoVr zelve behoudt immers ook haar geslachtsnaam en neemt die van haar man niet aan. Dat zij haar schoonmoeder *nauw1*, moeder, noemt komt voort uit het feit, dat zij naar de familie van haar man is overgekomen en bij haar schoonmoeder in huis woont, zolang als haar man nog geen eigen huis gebouwd heeft.

Wij moeten nu even terugkomen op het gebruik van de termen zoon en dochter. Wij zagen, dat broers deze termen gebruiken om broers kinderen en zusters deze termen aanwenden om zusters kinderen aan te duiden. De zaken komen echter anders te liggen, wanneer broers de kinderen van hun zusters en v.v. de zusters de kinderen van hun broers willen aanduiden. De broers noemen hun ZuZo: *ranggèn* (n. 25), hun ZuDo: *matip* (n. 27).

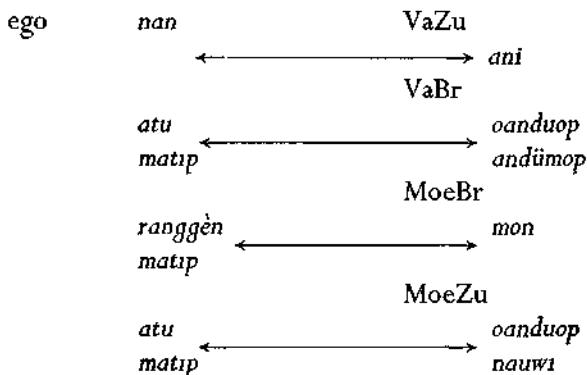
Dit verschil tussen de aanduiding van een ZuZo met een aparte term: *ranggèn*, en de aanduiding van een ZuDo met de gewone term, welke de bloedverwantschap aangeeft: *matip* is opvallend. Voor de broers is de ZuZo



primair de bruidnemers van hun dochter. De term *ranggèn* wil dit aspect beklemtonen en laat daarom het feit, dat deze ZuZo ook een bloedverwant is niet aan het licht komen. De ZuDo echter zal uitgehuwelijkt worden aan haar VaZuZo en dit is weliswaar in eerste instantie een taak voor de eigen vader van het meisje, maar haar moeder en d.w.z. haar MoeBr spreken daarin toch hun woordje mede. Deze hebben er daarom belang bij de bloedverwantschap van hun ZuDo met hen, haar MoeBr, te benadrukken.

Een zuster (n. 21, 23, 29, 31) noemt haar BrZo of haar BrDo: *nan* d.w.z. *joBr/Zu*, terwijl deze kinderen hun VaZu met de term voor *OuZu* aanspreken, ofschoon er toch het verschil van een generatie tussen hen bestaat.

Plaatsen wij de wederzijdse verhouding tussen kinderen ego *m*(annelijk) en ego *vr*(ouwelijk) en de broers en zusters van hun ouders in een diagram tegenover elkaar, dan zien wij het volgende:



Men moet telkens dit zo lezen:

ego noemt zijn VaZu: *ani* en zij noemt ego *nan*.

De verklaring van het feit, dat de VaZu niet met een eigen term wordt aangesproken, maar met de term voor *ouZu* zoeken wij in de patrilocaliteit van het huwelijk bij de Mandobo. Dit brengt nl. met zich mede, dat VaZu niet bij de VaBr blijft wonen, maar naar elders verhuist. Bleef zij ter plaatse dan zou zij als een moeder zijn; nu is zij als een zuster nl. een die uit-gehuwelijkt wordt.

Ditzelfde zou dan ook moeten gelden voor een MoeBr, die elders woont en derhalve met de term voor ouBr aangesproken zou moeten worden. Deze figuur echter, de MoeBr, is, gezien het voorkeurshuwelijk, de eerst aange-  
wezen bruidegter voor ego en dit heeft de term bepaald, waarmede hij wenst te worden benaderd nl. *mon*.

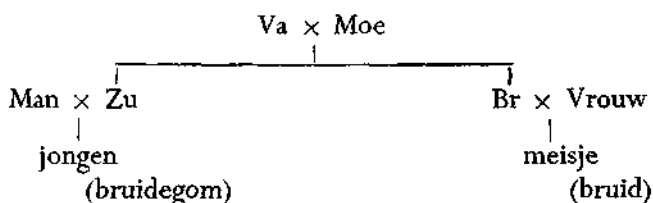
De termen voor Br en Zu (n. 9, 11, 13) brengen aan het licht, hoezeer de Mandobo hecht aan 'relative age'. Dit is te danken, evenals dit bij de bespreking van de termen voor Va en Moe broers en zusters werd opgemerkt, aan de voorrang welke de oudere op de jongere geniet m.b.t. de verdeling van de erfenis. Bij ontstentenis van broers komen ook de oudere zusters aan bod.

Behalve het verschil in geslacht (*nèt/nan*, *ani/manggéit*) komt bij het onderling gebruik van termen tussen broers en zusters nog een ander aspect kijken. Broers noemen een jongere zuster *manggéit*, maar zusters noemen haar joZu: *nan*, d.i. zij gebruiken voor een joBr of een joZu dezelfde term. Hier speelt o.i. weer dezelfde factor een rol nl. het vertrek van de zusters uit de gemeenschap der broers, terwijl gezusters graag bij elkaar blijven (sororale polygynie). Het is alsof voor een Mandobo-man een VaZu maar een ouZu is (die is weggedaan) en een joZu een 'weggevertje' is terwijl het voor een Mandobo-vrouw niet van belang is of de jongere een broer of een zuster is, maar wel, dat deze jonger zijn. Deze uitleg is maar een vermoeden. Het gaat er ons om op te merken, dat mogelijk ook bepaalde gevoelsnuances bij de vaststelling en het gebruik der termen hebben medegesproken. Deze termen vinden wij terug bij de parallel-cousins (n. 49, 51, 53, 63, 65, 67).

De verhouding grootouders-kleinkinderen is via de vader of via de moeder blijkbaar gelijk (n. 33 t/m 47). Bij een grootouder wordt nog verschil gemaakt tussen een man of een vrouw (*ambai-ajè*), bij kleinkinderen worden jongens en meisjes niet onderscheiden (*makap*). De verbondenheid van kleinkinderen en grootouders kan een grote rol spelen m.b.t. de aanvaardbaarheid van een huwelijksregeling. Het feit nl. dat de grootouders van vaders- en moederskant reeds bepaalde relaties zijn aangegaan, kan de reden zijn, dat de kleinkinderen deze relaties gaan bevestigen. Wij zullen dit later nog zien bij de bespreking van de regel, welke de Mandobo's noemen: *ai tambuk-moran*.

In verband met het voorkeurshuwelijk van een jongen met zijn MoeBrDo komen de volgende termen nu ter sprake.

Wij gaan uit van dit diagram



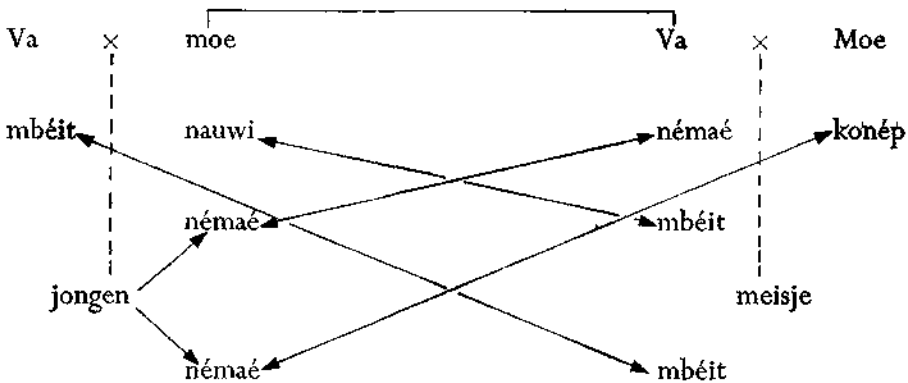
De bruidegom verkrijgt als zijn bruid de Do van zijn MoeBr, zijn *nauwi*. Deze bruidegom is voor zijn bruid een VaZuZo (*ranggèn*). De bruidegom noemt de vader van zijn bruid: *mon*, MoeBr en deze noemt de bruidegom van zijn dochter *ranggèn*, ZuZo. Na het huwelijk noemt de man de vader van zijn vrouw, *némaé*, die de man van zijn dochter ook *némaé* gaat noemen. De bruidegom noemt de moeder van zijn bruid: *konép*, MoeBrVr en deze noemt de bruidegom van haar dochter: *kowo-ranggèn*, MaZuZo (d.i. de *ranggèn* van haar man, *kop*). Na het huwelijk noemt de man de moeder van zijn vrouw nog *konép*, die de man van haar dochter nu ook *némaé* gaat noemen. Hieruit blijkt, dat de man zijn schoonmoeder niet met de term *némaé* mag aanduiden, maar *konép*, MoeBrVr, moet blijven zeggen. De man mocht zijn schoonmoeder ook nooit met haar persoonsnaam aanspreken. De vrees, dat de man behalve de dochter ook nog de moeder van die dochter zou kunnen begeren – hetgeen dan de moord op haar man tot gevolg zou kunnen hebben – is de grondslag voor deze sterke beklemtoning van het feit, dat de schoonmoeder de MoeBrVr, *konép* is.

Van de bruid uitgaande zien we het volgende. De bruid noemt de vader van haar bruidegom (vóór en na het huwelijk) *mbéit* d.i. VaZuMa (n. 89) of MaVa (n. 73) en deze noemt de bruid en de vrouw van zijn zoon: *mbéit* d.i. VrBrDo (n. 92) of ZoVr (n. 74). De bruid noemt de moeder van haar bruidegom vóór het huwelijk *ani*, d.i. VaZu (n. 23) en na het huwelijk: *nauwi* (n. 75) en deze noemt de bruid voor haar zoon: *nan*, BrDo (n. 24) en de vrouw van haar zoon: *mbéit* (n. 76). Ten overstaan van de vader van haar man geeft het huwelijk quatalis blijkbaar geen verschil in betiteling. Dit is verklaarbaar hieruit, dat het meisje eigenlijk alleen met deze man in contact komt als zij met de zoon van deze VaZuMa gaat huwen. Haar vader kan verschillende Zu

hebben, die op verschillende plaatsen gehuwd zijn. Hun echtgenoten hebben daarom als vreemdelingen geen eigen aanduiding in het systeem. Pas wanneer één VaZu een man heeft, waarvan de zoon wil trouwen met dit meisje, krijgt de figuur van diens vader betekenis voor dit meisje. Deze VaZuMa en deze VrBrDo krijgen dan pas interesse voor elkaar, welke belangstelling zich uit in de wederkerige benoeming met *mbéit*.

Het ligt echter enigszins anders bij de verhouding van een meisje t.o.v. haar schoonmoeder. Vóór het huwelijk kent zij de eventuele moeder van haar man als één van haar VaZu. Na haar huwelijk komt zij, althans voorlopig, bij die bepaalde VaZu in huis. Zij gaat deze vrouw moeder noemen, *nauwi*; deze moeder kende de eventuele vrouw voor haar Zo als haar BrDo, *nan*; zij gaat nu de bepaalde BrDo, die met haar zoon trouwt na het huwelijk *mbéit* noemen, daarin het voorbeeld volgend van haar man.

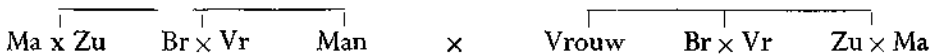
In diagram geplaatst zien we het volgende :



Hieruit blijkt, dat in deze verbinding de mannen alleen het huwelijksverband laten gelden, maar dat de respectievelijke schoonmoeders andere aspecten daarin betrekken. Voor hun respectievelijke schoonzoon of schoondochter hebben zij de term, welke hun man daarvoor gebruikt, maar zelf laten zij zich aanspreken met termen, die bepaalde bijgedachten accentueren.

Aan de orde komen nu de broers en de zusters van een man en een vrouw in verband met hun huwelijk.

Wij geven een diagram :



De man noemt VrBr – zijn schoonbroer zouden wij zeggen – *mbét* en deze noemt zijn ZuMa ook *mbét* m.a.w. zij noemen elkaar ‘zwager’. De man noemt zijn VrZu – zijn schoonzuster – *mbét* en deze noemt haar ZuMa *némaé* (hierin haar moeder volgend, cfr. infra). De vrouw noemt haar MaBr – haar schoonbroer – *mbét*, als deze broer jonger is dan haar man. Deze MaBr noemt zijn BrVr ofwel *éakon*, wanneer deze broer ouder is ofwel *mbét* wanneer deze broer jonger is dan hij zelf. Deze dubbele mogelijkheid hangt samen met het leviraat: de vrouw noemt de broer van haar man *mbét*, als deze ouder is; zij zal na de dood van haar man niet zijn tweede vrouw worden; zij noemt de broer van haar man echter *éakon*, als deze jonger is; zij zal na de dood van haar man aan deze jongere broer toebehoren. Wederkerig hangt van deze situatie de betiteling van deze vrouw af door de broers.

De vrouw noemt haar MaZu – haar schoonzuster – *éakon* en deze zuster noemt haar BrVr ook *éakon*. Is er geen jongere broer (in geval van gewenst leviraat) dan blijft er voor de betreffende vrouw niets anders over dan in te trekken bij haar MaZu en bij hem tweede vrouw te worden. Blijkbaar worden de mogelijkheden om tweede vrouw te worden – als de oplossing van het weduwenprobleem – bij de Mandobo in de term *éakon* verankerd.

Wij komen nu toe aan de verhoudingen tussen een man en zijn vrouw en de respectievelijke echtgenoten van de wederzijdse schoonbroers en schoonzusters. De man noemt zijn VrBrVr *konép* en deze beantwoordt deze aanspraak door haar MaZuMa *némaé* te noemen. Men zal zich herinneren, dat dit termen zijn, waarmede een man zijn schoonmoeder en deze schoonmoeder haar schoonzoon aanspreekt. Wanneer nl. de schoonouders van de man overleden zijn, gaan de bruidgeversrechten (op de achterstallige bruidsprijs) over op hun zoon, die de broer is van deze vrouw. In die zin heeft hij haar mede-uitge-

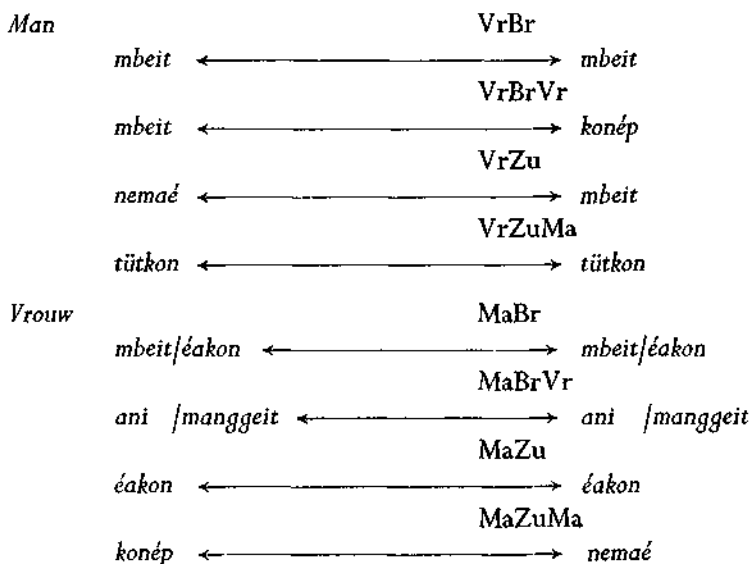
huwelijkt. De man noemt zijn VrZuMa *tütkon* en deze noemt hem eveneens *tütkon*.

Beide mannen hebben nl. hun vrouw gekregen van één en hetzelfde geslacht; hun vrouwen zijn immers zusters. Dit bruidnemersschap t.o.v. eenzelfde geslacht wordt in de term *tütkon* vastgelegd.

De vrouw noemt haar MaBrVr: oudere of jongere zuster en deze beantwoordt dit op gelijke wijze. Dit is verklaarbaar uit de voorkeur van broers om vrouwen te nemen uit eenzelfde geslacht. De vrouwen zijn dan zusters of parallelcousins.

De vrouw noemt haar MaZuMa *némaé* en deze antwoordt met haar *konép* te noemen, omdat hij t.o.v. haar man wederom in de positie staat van de bruidnemer tegenover de broer van zijn vrouw en diens echtgenote.

In diagram geplaatst zien we het volgende:



Dit diagram is telkens te lezen als volgt: Een man noemt zijn VrBr *mbeit*; deze noemt deze man: *mbeit*.

Na het voorafgaande overzicht van de mogelijke en geprefereerde huwelijksverbintenissen volgens de Mandobo-terminologie, willen we nu bespreken wat met betrekking tot de geslachtelijke omgang: geoorloofd, verwacht of verboden is om ook langs deze weg het patroon te ontdekken dat de verhouding tussen de seksen beheerst en past in het geheel van de levensbelangen van de Mandobo's.

Als een vader omgang heeft met zijn dochter, zal zijn vrouw, de moeder van het meisje, hem haar toorn doen gevoelen. De broers van de man keuren het gebeurde af, omdat dit de bruidsprijs doet dalen. Zij hebben immers meestal ook recht op een deel daarvan. Buitenstaanders zeggen enkel: hij moet het zelf weten; het is zijn bezit; hij draagt zelf het verlies. Een huwelijk tussen vader en dochter is ondenkbaar. Een kind, zo zegt men, uit zulk een verhouding geboren, heeft ogen, waarvan het wit een gele kleur bezit. Het zal spoedig sterven. Het meisje kan nog wel een ander huwen.

Wanneer een moeder haar zoon toelaat tot geslachtsgemeenschap, zal de vader de jongen het huis uitjagen en niet genegen zijn de jongen te helpen de bruidsprijs voor zijn huwelijk bijeen te brengen. De vrouw kan door haar eigen broers gedood worden. Heeft zij echter veel kinderen, dan zullen zij het bij een afstraffing met woord en daad laten. Een kind uit deze gemeenschap geboren, zegt men, leeft niet lang. De daad van de zoon kan ook de voortijdige dood van de vader oproepen. De broers van de vader zullen op diens bevel na zijn dood deze zoon doden. Komt een zoon een vrouw van zijn vader, die niet

zijn moeder is, te na, dan zal de vader heftig reageren. Na de dood van de vader zou een zoon een vrouw van zijn vader, die niet zijn moeder is, kunnen huwen. Men vindt het ongepast, vooral als deze vrouw reeds langere tijd als een moeder voor deze jongen heeft gezorgd.

De vraag of een der ouders omgang kan hebben met een stiefkind, komt in het vervolg van zelf aan de orde, gezien een stiefkind steeds tot de te bespreken verwanten behoort. Pleegkinderen, die in het geheel geen familie zijn, komen bij de Mandobo's zo zelden voor, dat het niet doenlijk is, daarvoor een regel op te stellen. Men zegt, dat een volledig vreemd kind, verkregen door roof na een moordaanslag, ofwel zo klein is, dat het als eigen kind wordt opgevoed, of zo groot dat als het een jongen is, mede vermoord wordt of als het een meisje is, onmiddellijk als bijvrouw van de man of als bruid voor zijn zoon het huis binnenkomt.

De omgang tussen een broer en een zuster, c.q. een halfbroer en een halfzuster, komt eveneens voor; een huwelijk is ondenkbaar. De ouders maken zich kwaad. Het meisje krijgt te horen: „ontkleed je niet voor je broer, opdat vreemden je schaambedekking afdoen en wij de volledige bruidsprijs ontvangen. De vreemden zouden kwaad op ons zijn.”

Tot zover bespraken we de verhoudingen in 'the nuclear family'. We gaan nu over tot de verhouding t.o.v. de verdere verwanten. Men zegt, dat daarbij in alle gevallen vóórhuwelijkse omgang voorkomt en dat de geoorloofdheid of de gewenstheid afhangt van het feit of de zaak al of niet door een huwelijk te regelen valt.

Wanneer ego zijn BrDo begeert, zijn *matip*, dan wordt hem dit verboden, aangezien ego en deze vrouw tot dezelfde lineage behoren. Dit geldt ook voor ego en BrZoDo. Een BrDoDo, zijn *makap*, kan door ego gehuwd worden, wanneer ego's vader zijn vrouw verkregen heeft uit dezelfde lineage, waartoe deze BrDoDo behoort. Valt ego de dochter van zijn zuster lastig, dan krijgt hij van haar vader te horen: het meisje is voor anderen bestemd: ik heb haar moeder aan jullie betaald. Met deze woorden wordt gezegd, dat een bruidnemer geen bruidgever kan worden. Voor een huwelijk van ego met zijn ZuZoDo of ZuDoDo geldt hetzelfde als in het bovengenoemde geval van een BrDoDo.

Mocht ego een VaBrDo of een VaBrZoDo begeren, dan wordt dit verboden



om reden van het behoren tot hetzelfde geslacht. Een VaBrDoDo kan door ego ten huwelijk gevraagd worden enkel in het geval VaBr een vrouw heeft genomen uit het geslacht van deze VaBrDoDo (cfr. BrDoDo). Zou ego het met zijn VaZu aanleggen, zijn *ami*, dan kan hij haar ten huwelijk krijgen, maar men beschouwt dit niet als een echt huwelijk. De man wordt achter zijn rug uitgelachen; men keurt het gebeuren af.

Ego en zijn VaZu behoren tot het zelfde geslacht. De jongen zou aan zijn vader (de ZuBr) de bruidsprijs moeten betalen, terwijl hij van zijn vader het geld moet krijgen om die bruidsprijs te voldoen. Een huwelijk van ego met zijn VaZuDo wordt niet toegestaan, aangezien broer en zuster niet huwen met leden van eenzelfde lineage. De broer van VaZuDo moet immers huwen met ego's Zu en ego zou met de Zu van die broer trouwen.

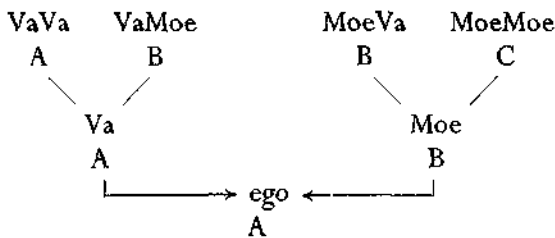
Dit zou een broer en zuster-ruilsysteem worden en dit is voor de Mandobo's onaanvaardbaar daar de bruidgevers tevens bruidnemers zouden zijn. Een huwelijk van ego met zijn VaZuZoDo of VaZuDoDo wordt hem toegestaan in het geval zijn VaVa reeds huwelijksbetrekkingen met die groep, waaruit het meisje voorkomt, is aangegaan. Parallel aan het bovenstaande is de regeling voor het nageslacht van VaVaBr en VaVaZu nl.: de dochters van VaVaBr en VaVaBrZo en VaVaZu huwt men niet, zij zijn van ego's geslacht. VaVaBrDoDo, VaVaZuZoDo en VaVaZuDoDo huwt men niet, tenzij de band met hun geslacht door ego's VaVa reeds is gelegd.

Deze laatste regeling noemen de Mandobo's: *ai tambukmoran* d.i. enerzijds zijn ze reeds verbonden. Dit geval doet zich telkens voor, wanneer twee opeenvolgende generaties het preferente systeem (ego  $\times$  MoeBrDo) hebben gevolgd. In dat geval betaalt ego's groep wederom aan de groep van ego's Moe, waardoor de banden versterkt worden.

Het huwelijk van ego met zijn MoeBrDo is in het 'ideal pattern' het preferente huwelijk. Bij de bespreking van de functie van de man als grondbezitter en handelaar is de reden voor deze preferentie reeds aangegeven, nl.: het behoud of althans het medegebruik van de gronden ten voordele van de dochter en de zuster van een man, die geen zoon of BrZo bezit om aan hem zijn gronden na te laten. Toch zegt men, dat de man, die het hart op de rechte plaats heeft, deze *nauwi* niet huwt, omdat de bloedverwantschap te sterk is. De kinderen uit zulk een huwelijk zouden niet lang leven en de tuin van het echtpaar zou

niet veel opleveren. Een huwelijk van ego met zijn MoeBrZoDo is wel geoorloofd. De zonen en dochters van MoeBrDo kunnen ofwel de eigen kinderen van ego zijn of zij zijn ego's broers en zusters naar gelang ego of ego's Va met deze ego's MoeBrDo huwt. In het geval echter, dat deze MoeBrDo niet met ego's geslacht in huwelijksbetrekking treedt, maar met een ander geslacht in huwelijkscontact komt, worden de zonen uit dat huwelijk weer de *mon* en de dochters weer de *nauwi* t.o.v. ego. Hij kan deze dochters huwen.

Een huwelijk van ego met MoeouZu (zijn *oanduo*), is niet denkbaar. Zij staat in deze aan de eigen moeder gelijk. MoejoZu echter is een mogelijke – en gezien de sorale polygynie – een geprefereerde tweede vrouw voor ego's vader. Als de vader haar niet huwt, kan ego haar huwen. Als noch de vader, noch de zoon met ego's MoejoZu huwt, dan beschouwt men toch het nageslacht van MoejoZu (en MoeouZu) als broers en zusters en hun kinderen als zonen en dochters. Zo sterk werkt de gedachte van de sororale polygynie door. Bij de tot standkoming van het dorp Wakeriop constateerden we een beroep op de man Améwop door zonen van een vrouw, die de zuster was van de moeder van zijn vrouw. VaMoeBrDo is de ideale bruid van ego's Va, maar kan ook door ego gehuwd worden. Evenzo is VaMoeBrZoDo een huwelijkskandidate voor ego. Gezien VaMoeBrDo eigenlijk ego's Va toebehoort, wordt de VaMoeBrDoZo een broer en VaMoeBrDoDo een zuster voor ego. Deze laatste echter kan hij huwen als de regel *atambukmorán* kan toegepast worden. Het is niet te verwonderen, dat de regels van het nageslacht van MoeBr en VaMoeBr dezelfde zijn, omdat in beide gevallen Moe en VaMoe tot het geslacht behoren, waaruit in theorie bij voorkeur door ego zijn bruid genomen wordt. Het nageslacht van MoeBr volgt dezelfde regels. Immers MoeVaBr behoort tot het



geslacht, waarvan het geslacht van ego de vrouwen begeert. (zie diagram op blz. 116).

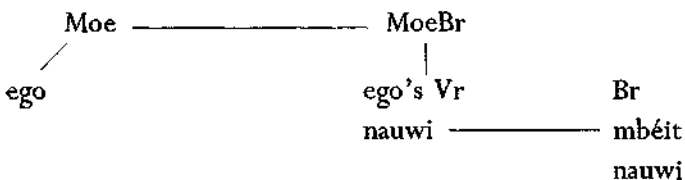
VaMoeZu is in theorie de tweede vrouw van VaVa. Haar nageslacht komt daarom niet in aanmerking om huwelijksbetrekkingen aan te gaan met ego. MoeVaZu is in de opzet van het preferente huwelijk VaMoeZu. Ego's Va (= geslacht A) nam nl. een vrouw, ego's Moe (= geslacht B). Hij nam deze volgens het cross cousin-systeem bij zijn moeBr(B) dan is ook VaMoe een (B).

De regelingen zijn daarom eensluidend. Er blijven over: het nageslacht van MoeMoeBr en zusters (= het geslacht C). MoeMoeBr draagt de naam *ambat*, diens zoon wordt eveneens zo aangesproken. Hiermede wordt aangeduid, dat hij van een geslacht is, dat buiten dat van ego's Va en Moe staat. MoeMoeBrDo, *ajé* genoemd, moet volgens het preferente systeem huwen met de *mon* van ego (de MoeBr, die weer huwt met zijn MoeBrDo). MoeBrZoDo huwt met de zoon van de juist genoemde *mon* van ego en wordt daarom ook door ego *mon* genoemd.

MoeBrDoDo is de dochter van ego's *mon* en daarom wordt zij *nauwi* genoemd. Met haar kan ego huwen. MoeMoeZu is in theorie de tweede vrouw van MoeVa. Deze behoort tot de groep, waaruit ego's Moe voortkwam. De zonen uit die groep zijn de MoeBr en heten als zodanig *mon* (MoeMoeZuZo) en de dochters worden door ego en door zijn vader *nauwi* genoemd. MoeMoeZoZo heten om dezelfde reden (het geslacht waaruit ego en/of zijn vader een vrouw verkrijgt) *mon*; MoeMoeZuZoDo is dan weer een *nauwi* voor ego.

In de veronderstelling, dat ego's Va ego's MoeMoeZuDo huwt, worden de Zo en Do daarvan de broers en zusters van ego.

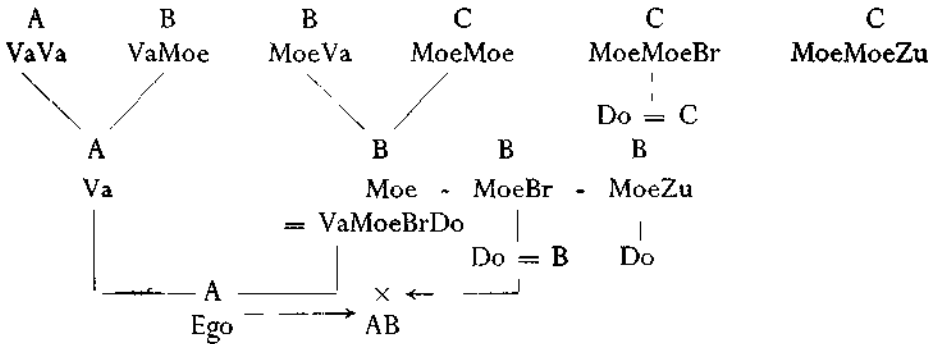
Zo niet, dan heet deze MoeMoeZuDo niet *nauwi* maar *ajé* en haar kinderen zijn wederom *mon* en *nauwi* voor ego.



Hetzelfde spel vinden we ook terug, wanneer we de verhouding van ego met de familie van zijn vrouw bekijken. Ego's VrBr heet *mbút*, diens dochter, *nauwi* genoemd, kan door ego gehuwd worden. Zoals ego zijn MoeBrDo (in theorie) kan huwen zo kan hij ook zijn VrBrDo trouwen, ofschoon deze eigenlijk bestemd was voor zijn zoon. VrZu kan de tweede Vr van ego worden, als de vervangster van haar zuster bij diens dood of als tweede vrouw naast haar. Vandaar is het begrijpelijk, dat VrZuDo door ego niet kan gehuwd worden, daar de kinderen van twee gezusters elkander als broers en zusters beschouwen. VrBrZoDo is de dochter van een *mon* (want deze aanspraak gaat over van Va op Zo) en is als zodanig voor ego een mogelijke bruid. VrBrDoDo is huwbaar, wanneer haar moeder – ego's VrBrDo – niet in het geslacht van ego gehuwd is. VrZuZoDo, *makap* genoemd, kunnen met ego trouwen als de regel *ai tambukmorán* van toepassing is. Met VrVaZu kan ego huwen. Het leeftijdsverschil kan het geval wel minder aantrekkelijk maken. Bovendien zegt men: de goede man doet zo iets niet. VrVaZuDo is uitgaande van het preferente systeem, een MoeBrZuDo d.i. een MoeZuDo en wordt daarom een *matip* genoemd. Een huwelijk met ego is streng verboden. Vanuit dezelfde gedachtengang wordt het begrijpelijk dat men een huwelijk van ego met zijn VrMoeBrDo afkeurt. Dit meisje is nl. bestemd voor ego's VrBr. Men zegt dat zulk een huwelijk tussen een *némaé* en een *konép* belachelijk is: het meisje zou huwen met haar MaZuMan en ego zou huwen met de vrouw, die voor zijn VrBr bestemd was. Ego kan huwen met VrMoeZuDo en met haar nageslacht in het geval de regel *ai tambukmorán* aan de orde is.

Uit de bovenstaande gegevens en de hier en daar toegevoegde uitleg komt naar voren, dat het stelsel van huwelijksregelingen verklaarbaar is, wanneer we volgens een 'ideal pattern' voor ego het cross-cousin-marriage met MoeBrDo verplicht achten (en veronderstellen, dat ego's vader ook zo huwde) en bovendien een sororale polygynie aan ego toedenken.

Plaatsen wij dit in schema en noemen we de leden van ego's lineage A (ego = A, zijn Vader = A en zijn VaVa = A) en de leden van ego's moeders lineage B (zijn moeder = B, zijn MoeVa = B, zijn MoeBr = B, zijn MoeZu = B) dan zien we het volgende gebeuren:



Ego (= A) huwt met MoeBrDo (= B). Dit wordt AB. Ego Va (= A) is evenzo gehuwd met zijn MoeBrDo (B) (Moe = B, MoeBr = B, de dochter volgt de vader = B). Hieruit blijkt, dat egoMoeVa = B en dus ook gehuwd is, zoals ego = AB en dat deze ego MoeVa de broer is van ego VaMoe en derhalve ook B. Dan is het duidelijk, dat zowel de zonen van VaMoeBr als de zonen van MoeVa *mon* genoemd worden als zijnde de broers van de bruiden voor A d.i. voor ego Va en ego en dat de dochters van VaMoeBr, MoeVa, MoeBr *nauwi* genoemd worden d.i. de te huwen bruiden voor egoVa en ego.

Ego's MoeZu is B. Zij wordt gezien de sororale polygynie, de tweede vrouw van ego Va (AB) en derhalve wordt haar dochter (Do van vaders tweede vrouw) een A, lineage-genote van Ego A en daarom niet te huwen door ego. Dit principe werkt sterk door, zodat zelfs als MoeZu niet met A huwt maar met bijv. D toch haar dochter voor ego ontoegankelijk is. MoeMoeBrDo = C, ajè genoemd, moet huwen met haar VaZuZo d.i. met ego's MocBr = B. Het huwelijk wordt BC. Haar zonen en dochters zijn derhalve weer B en worden als zodanig de *mon* en *nauwi* voor A. MoeMoeZu = C zal tweede vrouw worden van MoeVa = B dus BC en haar zonen en dochters worden B en *mon* en *nauwi* voor A (ego).

Gezien het voorafgaande is nu de grote lijn van de indeling van het verwantenstelsel duidelijk nauwijsbaar. Men beklemtoont de eigen groep – bestaande uit ego, zijn Br en Zu, zijn Va en diens Br en Zu en de VaVa en diens Br en Zu d.i. de A-groep, de vaderlineage. Men stelt daar tegenover de moedersgroep, van

wie men de bruiden neemt, de B-groep, de *mon*-groep; men erkent als derde groep de MoeMoe-groep, de C-groep, de *ambai*-groep de bruidgevers van de bruidgevers. Aan de andere zijde van ego staan zijn bruidnemers. Hierin onderscheidt men de bruidnemers van een Zu, (*ani/manggeit*) de *mbeit*-groep en de bruidnemers van een Do of kleindochter (*matip* of *makap*) de *némaé*-groep. Wij noteren hierbij, dat de termen *mbéit* en *némaé* ook andere betekenissen kunnen hebben, zoals in het vorige hoofdstuk aangegeven is. Ook is het goed te weten, dat juist het al of niet huwen met een bepaalde bruid de aanspreek- en bespreektermen t.o.v. die bepaalde persoon doet veranderen. Zo is voor ego VrZu ofwel een *nauwi* (als hij de sororale polygynie wil laten gelden) ofwel een *mbéit*; een MoeBrZo is voor ego ofwel zijn *mbéit* = VrBr ofwel zijn *mon* = MoeBrZo. Voor een vrouw is een ZuZo ofwel een *ranggèn* (als zij er mede wil huwen) ofwel een *natu*, als zij wil laten horen, dat zij geen huwelijk met hem wenst. Evenzo is het nuttig er op verdacht te zijn, dat kinderen voortgekomen uit opeenvolgende huwelijken van een vrouw elkander kunnen beschouwen ofwel als leden van verschillende geslachten ofwel als 'broers en zusters'.

Uit het bovenstaande werd ons duidelijk, dat de economische en sociale belangen, welke de verhouding tussen de geslachten bepalen, bovendien gesanctioneerd worden door een besef, dat overtreding van deze regels het leven zelf in gevaar brengt. Het kind, zegt men, zal niet lang leven; de tuin zal niet vruchtbaar zijn.

Zo ligt, menen wij, de zaak in theorie. Het is echter belangrijk te weten in hoeverre dit 'ideal pattern' in a 'real pattern' wordt omgezet. Bij een onderzoek te Wakeriop bleek:

1. dat een *nauwi* geen enkele keer een MoeBrDo is in strikte zin;
2. dat de regel *ai tambukmoran* veelvuldig voorkomt. Dit blijkt samen te hangen met de sororale polygynie. Een man zoekt nl. bij voorkeur een vrouw bij een groep, welke medebruidnemer is t.o.v. een derde groep (bijv.

A heeft een vrouw uit geslacht B

C heeft een vrouw uit geslacht B

dan zoekt een kleinkind van A een vrouw bij C.

De beide kleinkinderen hebben dan elk een van twee gezusters als hun VaVaVr (B)

3. dat de *nauwi*-lijn loopt ook over stiefkinderen en pleegkinderen;
4. dat leviraat voorkomt zowel om een eerste als om een bijvrouw te verkrijgen;
5. dat een eigen zuster bij de sororale polygynie weinig voorkomt, wel echter dat de tweede vrouw uit hetzelfde geslacht voorkomt als de eerste;
6. dat bepaalde wijzen van bruidswerving (schaken of in huis klimmen) later rechtgetrokken worden door een 'mogelijke verwantschap' te achterhalen;
7. dat er verschillende huwelijken zijn, die tegen alle regels in toch tot stand komen; hetgeen officieel wel afgekeurd wordt; met name komen er huwelijken voor binnen de *ambat* (de stam) of zelfs binnen een *kamben* (de tak van de boom), ook wanneer de regel *ai tambukmoian* niet opgaat.

De man verwacht van zijn vrouw de verzorging van het huishouden. Zij haalt het eten uit de tuin, de sago uit het moeras; zij maakt het eten klaar voor de man en haar eigen kinderen. De man wacht op eten 's morgens voor hij aan het werk gaat en 's avonds bij zijn terugkeer. Komt het niet spoedig gereed, dan kan hij er om vragen. De vrouw kan hem tot een beetje geduld aanmanen, maar de man eist zijn eten en als het te lang duurt, slaat hij zijn vrouwen. Hij weigert zelf zijn eten klaar te maken, want 'hij heeft haar gekocht en betaald'. De vrouw kan echter, als dat niet zo is door de vele speldenprikken van een minder goede verzorging haar man laten voelen, dat hij haar familie nog niet geheel heeft afbetaald. Die zijdelingse hulp verwacht haar familie van haar. De verhouding tot de familie van zijn vrouw wil de man graag goed houden. Het is een van de grondslagen voor het welzijn van zijn eigen gezin.

Hij beseft de waarde van goede betrekkingen tussen hem en zijn vrouwen voor de huiselijke vrede en de onderlinge bijstand. Het komt wel voor, dat een vrouw haar voortdurend zieke man in de steek laat en dat een man een onnutte, zieke of te lastige vrouw naar haar familie terugstuurt en de betaalde prijs terugvordert. In tal van gevallen echter verzorgen man en vrouw elkander goed, ook bij langdurige ziekte. Daar zit vaak de vrees achter aansprakelijk gesteld te worden voor een overlijden, maar het kan uit echte liefde voortkomen, als zij goed met elkander stonden vóórdat de moeilijkheden begonnen. Deze goede en prettige omgang, dit begrip voor elkander, bepaalt de reacties op mogelijke bewijzen van ontrouw van de wederhelft. De vrouw zal in dat



geval haar man onderhanden nemen, zelf of middellijk haar broers. Zij kan zelfs weglopen in de wetenschap of de hoop, dat hij haar zal terugroepen. Zou zij niet terug willen dan eist hij de betaalde bruidsprijs terug.

Ook een tweede of derde vrouw kan tegen een overस्पelige man te keer gaan. Kijkt anderzijds een vrouw naar een andere man, gaat zij één enkele keer met hem op stap, dan zal na een hevige ruzie, de man het haar vergeven. Ziet hij, dat zij niet luistert, dan kan hij haar wegdoen, de bruidsprijs terugvragen, of haar én de man, met wie zij optrekt, doden of doen doden. Dit roept echter nieuwe verwickelingen op, nl. wraak en boete-vorderingen. Zij kennen de inhoud van het spreekwoord: 'beter voorkomen dan genezen', en dit helpt hen veel van elkander te nemen en een zekere mate van zelfbeheersing op te brengen.

Als de vrouw goed de bevelen van haar man opvolgt zonder veel klagen en hij aan haar wensen weet te voldoen d.i. wanneer zij goed in de tuin werkt en ijverig de varkens hoedt en hij onvermoeibaar op jacht gaat, op tijd een nieuw huis bouwt en niet gauw kwaad wordt, zal er een heel vriendschappelijke verhouding tussen hen bestaan, welke met de jaren tot een oprechte liefde en tot een openlijk betoonde innigheid uitgroeit. De wederzijdse kwinkslagen, de kleine plagerijen, voor de grap elkaar slaan even knijpen of schoppen of elkaar nadoen zijn er het bewijs van. Soms is men wel bang, dat anderen het zien en zullen zeggen: „het zijn nog net kinderen”, maar soms trekt men zich van anderen niets aan. De man antwoordt dan: „ik schaam me daar niet voor, ik heb haar betaald.”

Gewoonlijk is het wel zo, dat een man geen opmerking van zijn vrouw aanvaardt. Haar ouders of broers, of zijn ouders of broers kunnen de opmerking maken. Bovendien kennen man en vrouw de wegen om weer tot elkander te komen. Het zijn de bijzonder hartstochtelijken, de harde egoïsten, de drieste mannen, de ontucht-minnende vrouwen, die als onverbeterlijk gelden. Zij geven telkens aanleiding tot moord en wedermoord, totdat men het beu is en hen zelf doet verdwijnen.

De man neemt meestal het initiatief tot huwelijksomgang, al kan de vrouw er ook sterk op aandringen. Hun afkeer of onwilligheid, welke tot een slaande ruzie aanleiding geeft, zal door beiden echter altijd ontkend worden tegenover

buitenstaanders. En deze weten dat de huwelijksomgang 'hun geheim' is. Zou man of vrouw over hun geslachtelijk leven mededeling doen aan derden in ongunstige zin, dan kan dit zijn of haar doodvonnis betekenen. Vanzelf is hiermede niet gezegd, dat er niet over dit onderwerp gesproken wordt. Er is een wereld van de vrouwen en een van de mannen onderling.

Verlangen man en vrouw een kind dan zullen zij vele dagen achtereen zowel overdag als 's nachts geslachtsgemeenschap uitoefenen. Zij weten, dat het semen zich bevindt in het scrotum, maar kennen de eigen functie van de testikels niet. Wanneer bij het orgasme het vrouwelijk vocht eerder vloeit dan het mannelijke zal het kind een meisje worden. Vallen beider reacties samen dan heeft men het af te wachten, en dit is het gewone. Het kind ontstaat uit het veelvuldig ingebrachte semen, het is eigenlijk een werkstuk van de man.

Wij geven nu eerst enkele gedachten van de Mandobo's over de oorsprong van nieuw leven.

Bij het huis van *Tomalüp* staat een boom *Kou* waaraan peulvruchten hangen. *Tomalüp* doet uit een peul het bovenste zaadje vallen, dat de schoot van een vrouw binnengaat en haar zwanger maakt. *Tomalüp* zegt tot het zaadje, wanneer het naar hem moet terugkeren en bepaalt aldus de leeftijd van de mens. Zo telkens met de opvolgende zaadjes. Men kan een familie daarom aanduiden met: *kop tanggoé*: mensen uit één peul<sup>1</sup>. In de oorsprongsverhalen door P. Drabbe m.s.c., opgenomen<sup>2</sup> wordt de oorsprong van zwangerschap en nieuw leven enigszins anders verteld nl. als volgt: „Nadat na het varkensfeest al het sacrale in het rivierwater is verdwenen luiden de laatste woorden van het sacrale varken aldus: „Het is ons hier onmogelijk gemaakt en daarom gaan we met de rivierbewoners mee stroomafwaarts; morgen gaan jullie (d.i. de deelnemers aan het feest) terug naar je huizen. Daar moet je er op letten of *Ainop*, de vrouw van *Imbondagomop*, kinderen krijgt. Zo niet, gaat dan op de plaats waar haar bloed is neergevallen<sup>3</sup> zoeken naar een *etigit*-liaan met dubbele stam en op een der stammen een knobbel. Als je die gevonden hebt en na twee jaar de vrouw nog geen kinderen heeft, moet ze met haar man naar die liaan

<sup>1</sup> Verteld door Andéjop en Konowok, beiden van Wakériop.

<sup>2</sup> Drabbe P. m.s.c. De oorsprongs mythe der Kaeti's; N. Guinea Studiën jg. 2, nr. 1, jan. 1958.

<sup>3</sup> Cfr. p. 79, waar *Imbondagomop* bij zijn MoeBrDo *Ainop* de vagina aanbrengt.

toegaan." *Imbondagomop* en zijn vrouw krijgen de eerste jaren geen kinderen en daarom gaan ze samen naar de *etigit*-liaan. *Ainop* gaat in de vork van de dubbele stam zitten en haar man komt bij haar staan en houdt enkele ogenblikken haar beide schouders vast. Gedurende de nacht als ze beiden liggen te slapen, komt de ziel van een kind der liaan in haar binnenste. De volgende morgen wordt door de andere vrouwen opgemerkt, dat ze zwanger is, waarop *Ainop* en haar man beiden antwoorden, dat het gebeurd is volgens de woorden van *Mbeten-Komenop*<sup>4</sup>.

Bij de bevalling komt eerst een echt kind af en dan (wat men noemt) een placenta-kind. *Mbeten* heeft indertijd gezegd: wanneer bij de bevalling het ene deel een echt kind en het andere een placenta-kind is, snijd dan de verbinding tussen de twee in het midden door met een mes van bamboe en begraaft de placenta. Nadat men dat alles gedaan heeft, gaat *Ainop* op de zesde dag van het kraamhutje terug naar huis. Daar groeit het kind op. Zodra de jongen volwassen is, wordt *Ainop* andermaal zwanger en baart een meisje. Men doet weer alles zoals de eerste keer en daarna krijgen ze nog twee kinderen, zodat ze twee zoons en twee dochters hebben.

Alles gebeurt zoals *Tomorüp* heeft gezegd: ik heb jullie twee tot echte mensen gevormd: jullie moeten kinderen voortbrengen tot er twee meisjes en twee jongens zijn; ze moeten bij je blijven tot ze groot worden; dan zullen er mannen komen, een koopsom voor de meisjes betalen en ermee trouwen.

Ze doen wat *Tomorüp* gezegd heeft; de beide meisjes worden uitgehuwlijkt en haar koopsom wordt door haar vader gebruikt om er vrouwen voor zijn beide zoons mee te kopen<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Aan het begin van dit verhaal spreekt het sacrale varken; hier wordt de regeling aan *Mbeten-Komenop* toegeschreven. Wij vermoeden, dat dit één voorbeeld is van het dooreenlopen van enerzijds de verhalen over *Tomaliüp* en anderzijds de verhalen over het sacrale varken. Cfr. ook Hoofdstuk IX p. 138, en Hoofdstuk XIV.

<sup>5</sup> Drabbe voegt hier aan toe:

Volgens de aanwijzingen van *Tomorüp* heeft hij de meisjes uitgehuwlijkt en de beide zoons vrouwen verschaft, opdat ze allen kinderen zouden krijgen en die kinderen weer de hunne en er zodoende veel echte mensen zouden zijn, want de mensen van de *etot* waren slechts dieren. 't Is uit.

(Drabbe voegt aan dit laatste deel van het verhaal de volgende nota toe: Zeer opmerkelijk is, dat nu *Ngou* weer optreedt onder zijn niet sacrale naam *Tomorüp* zoals in het allereerste begin

Zij merken op, dat de vrouw in het begin van haar zwangerschap dik wordt over haar gehele lijf. Zij zien dit als een vermeerdering van het bloed, nodig om het kind in haar te laten gedijen. Geleidelijk wordt zij mager, terwijl haar buik opziet. In het begin van de zwangerschap pleegt een vrouw soms abortus. Zij kan zo kwaad zijn geworden op haar man, dat zij zijn kind niet wil. Het kan ook zijn dat zij onder de verdenking leeft, dat het kind van een vreemde is; het komt ook voor, dat een vrouw opziet tegen de lasten van het moederschap. Zulk een vrouw vraagt een verwante haar onderlijf hardhandig te masseren of met een stomp hout haar daar te stoten tot de vrucht afkomt. Is de vrouw reeds enkele maanden zwanger, dan durft men geen abortus te verwekken vanwege het gevaar voor het leven van de moeder zelf.

De omgang kan in huis gebeuren, maar heeft meestal plaats in de tuinen of in het aangrenzende bos. Wanneer een vrouw haar zwangerschap constateert, gaat zij zich onthouden van het vlees van grote dieren, (varken, casuaris, boombeertje, grote hagedis, krokodil en grote vis) welke niet door haar allernaaste bloedverwanten gevangen zijn. Men zegt, dat het overvloedige bloed van het kind in de moederschoot anderen zou beletten deze dieren verder nog te vangen. Komt de dag van de bevalling in zicht dan onthoudt zij zich ook van deze dieren, zelfs als zij door haar vader of broers of door haar man of zijn broer zijn gedood. Bovendien wacht zij zich er wel voor de slangensoorten: *jant*, *jeré* en *kuniinop*, de schildpadsoort: *mburip* te eten om niet het gevaar te lopen, dat haar kind bij de bevalling niet wil afkomen. Voelt zij, dat haar dag gekomen is, dan vast zij geheel en al. De bevalling geschiedt in de open lucht in de nabijheid van een afgeschut afdakje, dat de vrouw vaak zelf maakt met de hulp van een jongere zuster. Daarin wordt brandhout klaar gelegd. Zij begeeft zich daarheen met haar eigen moeder of zuster of met die van haar man. Zij gaat, als het ogenblik van de bevalling daar is, naar buiten en grijpt, als de weeën

van de mythe, toen hij de menschen trachtte te scheppen, maar het niet verder bracht dan insecten en andere dieren. In *Imbondagomop* en *Ainop* heeft hij zijn doel bereikt; ze zijn menschen geworden in tegenstelling met allen, die we tot nu toe in het verhaal zagen optreden en waarvan op het einde van de laatste zin gezegd wordt, dat het maar dieren waren. Eigenaardig is ook, dat het er op lijkt alsof *Mbeten-Komenop*, volgens sectie XI de zoon van *Tomorup*, hier min of meer vereenzelvigd wordt met zijn vader. Straks waren het bij het zwanger worden van *Ainop* de woorden van *Mbeten*, die in vervulling gingen en hier wordt alleen gesproken van de woorden van *Tomorup*).

hevig zijn, twee boompjes vast, die daar kort bijstaan. De vrouwen kunnen haar van achteren onder de oksels steunen, maar zij raken de vrouw verder niet aan. Zij houdt haar schaamschortje aan en bevalt van haar kind. Als ook de nageboorte gekomen is, zal een oude vrouw met een bamboemes de afgebonden navelstreng op enige afstand van het kind doorsnijden en de beide uiteinden met houtskool insmeren om de bloeding te doen stoppen. De moeder veegt met zachte bladeren het kind schoon en legt het op haar schoot. Zij rust even uit. Zij krijgt wat water te drinken, verwisselt haar bebloede rieten rokje voor een nieuw. Daarna neemt zij haar kind op en gaat het hutje binnen, alleen, steekt het vuur aan en warmt de kleine om en om bij het vuur en ook zichzelf. De vrouwen halen eten voor haar, dat klaar gemaakt wordt in het huis van haar man, eten, dat zij niet met de handen mag aanraken, maar tot zich neemt, terwijl haar handen bedekt zijn met een blad.

Deze bladeren worden maar één keer gebruikt en worden in het hutje bewaard. De vrouwen zorgen wel, dat zij niet met bloed in aanraking komen en de moeder eet op deze wijze, omdat anders het bloed of het vuil van het kind, dat aan haar handen zou kleven haar droge hoest of dysenterie zou bezorgen.

De moeder onthoudt zich van alle 'eerste klas'-eten, zij raakt de beste soorten niet aan, de beste soorten banaan of knolgewassen, zij mag alleen sago en tweede rangs soorten vruchten eten.

Als zij van de goede soorten at, zouden die door de aanraking met bloed of vuil van het kind misschien geen vruchten meer dragen.

Na een dag of vier gaan haar man en haar zuster of een andere man of vrouw die daartoe genegen zijn, een verhoogje opzetten in de tuin en wel in het eigen deel van de kraamvrouw tegen een boomstronk aan. De moeder sluipt met haar baby langs omwegen door het bos er heen, na zelf het baarhutje te hebben doen instorten. De man en de vrouw hebben in de tuin banaanscheuten en jonge knolgewassen, suikerriet en groentesoorten uitgetrokken en bij het verhoog neergelegd. De moeder komt naderbij; zij doet een nieuw rieten schortje om. Daarna legt zij haar kind in een nieuw draagnet, laat dit van haar hoofd op de rug afhangen en bestijgt het verhoog. Daaronder is een vuurtje gemaakt waarop de bladeren zijn gelegd, die zij gebruikt heeft bij het eten in het hutje. Zij neemt een van de banaanscheuten, wrijft de bovenhelft fijn en reinigt met het vrijgekomen vocht haar hele lichaam. De rook van de bladeren

omgeeft haar en het kind. Zij komt naar beneden en plant de andere banaanscheuten op de vier hoeken van het verhoog, de knolgewassen er omheen, de groentesoort *tumanop* bij de boomstronk. Is haar eigen man aanwezig, dan ziet hij daar voor het eerst zijn kind. Wederom als in het geheim gaat zij vandaar naar haar woning, sluipt daar binnen en verdwijnt in het vrouwen-verblijf. Nog een of twee maanden zal zij geen varkens- of casuarisvlees aanraken, van wie het ook kome.

Totdat het kind kruipt eet zij de genoemde slang- en schildpadssoorten, de houtduif en de groentesoorten *tenot* en *ambuk* niet. Bij een volgend kind heeft de ceremonie in de tuin niet plaats. Wanneer haar eerste en tweede kindje sterven komt de gedachte op, dat de bosgeest *Ngénot* de ziel van die babies wegnam. Dan zullen de vrouwen aan de moeder, als zij in het hutje verblijft juist de verboden groentesoorten brengen, welke in gebakken sago zitten opgesloten. Hierdoor hoopt men *Ngénot* tevreden te stellen.

Reeds in het hutje probeert de moeder de namen uit van familieleden, levenden of overledenen, om van het kind zelf te vernemen, welke de passende is. Zij vraagt: „Is die of die dicht bij je.” Huilt het kind, dan blijkt de naam van die of die niet de goede. Lacht het of stoot het een geluidje uit, dan is de naam gevonden. Er zijn jongens- en meisjesnamen, al kan wat hier een jongensnaam is, elders een meisjesnaam zijn. Is de moeder een week in huis terug dan verwacht zij dat haar verwanten haar komen opzoeken. Deze brengen eten voor haar mede. Heeft het kind nog geen naam, dan helpen zij deze te bepalen. De moeder neemt het haar familie zeer kwalijk als zij geen belangstelling tonen.

Bijzondere waakzaamheid is geboden, wanneer de baby, gezond knap en blank van huid is. De ‘geesten’ kijken niet om naar lelijke kinderen. Vooral als de moeder de spijswetten zou overtreden, treden zij op. De reuk van bedorven vis of vlees kan al evenzeer de dood van de kleine tot gevolg hebben.

De geboorte van een tweeling roept een moeilijkheid op. Men gaat onderzoeken of de moeder wellicht overspel heeft gepleegd. In dat geval en ook als de ouders opzien tegen de verzorging van beide babies, wordt de tengerste gedood. De moeder stopt vuil in de mond van het kind tot het bijna stikt, halfdood wordt het in een door de natuur gevormd gat in de bossen geworpen en met zand en bladeren bedekt. De man en de vrouw kunnen echter ook de

beide kinderen, als blijkt dat er van overspel geen sprake is, behouden en grootbrengen.

Wanneer een pasgeboren kind voortdurend huilt, vrezende de ouders, dat de band met de mensen, die bij *Tomalüp* verblijven, niet verbroken is en zij a.h.w. de navelstreng nog vasthouden en er aan trekken om het kind terug te doen komen. De vader maakt dan 's avonds een touw van vezels (*tenot*, Indonesisch: *genemu*) en bindt 's morgens vroeg, als de vogels beginnen te fluiten het ene einde aan de arm van het kind en het andere einde buiten aan de deurpost vast. Hij neemt vuur en brandt de draad midden door.

Daarbij zegt hij:

*Ngé-oh natiaw-oh ngawar-oh mun ngontanggurop timo kou-tawar oh*  
 hé vader jij kind navelstreng nemen kou-tak

*worokoendo, maliro ndeiran ndoro te ngono mun ateka-woio*  
 binden, hierheen gekomen omdat je kind wederom

*man ndo mbo mbimokoe ndoro-te, toromenar-oh, ndagen-oh, nup te*  
 komen getrokken omdat, laat los het kome, aan mij

*ndiguan ndoro, toromena, natu kaeno kajat kup kènoh.*  
 gegeven omdat laat los mijn kind tot grijs haar zelfs geworden.

d.i. Hé, vader, de navelstreng van mijn kind hebt gij aan de tak van de *kou*-boom gebonden; ofschoon het reeds hierheen gekomen is, wil het kind weerom komen omdat het getrokken wordt, laat het los, laat het komen, omdat gij het mij gegeven hebt, laat het los, mijn kind moge leven tot het grijs haar heeft gekregen.

De moeder zorgt er voor, dat de ontlasting van haar kindje goed opgeruimd wordt. Een afgunstige vrouw zou er iets van kunnen meenemen in haar draagnet en bewaren. Ziet de moeder het kindje mager worden dan verdenkt zij een vrouw, die onlangs in huis geslapen heeft.

Zij vraagt haar man, die vrouw er toe te brengen dit overblijfsel in het water te werpen. De betreffende vrouw ontkent, de man echter eist, dat zij gaat baden en wacht in het huis aldaar tot zij gebaad heeft.

Als het kind boven zes en beneden vier tanden heeft, scheert de moeder het kind het hoofdhaar af. Dit haar met water vermengd wordt over levend kruidgewas uitgegoten, opdat de wortels de *katét* (het nauw aan het kind toebehorende) zouden vasthouden, terwijl erbij gezegd wordt: *ü nok-oh kuguj katét timoni*, d.i. schimmen, *kuguj*, houdt dit 'overblijfsel' niet vast. Gaan de tanden wisselen, dan wordt de eerste tand, die uitvalt, bij de wortels van de boom *towajak* gedeponneerd, omdat de wortels van deze boom weer opnieuw uitschieten als hij geveld wordt.

Als de kinderen nog klein zijn, verblijven zij in de kamer van hun moeder. Om te voorkomen dat zij, wanneer zij beginnen te kruipen, uit het hoge huis zouden vallen, bindt de moeder aan het voetje van het kind een vezeltouw, dat aan een paal wordt vastgemaakt. Bijna steeds is er echter een der vrouwen in huis, welke voor de kleine moet zorgen. De vrees voor de gevolgen, wanneer het kind iets zou overkomen, gerandeert een constante aandacht.

Geregeld lopen ook de vaders met de kleine kinderen op de schouders of aan de hand. Soms hoort men wel een rauwe schreeuw tegen een kind, dat te lang huilt of dreint. Kinderen kunnen verschrikkelijk te keer gaan, als zij hun zin niet krijgen. Zij brullen onbedaarlijk, werpen zich op de grond, rollen van woede, stampen met de benen. De ouders laten hen een hele tijd uitrazen. Er is weinig te merken van rechtstreekse dwang, al kunnen er wel ooit klappen vallen. Het is de gewoonte een kind wijs te laten worden door schade en schande. De oudere generatie kan wachten. Eens komt de tijd, dat het kind de ouders weer nodig heeft en dan zijn die voor lastige kinderen niet erg toeschietelijk. De liefde volgt de meest natuurlijke weg: wie goed doet, goed ontmoet, en wie niet horen wil moet voelen. Dat wil niet zeggen, dat de ouders geen zorg hebben voor hun kinderen. Zij houden van hen maar vooral van het goedgehartige, volgzame kind. Het is de sfeer die door de wederzijdse reacties wordt opgeroepen, welke de opvoeding bepaalt. De spontane reacties van ouders en kinderen zijn beslissend.

Bij het leren lopen, valt het kind en huilt. Men toont medelijden: huilen raakt de ouder altijd; men neemt het kind op, haalt het wat aan en spoort het dan weer aan het opnieuw te proberen. Steeds echter wordt het willetje van het kind ontzien, zolang het voor de volwassenen niet te lastig wordt.



Wil het niet lopen dan wordt het een achterblijvertje tot het gaat beseffen, dat het te kort gaat komen. Ieder moet het zelf weten; het gezegde: „het is zijn belang, zijn zaak”, ligt groot en klein op de lippen bestorven. Zodra het maar even kan wordt het kind aan zichzelf overgelaten en het hoeft lang nog niet groot te zijn om te beseffen, dat er een bijdrage voor het gezin van hem of haar verwacht wordt.

Vader, moeder, broers en zusjes leren het kind spreken; zij wijzen iets aan, noemen de naam en het kind herhaalt; het geschiedt spelenderwijze. Heel spoedig begint men het kind te leren tellen<sup>6</sup>. Als het een jaar of zes oud is kan een meisje het vuur onderhouden (eerder vertrouwt men het niet) en kan zij een draagnetje knopen en een sagozak vlechten. De vader heeft dan al, eerst van hout en later van bamboe, een boogje voor de jongen gemaakt, die met pijlen van sagobladnerf hagedissen en sprinkhanen schiet. Spoedig ook zorgen de kinderen mede voor brandhout en kleine meisjes komen al zwaar beladen achter moeder aan met een draagnet vol tuinprodukten. Wanneer de wat grotere jongens vis gevangen hebben kunnen zij die wel met hun kameraadjes bij het riviertje roosteren en verorberen, maar bijna steeds wikkelen ze wat van de vangst in bladeren en brengen dat mede naar huis om er anderen van mee te delen. Met heel weinig is ieder tevreden. Alleen stiekem iets opeten, is eigenlijk ongehoord.

In het goede gezin kan een kind wel troost zoeken bij de vader als het van moeder straf heeft gekregen of andersom, maar de betreffende ouder vraagt toch naar de reden van de lijfstraf of de harde woorden van de ander, en waar het gelijk ligt, daar wordt het ook gegeven. Leven de ouders echter in onmin, dan kan zulk een klein voorval de hartstochten opjagen. De kleine voorvallen van elke dag: de goedkeuring of de klachten, het aangenomen gedragspatroon t.o.v. onderscheiden verwanten beïnvloeden ongemerkt het gedrag van de kinderen.

Enerzijds is er steeds afhankelijkheid, anderzijds is het-aan-zich-zelf-overgelaten-zijn een prikkel tot zelfhandhaving.

Van jongsaf leert het kind echter, dat het kader van de oeroude gebruiken onwrikbaar is en dat de volwassenen daar achter staan, zich er op beroepen en het handhaven.

<sup>6</sup> cfr. telsystemen, vermeld bij de bespreking van het schelpengeld. Hoofdstuk iv p. 70.

Evenzeer ervaart het, dat het verwerven van een erkende plaats en functie in dat bestel van eigen energie en ijver afhangt. Alles moet betaald en vergolden worden, het geld voor de betalingen kan men wel voor een klein deel door erfenis verkrijgen, maar het grootste deel zal door eigen vernuft en toeleg verdiend moeten worden. Te precair is de situatie, te vroeg sterven de ouders door ziekte of geweld om voor bestaanszekerheid op hen alleen te vertrouwen. Bovendien ziet het kind, dat ieder zeer beducht is om in te grijpen in de regeling van een anders leven. Elke beslissing, die verkeerd zou uitvallen, wordt op hem, die de beslissing nam, verhaald. Hij betaalt de schade.

De eis tot schadevergoeding is altijd eerder aanwezig dan het gebaar, dat doet delen in de verkregen winst. Men wordt verondersteld te vragen wat men nodig heeft, en daarmee tekent men tevens een schuldbekentenis. Ook ervaart het kind thuis, dat het eigen gezin maar moeilijk voor een ander gezin kan opkomen (al wordt op zijn bijdrage voortdurend een beroep gedaan) want ieder staat alleen in het verzorgen van zijn behoeften. Iedere man heeft zelf zijn huis te bouwen, zijn tuin te bewerken, zijn gereedschap te vervaardigen. Alleen als hulp absoluut geboden is, zal hij die vragen aan een broer. Er zijn nog geen specialisten, de werkverdeling ligt nog opgesloten in de kring van het eigen gezin.

Telkens komen de raadgevingen neer op wat nodig is om de goede omgang niet te verstoren. „Maak vooral niets stuk, als je in iemand anders huis binnengaat, neem er niets weg, sla andere kinderen niet, ga niet te ver het bos in anders zul je gedood worden, zorg, dat je zelf iets hebt om aan te bieden, wees ijverig”. Heeft een kind iets weggehaald, dan haast de vader zich, het gestolene terug te brengen met de mededeling, dat hij zijn kind al onderhanden heeft genomen. Als een kind er op betrapt wordt een kind van een ander geslagen te hebben, krijgt het zelf een paar stevige tikken. Men kan een burenruzie niet hebben.

Voor de kleine kinderen zijn vader en moeder om beurten de steun en de stut, zij zijn de vader en de moeder, en niet een willekeurige man of vrouw. Zijn de kinderen al wat groter dan trekt de vader met de jongens op, de moeder met de meisjes. De werkverdeling brengt hen dan vanzelf op de hoogte van wat het kind als man of vrouw moet weten. De jongen leert jagen, sago kloppen (voornamelijk mannenwerk), hij leert de houtsoorten, de vruchten en de

eetbare planten van het bos. Het meisje leert schaamschorten te maken van biezen, het eten bereiden, de tuin beplanten, water halen en het vuur onderhouden. De kinderen mogen en moeten helpen. Het wordt van hen verwacht, en als zij niet volgzzaam zijn zullen zij de gevolgen daarvan ondervinden en moeten dragen. Ieder krijgt loon naar werken. De regel is, dat de oudste zoon de gronden en het schelpengeld erft en deze erfenis later onder zijn jongere broers verdeeld. Past hij slecht op, dan kan – zoals gezegd – de vader zijn rechten op een andere zoon overdragen. De oudere zou dan onder de jongere door moeten, maar meestal is hij juist de drieste kerel. De jongere kan zich op de laatste wilsbeschikking van de vader beroepen, maar de andere eist toch zijn deel op en is in staat zijn broer te laten doden, als hij meent te kort te zijn gedaan. Het besef eigen leven, grond en geld uit het bezit en door het werk van hun vader te hebben verkregen maakt, dat de vader gerespecteerd en erkend voortleeft in de gedachten der kinderen vooral in die van de zonen.

Het meisje vervreemdt gemakkelijker van haar ouders; het weet van jongsaf, dat zij het van haar man zal moeten hebben. Het meisje kan tot haar tiende, elfde jaar ook wel bij haar vader zitten in het mannenverblijf, maar trekt zich daarna terug in de vrouwenafdeling. Zij kan nog wel met haar vader meelopen, zij spreekt nog wel met hem, maar reeds komt er een gereserveerdheid in de verhouding vader-dochter. De vader begint haar te zien als een te verkopen bruid, op jeugdige leeftijd wordt haar huwelijk al geregeld, min of meer met haar toestemming. Haar wordt door de vader en de moeder bijgebracht, dat zij elders zal komen te leven en allereerst voor haar man en zijn familie zal hebben te zorgen.

Het komt hier en daar voor, dat een vader zijn dochter verkracht. Als het meisje de moed heeft dit aan haar moeder te zeggen, dan wordt dit de oorzaak van een hevige ruzie. Herhaalt zich dit gebeuren, dan kan de moeder het meisje helpen vluchten naar een zuster van de vader of naar een van haar eigen broers.

De vader, die dit wel begrijpt en toch al weet, dat zijn kind in waarde gedaald is, kan over deze openbaarmaking zo versoord zijn, dat hij de moeder van het meisje laat doden.

Mocht het gebeuren dat vaders penisdop is afgevallen in tegenwoordigheid van gasten, dan zullen de kinderen hun blik afwenden. Een jongen mag het woord voor penisdop, *enderop*, de vader toefluisteren, een meisje mag dat

woord niet uitspreken en fluistert: schaambedekking, *tik*. Ook kunnen zij even de arm van vader aanraken. Geschiedt dit afvallen, terwijl zij alleen met de vader in huis zijn, dan gaan zij stil weg. „De plaats van onze oorsprong”, zo zeggen zij, „mogen wij nimmer zien.” Als de schaambedekking van de moeder zou afvallen, dan zal een jongen de hand voor zijn ogen houden en zeggen: Uw schaamschort (*tik*). Ook een meisje zal niet kijken, maar haar moeder waarschuwen. Bij ziekte mogen zowel een jongen als een meisje de grote behoefte van de vader opruimen en hem reinigen, een meisje zal echter zijn geslachtsdeel niet wassen en slechts de vloer zuiver maken na het onderlijf van de vader te hebben afgedekt. De moeder kan slechts door een meisje geholpen worden en dan nog zal het ‘met de ooghoeken’ slechts zien, wat strikt nodig is.

Kleine jongens kunnen in woede hun moeder uitschelden of slaan, maar dat duldt de vader gewoonlijk niet. Een jongen loopt al gauw naar de huizen van vaders familie om te proberen daar ook wat te krijgen. Komt het kind overdag thuis om eten zeuren, dan zal het dit wel krijgen. De moeder zal haar bezigheid afbreken en voor het kind wat eten klaar maken. Soms doet de vader het en laat de moeder met haar werk doorgaan. Een jongen sluit zich gemakkelijker aan bij grotere jongens. Daar leert hij veel van door mee te doen. Als jongen van twaalf of dertien gaat hij al mee op reis met zijn vader en hij kan zelfs meedoen aan een sluipmoord. Zou een jongen een vrouw van vaders broers lastig vallen dan zal die broer de vader van de jongen verzoeken zijn zontje onderhanden te nemen met de bedreiging, dat als het weer mocht gebeuren de vader het zelf zal moeten ontgelden, zelfs al is hij de eigen broer.

Kleinere jongens en meisjes spelen met en door elkander. Zij doen de volwassenen na: sago roosteren met zand als sago; sago kloppen met een banaanstam als sago-boom. Meisjes dragen een grote vrucht in het draagnetje op de rug, zoals de moeder een baby draagt. Jongens maken jacht op sprinkhanen, zetten die in een van bladeren gevlochten kooitje, pijlen de insecten en gaan ze dan verkopen voor vruchtjes, die als schelpengeld dienst doen.

Het over en weer kopen en verruilen is afgekeken van het verhandelen van de varkens op het varkensmarktfest. Er bestaat een vorm van verstoppertje spelen en van krijgertje (ook onder water), zij kennen spelletjes, welke in Nederland heten: ‘onder-een-poortje-doorgaan’ en ‘de-boom-die-wordt-hoe-langer-hoe-dikker’. Dit laatste vormt ook het slot van de intrededans der



Zieke vrouw

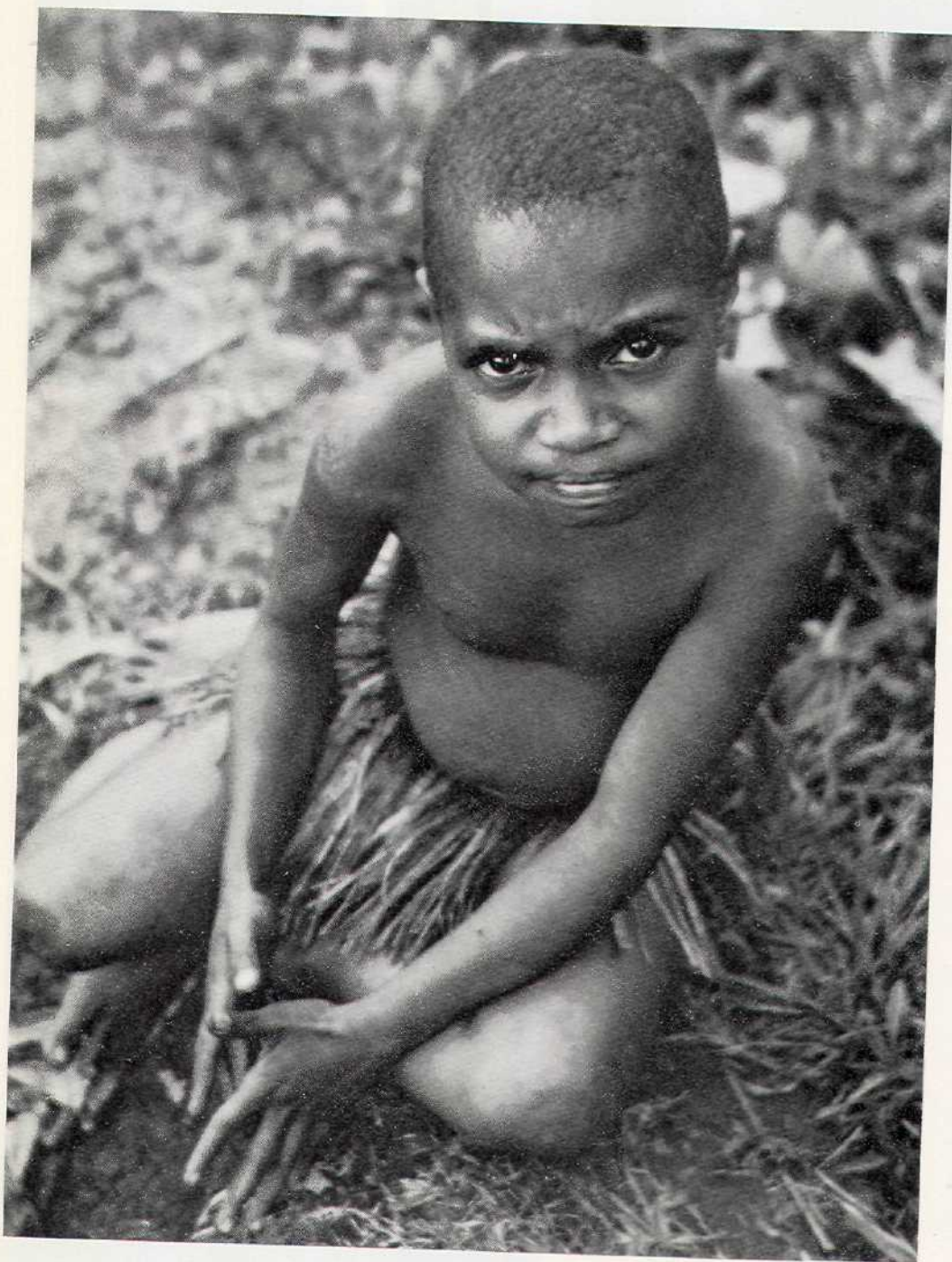


Vrouw met haar ziek kind

De tweede vrouw gaat onder de eerste vrouw en haar man door



Klein meisje



volwassenen op elk feest. Het eindigt dan in een yell. Jongens voeren ook in twee partijen 'oorlog'; zij bekogelen elkaar met ballen leem en het wil nog wel eens voorkomen, dat het op een echt gevecht uitloopt.

Het nadoen van de eigenaardigheden van ouders of volwassenen wordt niet geduld en 'vieze' spelletjes worden niet toegestaan. Daar staat lijfstraf op. Als de kinderen groter worden, voltrekt zich geleidelijk de scheiding der seksen. Een groter meisje komt niet dicht bij haar 'broers'. Zij kan wel in het openbaar met hen praten, hen iets geven, maar als de jongen niet een van haar naaste familieleden is, is er al gauw gefluister en verdenking. En daar hebben de ouders het niet op. De bruidsprijs zou dalen, en haar waarde in geld is het meisje van jongsaf bijgebracht.

Kinderen van de verschillende vrouwen van een man voelen zich gelijk als kinderen van de ene zelfde vader, al kan bij ruzie het kindzijn van de eerste of tweede vrouw wel uitgespeeld worden.

De kinderen zijn eigenlijk alleen onderworpen aan de eigen moeder. Zij kunnen wel bevelen krijgen van een andere vrouw, maar dan toch liefst via de eigen moeder. Bij haar ontstentenis kan het ook rechtstreeks, want dan zorgt die vrouw ook voor het eten van dat kind.

In theorie volgt de oudste zoon van de eerste vrouw de vader op, maar in praktijk is het de oudste zoon van de vrouw, die de man het eerst een zoon schenkt. Het onderscheid ligt in de gevoelsfeer; in rechten staan de kinderen van alle vrouwen gelijk.

Ouders geven tamelijk gemakkelijk een kind af aan een familielid om het groot te brengen. Komt dit kind later thuis dan zal de eigen vader de pleegvader wel helpen met tabak of bij de varkensteelt of met geld maar het groot brengen zelf wordt niet betaald. Wil het kind echter bij zijn pleegouders blijven, dan vragen de eigen ouders 6 *tagèt*, 2 kralensnoeren (*mbotnon*) en tabak. Het kind behoudt zelf de eigen geslachtsnaam maar heeft het zelf eenmaal kleinkinderen dan nemen die de geslachtsnaam over van de groep, waarbij zij al zolang zijn.

Een pleegvader noemt men een *nati andinggenen*, een vader die (voedsel) geeft; een pleegkind noemt men een *mun andinggenep*, een kind, dat ik (voedsel) geef. Men onderscheidt hiervan de verhouding, welke voortkomt uit de dood van de vader, waarna een ander (zijn jongere broer) de stiefvader wordt van

de kinderen. Een stiefvader is een *nati ndumáp*, een stiefkind is een *nati kuk ndinggenép*. Dit laatste – *kuk ndinggenép* – hangt samen met een praktijk, welke bij de overkomst van de moeder en het kind wordt verricht. De stiefvader legt een stukje *nibung* (*kuk*) op een omgekapte boom nadat hij dit langs zijn tanden heeft gestreken. De weduwe neemt het daaraf, strijkt het langs haar tanden en geeft het aan haar kind, die ook zo doet, het teruggeeft aan de moeder, die het weer op de boom legt. De zin daarvan, zeide men, is deze: de geur van de nieuwe vader zal (na deze praktijk) het kind niet schaden.

Een voorkind van een der vrouwen, een pleegkind of een kind van een overleden familielid zal als het van kleinsaf in het gezin is opgegroeid, meetellen als een eigen kind. Komt het al wat groter in het gezin, dan zal aan een meisje nog gemakkelijk aandacht besteed worden, maar aan een jongen laten de pleegouders zich minder gelegen liggen. Als zulk een jongen zich bijzonder verdienstelijk maakt t.o.v. zijn pleegvader, dan zal deze hem helpen om tot een huwelijk te geraken, maar er zijn vele gevallen, waarin zulk een jongen maar heel moeilijk gehuwd raakt.

Op een dag neemt een broer van de vader of de moeder, of een oudere broer van een kleine jongen, deze mede naar een riviertje. De jongen is een jaar of zeven oud. Daar geeft de man de jongen het vocht uit een kruipstengel te drinken, dat erg heet is. De volwassene neemt daarop een liaan, hij bevestigt daaraan een lange uitgeholve, in een punt uitlopende kalebas-vrucht, *ngorot*, en plaatst die op de penis van de jongen en doet hem de liaan om het middel. De jongen staat naar het riviertje gekeerd, krijgt een duw in de rug en valt in het water. Daarop keren de man en de jongen naar huis terug. De jongen moet een banaanblad gaan halen, het in het mannenverblijf neerleggen en er op gaan zitten. De man zelf bakt sago voor de jongen. Op een van de volgende dagen gaat de jongen er op uit, op jacht. Hij brengt wat klein wild mede, dat geroosterd wordt. De jongen draagt deze schaambedekking een korte tijd, totdat hij in het bos een wit boompje ziet, dat even groot is als hij zelf; hij breekt er de top en de twijgen af en plaatst de peniskoker op de top en gebruikt zelf daarvoor in de plaats voortaan de gewone penisdop. Hij keert naar huis terug, bakt nu zelf sago, doet er het geroosterde vlees van zijn jacht in en geeft er de huisgenoten van te eten. Hij zelf eet er niet van. Later bakt hij sago voor zich-



zelf. Een week of langer zal hij geen water met de voeten aanraken. Een jaar later gaat hij naar het boompje kijken, ziet dan dat het hoger en dikker geworden is.

De lange vrucht blijkt daardoor gespleten te zijn. Met bladeren als teken geeft hij aan, dat dit boompje niet mag worden omgehakt, het zou zijn dood zijn. Het moet met hem opgroeien tot in zijn ouderdom.

De initiatie van de jonge mannen bestaat bij de Mandobo's in een deelname aan het eten van een sacraal varken. Als inleiding op de beschrijving van dit gebeuren geven wij eerst het verhaal van het ontstaan van het eerste sacrale varken in de versie, welke P. Drabbe heeft opgenomen<sup>1</sup>.

„Op zekere dag gaat *Tomalüp* (die de volgende verhalen onder de naam *Ngou* optreedt) op jacht<sup>2</sup>. Hij ziet alleen maar, dat er gegeten is van de nibungvruchten, die op de grond liggen en verder ziet hij ook sporen; maar als hij thuis ligt te slapen, ziet hij in zijn droom een varken van de nibungvruchten eten. Hij bouwt een wachthuisje en van daaruit ziet hij een varken komen, een varken, dat half varken en half vis is. Hij schiet het neer en in de buik hoort hij biggen geluid geven. Nadat hij zijn makkers erbij geroepen heeft, komen langs de bek er vijf te voorschijn. Hij neemt er zelf een beer en een zeug van en deelt de overige biggen uit aan zijn kameraden, een witte, een bruine en een zwarte. Zij spreken af ze op te fokken en later er een gastmaal van te bereiden. Voor dat gastmaal bouwen ze een groot gebouw op de begane grond, dat ze *étot* noemen (wat ook tegenwoordig nog de naam is van van het gebouw, dat het middelpunt vormt van elk marktfeest). Behalve door het bouwen van de *étot* bereiden *Ngou* en zijn makkers zich nog voor op het feest door het aanleggen van tuinen en later door het bereiden van sago.

<sup>1</sup> Drabbe P. m.s.c. De oorsprongsmythe der Kaeti's; N. Guinea studiën, jg. 2, Nr. 1, jan. 1958. De naam *Ngou* was de informanten te Wakeriop onbekend.

<sup>2</sup> Enkele gegevens over deze *Tomalüp*-figuur, die ons te Wakeriop werden medegedeeld werden reeds vermeld in Hoofdstuk 1.

*Ngou*, die in de *étot* is gaan wonen, geeft na het bijeenbrengen van de sago voor het gastmaal zijn dochter *Konambemop* ten huwelijk aan een zekere *Mbutüp-Ndoanop*<sup>3</sup>. Na gehuwd te zijn steelt *Mbutüp-Ndoanop* 's nachts telkens van de taro<sup>4</sup> in de tuin van zijn schoonvader; daar hij dat doet in de vorm van een varken weten de beide vrouwen van *Ngou*, die door de verteller genoemd worden 'de eigenaressen van de taro', niet beter dan dat 's nachts een varken in de tuin komt. Ze sporen *Ngou* aan het neer te schieten en zelf nemen ze voor alle zekerheid ook maatregelen; ze brengen stukken taro, waaraan het varken gegeten heeft mee naar huis en verbranden het in een vuurtje van een speciale houtsoort; daarmee willen ze het varken betoveren, opdat het niet meer terug zou komen.

*Mbutüp-Ndoanop* voelt zich na de betovering onwel en bemerkt, dat hij in een varken gaat veranderen. Hij stuurt zijn beide zwagers *Wonden* en *Kanden* naar de Teri-rivier om daar de sacrale geheimen te halen<sup>5</sup>. Aan de Teri gekomen zien ze, dat men daar bezig is een klein riviertje af te sluiten, het leeg te scheppen en dan de vis eruit te halen. Na het smoren van de vis in enkele stukken boomschors begint men te eten en ook de beide vreemdelingen worden bedacht: ze krijgen een vis en een waterslang; de eerste eten ze op, de tweede nemen ze mee naar huis; nadat *Mbutüp-Ndoanop* er hun om gevraagd heeft krijgt hij die, hoewel ze hem te voren in het bos verstopt hadden<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Te Wakeriop werden als de stichters van de *étot* genoemd: *Kowandap* en zijn broers *Kowamup* en *Kawaip*. De dochters van *Kowandap* heten *Lenggon* en *Koioggon*. Later zeiden de informanten, dat *Kowandap* = *kop-oandap* = oudste broer; *Kowamup* = *kop-oamup* = 2e oudste broer; *Enggep* = 3e; *kop-ndün* = laatste.

*Kowamup* wordt gelijkgesteld met de *Mbutüp-Ndoanop*-figuur in de verhalen, zoals zij aan Drabbe verteld werden. Het valt ons op, dat niet de oudste, maar de tweede broer als sacraal varken wordt opgegeten en dat bij het doden van een mooi jongetje evenzo sprake is van 'noch de oudste - noch de jongste'. Men ontkende, dat het doden van een mooi kind iets te maken had met het eten van het sacrale varken. Het blijft voor ons een vraag, cfr. ook de uitspraak *Kowamup* zelve, p. 143.

<sup>4</sup> Drabbe schrijft: tales, collocasia antiquorum.

<sup>5</sup> Teri-rivier ligt op Australisch N. Guinea; het doel van de tocht wordt in het verhaal niet genoemd, maar werd aldus aan P. Drabbe door de verteller verklaard.

<sup>6</sup> cfr. Hoofdstuk XI, p. 179. Bij de voorbereidingen op het varkensmarktfeest krijgen de gekooide varkens ook een visje in de bek; opvallend is, dat de ingrediënten voor de 'magische' praktijken op dit feest ook eerst in het bos verstopt worden.

*Mbutüp-Ndoanop* gaat nog altijd door met 's nachts in de gestalte van een varken taro te stelen en komt overdag als mens in de *étot*, waarin hij met zijn schoonvader samenwoont. Ten slotte gaat *Ngou*, die door zijn vrouwen al vaak is aangespoord om het varken neer te schieten, er toe over een val te maken. Hij kapt rijshout en rotan en met de rotan bindt hij verschillende dunne stammetjes aaneen, zodat ze een soort luik vormen, dat schuin omhoog wordt gezet; als het varken eronder komt en dan vanzelf met zijn rug een rotan omhoog werkt, moet het luik vallen. Als hij de val klaar heeft, legt hij er enkele taro-knollen in. Hij bindt er nog een lange rotan aan en maakt die met het andere einde vast aan een paal van de *étot*.

'sNachts als *Mbutüp-Ndoanop* weer als een varken op stap is om taro te stelen, gaat hij al etend de val binnen en doet aldus het valluik op zich neerkomen. Hij probeert zich los te werken, maar dat heeft tot gevolg, dat de *étot*, met de rotan aan de val verbonden, begint te schudden. *Ngou* staat op en bemerkt, dat zijn schoonzoon niet in huis is. Op zijn bevel staat zijn dochter op, steekt een fakkel aan en begeeft zich naar de val. Daar vindt ze haar man klem zitten en vraagt hem hoe dat komt. Hij antwoordt daarop, dat men zijn etensresten betoverd heeft en dat hij daarom niet meer naar huis wil en een sacraal varken gaat worden.

De volgende morgen willen vader en dochter hem bevrijden, maar dat wil hij niet, omdat hij kwaad is, dat ze hem betoverd hebben. Hij vraagt hun enkele dingen te gaan halen, die hij aan wil doen om helemaal een varken te worden. Hij noemt ze één voor één op<sup>7</sup>: een draagnetje versierd met vogelveren voor huid en haren, twee taro-knollen voor teelballen, twee bananen voor slag-tanden, een blad van een aardorchidee voor staart, een stenen knots voor wroetneus, een witte soort jobstranen voor witte haren aan de kinnebakken, een soort schelpje voor hoeven, een wilde knol (Indonesisch kumbili) van langwerpige vorm voor penis.

Zij brengen hem alles wat hij gevraagd heeft en dan verzoekt hij hen weg te gaan. Daarna doet hij de meegebrachte dingen aan en als ze terugkomen om naar hem te kijken, is hij een echt varken geworden. Hij zegt: jullie hebben me willen betoveren en daarom zul je me nu opeten bij een grote bijeenkomst.

<sup>7</sup> Het doel der verschillende zaken werd door de verteller zelf toegelicht.

Men bereidt een gastmaal voor; o.a. bouwen ze een bivak voor zichzelf en in het geheim zetten ze een gebouwtje op zekere afstand van de *étot* van *Ngou*<sup>8</sup>, het is een sacraal gebouw dat *miron-mbutüp* heet; daarin zal men het sacrale varken versnijden en opeten, nl. het varken, dat de schoonzoon van *Ngou* was; de *étot* is bestemd voor het slachten en verorberen van de gewone varkens (*u gaeti*). Een deel der werkzaamheden bestaat in het sagobereiden. (Terloops wordt door de verteller opgemerkt, dat er geen water of geen rivier is en dat daarom bij de sagobereiding de vrouwen haar eigen speeksel in plaats van water gebruiken.)

Wanneer men met alles klaar is, gaat men naar de val en vraagt wat er nu gebeuren moet. *Mbutüp-Ndoanop* zegt hun, dat ze brede liaanbladeren moeten gaan halen, die hij op zijn hartstreek wil leggen, de plaats waar men de pijl op richt bij het doden van een varken; die bladeren zijn bedoeld als een soort blinddoek tegen de schrik. Ze halen de bladeren en schieten hem dan dood. Dan komen ze ermee door het bos, niet over de weg want de vracht is sacraal, en leggen hem neer in het sacrale gebouw, de *miron-mbutüp*. Zijn onderlijf is dood, maar zijn bovenlijf leeft nog en zegt: maak nu in de *miron-mbutüp* een *kotap-mbutüp*, d.w.z. schiet een apart vertrekje af (daar moeten ze hem neerleggen). Nadat men een vertrek heeft afgeschoten, zegt het bovenlijf: verdeel me nu in stukken. Ze breken nu de ruggegraat door zodat onder- en bovenlijf van elkander gescheiden zijn en het laatste wordt opzij gelegd. Het onderlijf wordt versneden en opgegeten. Na het eten van het onderlijf gaat men over tot het versnijden van het bovenlijf<sup>9</sup>. Tot nu toe sprak dit nog; nu leeft alleen nog maar de kop en voortaan spreekt de keel. De keel zegt nu: noemt me voortaan geen *Mbutüp-Ndoanop* meer, maar *Mutut*, en eet me met z'n allen op."

In het verhaal, dat wij te Wakeriop hoorden, kondigt *Mutut* nu de spijswetten af, die bij de geboorte van een kind en bij het aangaan van een huwelijk onder-

<sup>8</sup> De verteller duidt een afstand aan van 500 m.

<sup>9</sup> Te Wakeriop zegt men: het onderlijf wordt aan de vrouwen gegeven, die in een eigen bivak verblijven, het *ok-tarap-mbutüp*, d.i. het onderkomen bij de rivier; het bovenstuk blijft bij de mannen, hun bivak wordt '*jawat-mbutüp*' genoemd.

houden moeten worden. De ons opgegeven lijst van verboden spijzen, *atiné*, met hun verklaring laten wij hier volgen.

1. Het sacrale varken. Dit mag alleen door gemitieerden worden gegeten. Deze initiatie wordt hierna besproken.
2. De sago-soort *maju*, omdat *Kowamup* (*Mbutup-Ndoanop*) van deze sago gegeten heeft, toen hij in de val zat.
3. De sago-soort *wagumop*, omdat het uit de grond trekken van haar nerf de Kao-rivier deed ontstaan.
4. De vissoort *ndün*, omdat deze betrokken was bij het graven van de bedding van de Kao-rivier.
5. De vissoort *woromaé*, in het Indonesisch: ikan sembilan genoemd, wanneer deze vis geen staart heeft.
6. De vissoorten: *mut*, waarin de kauri-schelp gevonden werd; *ndaret* en *anggénat*. Zij zijn eigenlijk mensen en komen als zodanig 's nachts aan land. De *anggénat* veroorzaakt dan de menstruatie der vrouwen.
7. De schildpadsoort *mburip*, aangezien deze na *anggénat* de vrouw binnen gaat om plaats te maken voor een kind.
8. De vissoort *anowaé*, gezien deze vooral wordt aangetroffen in z.g. 'wagén', d.i. verbredingen van een rivier, zoals men deze aanwijst bij Woropko en Mirikapa in de Kao-rivier.
9. De vissoort *koweri*, in het Indonesisch: ikan duri genoemd, gezien deze op bevel van *Mutut* (het sacrale varken) ontstaan is uit een *mbénop*-hout.
10. De slangensoort *jait*, wanneer deze iets vreemds over zich heeft, want dan is *Mutut* na zijn dood daarin gegaan.
11. De hagedissoorten *wiap*, *okmanop* en *mbujong* onder hetzelfde beding en om dezelfde reden als opgegeven onder 10.
12. De neushoornvogel *kait*, omdat deze het bromhout uit de schede van de vrouw trok.
13. De vogelsoort *randün*, omdat zij ontstond uit een bromhout.

Wij kunnen hier aan toevoegen, dat deze lijst wel niet volledig zal zijn, maar dat de meest algemeen voorkomende zaken wel vermeld zijn. De taboe van deze spijzen is ontleend aan de oorsprongsverhalen, welke steeds met het eten

van het sacrale varken in verband worden gebracht. Opvallend is het daarom te horen, dat de vissoorten *mbuguop*, *tagu*, *tönjagop* en *mbèmbut*, welke ook in de oorsprongsverhalen voorkomen, wel gegeten mogen worden.

Voordat het sacrale deel van het varken gegeten wordt, geeft het zelf eerst nog de kenmerken aan van sacrale varkens, welke in de toekomst gegeten moeten worden op dezelfde wijze als het eerst *Mutut* gegeten werd. Die kenmerken zijn, volgens een opgave van de informanten uit Wakeriop, de volgende:

1. een zwart varken met een gedraaide staart: *waémarop* genoemd,
2. een zwart varken met een gespleten staart: *wambutéro rumojoop*,
3. licht gekleurde varkens, die *korátkimop*, *kajombop* of *mbérijop* genoemd worden.

Meer in het algemeen zijn kenmerkend: het tegenover elkaar schuin staan van de rugharen; een bijzonder grote neus; een teen te veel of te weinig; tanden te veel of te weinig en het maken van vreemde geluiden.

Het eerste sacrale varken gaf ook op in welke dieren het zou voortleven; enkele komen voor op de lijst van verboden spijzen.

Ten slotte, zo vertelt men in Wakeriop zeide *Mutut*:

*Kowamup nune rugonép mbré*  
Kowamup mijn woord-echt zo

*kop wamup kup biémoté énapandok ngombap monokmin*  
man tweede oudste zelf zo bomen-bos het geheim doet.

D.i. : zo is het bevel (het ware woord) van *Kowamup* met de een na oudste man (zoon) moeten jullie in het bos het geheim doen. Toen *Mutut* dit gezegd had, zeiden de omstanders: „Hij begint over de mens te spreken, laten we hem snel doden.” Terwijl *Kowamup* (*mutut*) de naam van zijn jongste broer *Kawaip* aanriep, sneed een kleine worm, *wataé* genaamd, hem het hart af.

Na deze aanvullingen, welke wij te Wakeriop hoorden, gaat het verhaal volgens Drabbe aldus voort.

„Degenen, die de rivier bewaken, rapporteren, dat *Nganggation*, alias *Mbatki*, vis wil schieten.

Men gaat naar hem toe en troont hem mee naar het sacrale gebouw om daarmee te eten van de *Mutut-kagom*, die ligt te smoren. Maar als ze het sacrale gebouw binnenkomen, waar verschillende stukken schors met onderdelen van *Mutut* gaar liggen te smoren en er een willen openmaken, zeggen Keel en Bromhout, dat ze moeten wachten tot ‘de schors’ gaar is. Dan willen ze alvast de tong ‘die heerlijke mensentong’ verorberen; ze maken reeds aanstalten om die uit de kop te trekken, maar *Mutut* protesteert heftig: dit is mijn keel, de keel van *Kaérop Kaombap Kagundumop*. Ziet van de tong af, zegt hij verder, hebt eerbied voor je oudvader, luistert altijd naar mijn woorden; op weg naar de woonhuizen of de tuinen, naar sago, bos of rivier, op jacht of op reis, bij urineren en defaeceren, luistert altijd naar mijn woorden, de woorden van ons tweeën, Keel en Bromhout, en gehoorzaamt ons. Zodoende zul je altijd te eten hebben. Trekt deze tong niet uit: die moet blijven en als ik je onderrecht of vermaan, weest dan volgzzaam en doet wat ik zeg. De mensen luisteren naar die woorden en ze zeggen tot elkaar: als we wat daar ligt te smoren op hebben, dan gaan we naar de *étot* terug, slachten daar de *étot*-varkens en als we die op hebben, dan gaan we nieuwe huizen bouwen: daar zullen we dan in wonen en blijven vis eten.”

Aansluitend bij dit verhaal laten we hier volgen hetgeen ons over de ‘initiatie van jongens in dit geheim-gebeuren’ verteld werd.

Een jongen van veertien jaar of ouder kan voor het eerst deelnemen aan het eten van een sacraal varken. Dit gebeuren wordt aangeduid met de woorden: *énap andok ngombap mogonon*, letterlijk: ‘bomen-bos wij het geheim doen’, d.i. wij gaan het geheim vieren in het bos. Wanneer nl. een sacraal varken volwassen is geworden, roept de vader of de man van de vrouw, die het heeft grootgebracht, zijn broers, zijn bruidgevers en bruidnemers op; zij komen bij hem eten en verdwijnen het bos in.

De mannen hebben hun bromhout en hun fluit meegebracht. Deze worden door hen in het bos verstoppt en zij beginnen op een afgesproken plaats een bivak te bouwen. Dit zal het *jawat-mbutiip* of *jawat-pon* worden, d.i. het verblijf, waar de ingewijde mannen het voorste deel, *tirambon*, van het sacrale varken



zullen verorberen. Op enkele honderden meters daar vandaan bouwen zij een groot onderkomen, dat het *ok-tarap-mbutüp*, het verblijf bij het water, wordt genoemd, waar de niet-ingewijden, enige mannen die niet van het sacrale varken durven eten en de vrouwen en kinderen, het achterste deel van het varken zullen opeten. Deze mannen kloppen ook de sago, waarin het vlees zal gesmoord worden en zorgen voor brandhout enz. enz. Zij hebben op enige afstand van het *jawatpon* een varkenshok gebouwd, waar het sacrale varken in wordt gezet. De vrouw, die de voedster was, mag het daar blijven verzorgen tot de dag gekomen is, waarop het gedood wordt. De uitnodigingen worden verstuurd naar de niet-ingewijden en geleidelijk komen de genodigden naar het *ok-tarap-mbutüp*. In de week voor de feestdag beginnen de ingewijde mannen, die tot de deelnemers behoren, elke dag hun bromhouten te zwaaien en op de rietfluiten te blazen, waarvan het geluid in het vrouwenverblijf goed te horen is. Vanuit de ingang van het *jawatpon* stellen zij zich daartoe op in twee rijen, die uit elkander lopen. Liefst staan zij daarbij op een verhoging: een boomstronk of op een tak. In deze twee richtingen is het erf versierd met de vezels van jonge sago-bladnerven. Ook het *jawat-mbutüp* is daarmee behangen.

Op de bepaalde dag schiet op verzoek van de organisator iemand het sacrale varken in de kooi dood. Gewoonlijk doet dit zijn zusters zoon of moeders broer. De man, die het varken schiet, heeft zich daartoe geheel opgesierd en aan de pijl bladeren vastgemaakt, zodat het varken de pijl niet ziet. Is het gedood, dan wordt het voorste stuk door de ingewijde mannen naar het *jawat-pon* gebracht en daar op een verhoog neergelegd. Het achterste stuk wordt naar het vrouwenverblijf gebracht, waar het versneden wordt en in grote sago-koeken (*kagom*) verwerkt. Midden op de dag houden alle aanwezige niet-ingewijde mannen gezamenlijk – na zich eerst op enige afstand in het bos te hebben opgesierd – de intrededans *këtmon* of *tambédiuwon* tot bij het vrouwenbivak, waarna de eetpartij een aanvang kan nemen.

De mannen van het *jawatpon* sieren zich eveneens op, maar zo dat zij volkomen onherkenbaar zijn. Daartoe gebruiken zij ook een masker. Dit is een stuk *nibung*-schede, waarin voor de ogen gaatjes gemaakt zijn en dat met kalk en rode aarde is gekleurd. Deze mannen stellen zich dan op langs de versiering voor het *jawat-mbutüp*.

Sommigen op een verhoog zwaaien het bromhout, anderen zitten op de

grond bij het *jawatpon* en blazen op de fluiten of ritselen met opgerolde bladeren<sup>10</sup>. Het geheel vormt een onheilspellend geluid.

De vaders, de oudere broers of de moedersbroers die tot de ingewijden behoren geleiden dan de jongens, die ingewijd zullen worden, de twee rijen opgesierde mannen binnen. De jongens lopen met het hoofd diep gebogen en met een blad voor de ogen. Zij worden naar het *jawatpon* geleid en daar trekt de begeleider het blad dat zij voor hun ogen hadden aan stukken<sup>11</sup> en wijst hen het sacrale varken aan, zeggend:

*Kawı tarak mogonép ngu ünok oh ai jonggut mondo*  
blad stuk ik maak jij laat niet hart bonzen

*ngu ruk timoro régenén doro te nugup ai moné*  
jij woord vasthoudend staat daardoor ik zelf hart gerust

*kawı tarak mogonép*  
blad stuk ik maak.

Dit betekent: ik maak het blad (voor je ogen) stuk, volg de stem van je harts-tochten niet; als je de raadgevingen opvolgt, blijf je in leven; mijn hart zal gerust zijn, die het blad stuk maak.

Deze woorden zijn bedoeld als een raadgeving en tevens als een bedreiging. Enerzijds heeft de jongeman de levenswetten van nu af aan op te volgen, hetgeen hem het leven garandeert. Anderzijds staat hem de dood te wachten als hij deze wetten overtreedt. In deze algemene formule zijn met het woord *ruk* alle adatvoorschriften bedoeld; de spijswetten zijn daar de meest concrete voorbeelden van. Daaraan kan men zien of iemand zijn adat ernstig neemt. Ook het geheimhouden van het sacrale varkens-ritueel valt daaronder. Wie daarover aan oningewijden mededeling zou doen zal door de ingewijden gedood worden.

<sup>10</sup> Volgens mededeling van L. Wokup worden de bromhouten (*murinop*) gezwaid als het sacrale varken een beer is en worden de fluiten (*kanggongdinon*) bespeeld als het een zeug is. Andéjop maakte dit onderscheid niet, maar voegde er nog een derde geluid bij: dat van opgerolde droge bladeren.

<sup>11</sup> Andéjop vergeleek het stuktrekken van het blad met het verbreken van de geboorte-vliezen. Vergelijk echter ook: *Mbutip-Ndoanop* vraagt bladeren om op zijn hartstreek te leggen, als een soort blinddoek tegen de strik (p. 141).

Ook de band tot de broers en de aanverwanten wordt versterkt en benadrukt.

'Mijn' hart, het hart van de man, die je inwijdde, zal gerust zijn als jij niet de stem van je hartstochten volgt<sup>12</sup>, maar de 'raadgevingen' nakomt.

Daarna worden zij naar de bromhout-zwaaiers geleid en krijgen zij te horen, wie daaronder schuilgaan. Na de woorden

*mutut murinop émogoé*  
sacr. varken bromhout hij maakte

wordt dezelfde formule, welke hierboven werd gegeven, herhaald. De jongelui komen terug naar het *jawatpon* en daar wordt hen door de geleiders iets van het vet van het sacrale varken aangereikt. Dit geschiedt door de geleider onder zijn oksel door.

Men verklaarde dit als volgt: Het vet wordt gegeven als het ware vanuit het eigen lichaam van de geleider, opdat de jongen, ofschoon hij geschrokken is, spoedig volwassen zou worden<sup>13</sup>. De jongens strijken het vet langs hun tanden en eten het op. Hen wordt echter gezegd, dat zij van het vlees van het sacrale varken nog niet mogen eten:

*mututkandun aninin korangin*  
sacr. varken vlees eten mag niet.

Eerst bij een volgend feest, waarbij zij als ingewijden uitgenodigd kunnen worden, eten zij van het vlees zelf. Volgens sommigen krijgen de initiati ter plaatse te horen, waaraan zij zich in de toekomst te houden hebben. Anderen zeggen, dat de jongelui eerst terugkeren naar het vrouwen-bivak en daar de nodige raadgevingen meekrijgen<sup>14</sup>.

Als de jongens vertrokken zijn wordt het *tirambon*, het sacrale deel van het varken van het verhoog gehaald en in stukken gesneden. Ieder van de deelnemende mannen krijgt het stuk vlees, waarop hij recht heeft overeenkomstig de betaling, die hij vooraf aan de organisator heeft toegezegd. De mannen

<sup>12</sup> Dit *ngu ünok-oh ai jinggut mondo* vertaalde Andéjop in zijn Indonesisch: *djangan merajap untuk salah*, d.i. kruip niet naar het kwaad. Hij gaf later aan, dat *ai* hart betekende en *jinggutmondo* geluidgeven; daarom vertalen wij: volg de stemmen van je hartstochten niet.

<sup>13</sup> Laten schrikken kan volgens de algemene Mandobo-opvatting iemands ziel verjagen.

<sup>14</sup> cfr. nota 2.

ruilen onder elkaar deze stukken vlees in overeenstemming met de tussen hen bestaande verwantschapsrelaties.

De nacht brengen zij door met roosteren, smullen en praten. De volgende morgen gaan allen naar huis.

Aansluitend bij het oorsprongsverhaal van het sacrale varken en de weergave van het daarbij aansluitende initiatieritueel geven we hier in de tekst van P. Drabbe: het verhaal over: Het verdwijnen van al het sacrale<sup>15</sup>.

„*Mbatki-Mbatka*, alias *Mbatki*, alias *Nganggaton*, is op een keer bij het water alleen; hij profiteert ervan om te doen wat hij al lang verlangd heeft: hij schiet op een klein visje, maar raakt een grote, met name *Ndünggon-Ndünggarakman*<sup>16</sup>. Voordat de vis stroomopwaarts naar zijn huis vlucht, zegt hij: jullie hebben verkeerd gedaan met op me te schieten, je had me met rust moeten laten, dan zou ik je goed gedaan hebben, want ik ben niet slecht en luisterend naar de vermaningen van Keel en Bromhout volg ik die op, opdat alles goed zou gaan, opdat jullie in goede huizen zoudt wonen en volop te eten zoudt hebben; maar nu je op me schoot zal ik stroomafwaarts gaan en we zullen samen strijd voeren.

Diezelfde dag verwijten Bromhout en Keel de lieden, dat ze kwaad gedaan hebben aan ‘mijn’ vis en dat er daarom gevochten zal moeten worden; de rivierbewoners<sup>17</sup> zullen hier komen en jullie mensen van de wal, die van het sacrale gebouw en die van de *étot*, zullen met hen vechten. Ze geven toe, dat ze schuldig zijn en leggen zich er bij neer, dat het oorlog wordt.

De vis (*Ndünggon-Ndünggarakman*) roept in het bovenstroomse al zijn volk bijeen, wat tot gevolg heeft, dat de rivier beneden droog komt te liggen (water en vissen of rivierbewoners worden vereenzelvigd). Dan sturen Keel en Bromhout twee verkenners, *Wentomanop* en *Wanggiwonop*, naar het huis van de Vis. Temidden van een grote menigte laat de Vis aan de verkenners zijn schild, *kombütügop* (sacrale naam), zien en zegt: jullie bent schuldig en daarom gaan we nu strijd voeren.

<sup>15</sup> cfr. nota 1.

<sup>16</sup> *Ndünggon-Ndünggarakman* is de sacrale naam voor de *karop*-vis, reeds vermeld op p. 56.

<sup>17</sup> De vis-mensen.

In het sacrale gebouw terug worden *Wentomanop* en *Wanggiwonop* door Keel en Bromhout ondervraagd en ze vertellen van het schild en van de bedreiging. 't Is jullie eigen schuld, zeggen Keel en Bromhout; gaat nu maar gauw hout en rotan halen en zet een planken schutting om de huizen. Als ze daarmee klaar zijn worden de verkenners er weer op uit gestuurd.

De vis zegt hun, dat hij de volgende dag zal komen vechten en begint dan te zingen (de woorden van het gezang zijn natuurlijk bedoeld als uitdaging, maar ze zijn onherkenbaar verminkt). De verkenners brengen verslag uit aan de mensen van de *étot* en van het sacrale gebouw.

Op bevel van Keel en Bromhout wordt de volgende morgen in allerijl de rivier afgedamd en men gaat aan beide kanten in hinderlaag liggen. Weldra horen ze in de verte zingen. De vijanden komen zingende stroomafwaarts en stuiten op de dam. Vanuit de hinderlaag begint men te schieten en te joelen en de vijand schiet terug.

Daar aan het vechten geen eind wil komen, zegt de Vis: ik breek door de dam heen en ga stroomafwaarts. Als hij dat doet wast het water en zwelt aan; het overspoelt het sacrale gebouw en de *étot*, zodat men zich afvraagt wat er nu moet gedaan worden. Bromhout en Keel en de ziel van *Mbeten-Komenop*<sup>18</sup> zeggen: Wij drie wilden jullie goed doen, en 't begon al zo mooi te worden, maar door jullie schuld worden we nu overspoeld en wat ons betreft we gaan mee het water. *Mbeten-Komenop*, Bromhout en Keel, *étot* en sacrale gebouw worden allemaal door het water meegesleurd; de mensen van de wal volgen op de beide oevers. Onderweg wordt alsmaar gevochten tot ze aan een vertakking komen (nl. rondom een eilandje in de Kao). Daar keren de vissen zich om en om de vijand tegen te houden vechten ze tot het donker wordt. In de vroege morgen beginnen ze weer te vechten. Daarna gaat het weer stroomafwaarts tot aan de monding van de Wuan; daar vechten ze tot het donker wordt.

Dan zegt een voorvader van het *Omba*-geslacht<sup>19</sup>: ik neem de keel van *Mutut*

<sup>18</sup> Het verhaal van *Mbeten-Komenop*, de oorsprong van de dood, Hoofdstuk XII, p. 194. Hier is bedoeld: de mummie van *Mbeten-Komenop* in de *étot*. (Vergelijk hiermede het verhaal over het ontstaan van de dood op p. 191.

<sup>19</sup> Drabbe noteert hierbij: waarvan een gedeelte tegenwoordig aan de Digoel woont te *Omba*.

voor mezelf en jullie gaat maar door. Doch de Keel zegt: neen. 't Is jullie eigen schuld, de riviermensen hebben me begrepen en ik ga met hen mee. Als jullie te eten wilt hebben zul je daar zelf voor moeten zorgen; je sago, je tuinvruchten, je water, daar zul je zelf voor moeten zorgen en werken en je zult zelf op jacht moeten gaan; zwaar vermoeid zul je gaan zitten eten.

De volgende dag bereikt men de Oka-monding. De mensen van de wal beklimmen een spreekstellige en eisen de keel van *Mutut* op, maar de rivierbewoners zeggen: Wij hebben hem veroverd en we nemen hem mee. Elke morgen gaat men verder stroomafwaarts tot aan de monding van een volgende zijrivier; men vecht daar en als het donker wordt houdt men ermee op. Zo wordt aan de monding van de *Ndombaga* ook weer gevochten en als het donker geworden is, stuurt men een waterrat de rivier op om de keel van *Mutut* te halen. De rat zwemt er heen, maar komt wegens de sterke stroom onverrichter zake terug. Weer gaat men verder stroomafwaarts, bij de monding van elk zijriviertje halt houdend om te vechten, tot aan de samenvloeiing van *Muju* en *Kao*.

Daar gaan de voorouders van de nu uitgestorven *Katinggo-Jarep* met een haak een eindje de rivier in en proberen de keel van *Mutut* naar zich toe te halen, maar de longen scheuren door en de poging mislukt (men herinnere zich, dat niet alleen de keel van *Mutut* bestaat en leeft, maar de keel met de kop, en hier blijkt dat ook de longen eraan vast zitten).

(Nadat de verteller 32 zijriviertjes met name heeft genoemd en bij ieder afzonderlijk heeft vermeld, dat men er aankwam, vocht en overnachtte en 's morgens weer verder trok, zijn we gekomen aan de samenvloeiing van de *Kao* met de *Digoel*, welke laatste genoemd wordt *Kiaü*.) Daar ziet men opeens de ziel van *Mbeten-Komenop*, de zoon van *Tomorup* (zoals uitdrukkelijk hier gezegd wordt), die zegt, dat ze hem moeten volgen en langs de *Digoel* verder stroomafwaarts gaan. Nog eenmaal proberen ze de Keel te veroveren: ze sturen een heel lange vent, *Manop* genaamd, de *Digoel* in, maar juist omdat hij zo lang is wordt hij door de stroom weer naar de wal teruggeworpen. Datzelfde dag nog zakt men af tot *Ngeten-Tiri* en de volgende dag bereiken ze de plek *Atigi*.

Het sacrale gebouw, *Mbeten-Komenop*, *Mutut* en *Bromhout* bevinden zich allemaal in de rivier, vastgehouden door de waterbewoners, de *étot*-mensen,

Andéjop van Wakeriop, de hoofd-informant



Jongelui klaar voor de dans





Boven links: Het versnijden van de varkens – boven rechts: Het ronddragen van de vleesbouten – onder: De gasten op een varkensfeest.





de mensen van de wal dus, zijn allen aan land en worden 's avonds vanaf een spreekgestoelte toegesproken door de Keel, die hun zegt schuld bewust en zwijgend neer te zitten en te luisteren naar zijn woorden. Zodra ze gedwee zijn gaan zitten, horen ze de volgende toepspraak aan: het is ons hier onmogelijk gemaakt en daarom gaan we met de rivierbewoners mee stroomafwaarts, morgen gaan jullie terug naar je huizen.

Heel vaak is de Mandobo op stap en vaak krijgt hij gasten aan huis. Er wordt bij geboorten belangstelling getoond, bij ziekten wordt naar geneesmiddelen gezocht, bij sterfgevallen komen verwanten en schuldeisers, zoals dat heet: 'naar het graf van de overledenen kijken' om deelneming met het overlijden te betuigen en rechten op een deel van de erfenis te doen gelden. Nu en dan worden er kleine feestjes gegeven bij het klaarkomen van een nieuw huis of bij het inhalen van een goede opbrengst<sup>1</sup>. Soms zijn er afspraken te maken om een sluipmoord of een openlijke krijg te regelen en, last not least, zijn er geregeld nu eens hier en dan weer daar varkensmarktfeesten welke van heinde en verre bezoekers en handelaars trekken.

Deze onderlinge contacten maken het mogelijk dat de jongelui elkander leren kennen. Het komt voor, dat een jongen zelf zijn vader vraagt nu onderhand zijn huwelijk eens te regelen; er zijn jongens, die geduldig op het initiatief van de ouders wachten; er zijn ook gevallen waarbij de broers een vrouw schaken voor hun broer, soms met een doorzichtige afspraak met het meisje daaraan vooraf. Vele gevallen zijn er, dat een meisje een jongen opwacht of het huis van zijn ouders binnenklimt. Een man kan de vrouw krijgen van een overleden broer, een vrouw kan haar zuster vervangen, die overleden is. Een oorlogsaanvoerder kan de vrouw van de man, die hij gewroken heeft, als beloning meekrijgen. Maar in principe komt er geen enkel huwelijk tot stand

<sup>1</sup> cfr. de geschenkenruil: Hoofdstuk v, p. 85.

zonder wederzijds overleg, voor- of achteraf, tussen de families der partners en zonder althans gedeeltelijke betaling van de bruidsprijs. Hierover thans meer in details.

De regeling van een huwelijk voor een der kinderen is zelden een plotselinge gebeurtenis. Ouders en grotere kinderen zijn er steeds op bedacht. De ouders denken hieraan bijv. wanneer zij bij het overlijden van broers en zusters voor de weeskinderen moeten opkomen. De grotere kinderen denken hieraan bijv. door hun ogen en oren de kost te geven, wanneer er gasten zijn of wanneer zij elders op bezoek zijn, om mogelijke kandidaten te leren kennen.

Wanneer een meisje volgroeide borsten heeft gekregen, krijgt zij van haar moeder te horen, dat zij zich tot haar dood moet onthouden van de vis *anggénat*<sup>2</sup>. Het bloed van varkens mag zij niet eten tot op de leeftijd, welke wij de menopauze noemen. Als zij de maandstonden heeft mag zij geen vlees eten, dat zij van anderen dan haar eigen vader of broer krijgt. De last van de maandelijksche bloeding kan zij verminderen, zo wordt haar geleerd (vooral door een vrouw, die 'als een man is', d.w.z. die geen menstruatie kent) door wat van de nibungschede, waarop zij zat, te nemen en dit in een gespleten stengel van een nibungplant te steken en deze te omwinden. Zij mag dan gedurende een week niet over een riviertje gaan en geen muizen eten. Zij, die hevig bloeden, kunnen door hun vader of oudere broer wat bloed in de stengel van een parasiet laten steken, welke groeit op de *teminop no warik* (d.i. een wati-heester, waarvan de bloemen door het *teminop*-vogeltje worden uitgezogen). Ook kan wat bloed in de harde boomstronk van de *tanggut* gestopt worden.

Een jongen wacht tot de vader hem zegt: dit en dit heb ik gereed liggen voor de regeling van een huwelijk voor je en ik wil die of die vragen. De zoon kan zwijgen, misnoegen laten blijken, willen wachten, zich laten bepraten, zelf een andere vrouw noemen en ten slotte, wanneer men het eens geworden is, zeggen: 'jullie kunt de bruidsprijs betalen'. Gezien het drukke onderlinge verkeer tussen de geslachten, weet een jongen wel over welke vrouw het gaat. Ouders kunnen hun wil doorzetten en de jongen dwingen door te weigeren een

<sup>2</sup> Mededelingen over 'magische' praktijken zijn van de informanten uit Wakeriop. De algemene lijn van de regelingen vernamen wij in meerdere dorpen, vaak in verband met de zielzorg. De vis *anggénat* wordt verantwoordelijk gesteld voor de menstruatie cfr. Hoofdstuk III, p. 57.

andere vrouw te regelen, dan zij op het oog hebben. Wachten de ouders erg lang met een regeling, dan zal de 'brave' jongen ook wachten, maar de meer hartstochtelijke zal zijn vader laten weten of laten voelen, dat het tijd wordt iets voor hem te doen, als hij niet voor het feit gesteld wil worden, dat zijn zoon zelf op een bruid afgaat. Dat zou moeilijkheden veroorzaken en de vader mogelijk duurder komen te staan.

De vader en moeder zoeken de kandidate primair bij de familie van de moeder. De moeder gaat er soms zelf al op uit om de zaak in de week te leggen. Zij raadt haar zoon aan niet van elders een bruid te aanvaarden. De gebruikelijke motieven zijn: de moeder ziet graag, dat een van haar mensen van de gronden gaat profiteren, waarop zij zelf gewend was te werken<sup>3</sup>; de schoondochter zal zich gemakkelijk bij haar aansluiten; bij een onverhoopt sterven van de vrouw zal er van die zijde minder wraak te vrezen zijn. Neemt de jongen het voorstel aan, dan kunnen de ouders naar de familie van de bedoelde vrouw gaan om over de zaak te praten. Gaat de vader een bruid voor zijn zoon vragen, dan roept hij, bij het huis gekomen, eerst de jaarvogel, *kait*, op<sup>4</sup> om met hem het huis binnen te gaan. Binnengekomen ontvangt hij eten van de gastheer. In zijn hart spreekt hij dan de naam van de moeder van het meisje uit en voegt er, ook onuitgesproken, de woorden aan toe:

*ngono kondok timo,            ngono ngomatip ai*  
je        voet        nemend,    je        dochter    waar

*mbomiran        ünde        kétamonin*  
zij afdaalde    sluit        niet af,

d.w.z. sluit met je voet je schoot niet af, ~~waaruit het kind voortkwam~~. Pas daarna legt hij de bruidsprijs neer en zegt:

*nu orogénép        karégégén        anggi        étokonoknin,*  
ik    leg neer    het is klaar    jullie    bekijkt het maar.

<sup>3</sup> cfr. ook de reden welke wij als verklaring van het preferente *cross-cousin*-huwelijk hebben opgegeven. Hoofdstuk IV p. 71.

<sup>4</sup> cfr. oorsprongsverhaal van het bromhout en schede-opening. Hoofdstuk V, p. 78.

Niet de vader van het meisje – deze houdt zich op de achtergrond – maar de broer laat het vuur oplaaien en telt de bruidsprijs na. Als hij uitgeteld is, maakt hij zijn bevindingen aan de vader bekend, die dan de moeder van het meisje opdraagt, te vragen of het meisje de kandidaat wenst. Is het meisje nog klein, dan wordt het niets gevraagd en de vader neemt de bruidsprijs aan. Wordt het meisje gevraagd en wenst zij de kandidaat niet, dan krast zij over de tussenwand. Wordt er niets gehoord, dan betekent dit toestemming. Zij kan ook tot haar moeder zeggen: *nganggano amot témonin*, nemen jullie de bruidsprijs maar aan. De moeder geeft dit door aan haar man. De man doet de schelpjes in zijn zakje. Wijst het meisje de haar toebedachte partij af, dan moet de gegeven bruidsprijs teruggegeven en de reeds verrookte tabak gerestitueerd worden.

Het is regel, dat de vader van het meisje de betaalde bruidsprijs niet gebruikt maar bewaart totdat het huwelijk definitief gesloten is of zelfs, totdat de vrouw een kind heeft van haar man. De conflictstof ligt hier opgestapeld. Het meisje wordt vaak heel jong bepraat om het voorstel van de ouders maar aan te nemen. Blijkt zij dan later de jongen toch niet te willen, dan is dwang vanzelfsprekend. Als de betaalde prijs al wel gebruikt of verdeeld is en niet gerestitueerd kan worden, is de dwang nog sterker. Is alles uiteindelijk goed geregeld, dan bereiden beide partijen zich voor op de overdracht van het meisje aan de jongen. De huwelijksluiting kan dan tot stand komen. Omwille van een huwelijk kan in theorie niet van een man gevraagd worden, dat hij overkomt naar de familie van zijn aanstaande vrouw. Wordt dit toch van hem geëist, dan kan een man deze eis inwilligen, maar zou hij bij de familie van zijn vrouw komen te sterven, dan heeft die familie te verwachten, dat er bij hen vermoord wordt door de familie van de gestorven man en dat deze de kinderen van die man zal opeisen.

Bij de ondervraging van meerdere jongelui naar hun motieven om te trouwen, kwam telkens naar voren: 'ik heb dan de macht, ik wil goed te eten hebben' en pas daarna kwam de gedachte: 'de familie doen toenemen, kinderen krijgen' (cfr. ook p. 166, waar 'rijk worden' voorop staat).

Over vóórhuwelijkse omgang kregen wij het volgende te horen. Wanneer het contact tussen een jongen en een meisje verder gaat dan tekenen van verliefdheid dan geven de respectievelijke vaders hun kind een stevige goede raad. Men vindt het gebeuren echter vanzelfsprekend. *Andéjop* zei lachend: hoe

kunnen ze toch zo zijn! Als een jongen een meisje verkracht, kan de vader van het meisje de jongen doden. Als het meisje omgang bekend, maar zegt dat zij het zelf gewild heeft, dan eist de vader boven de bruidsprijs nog 2 *tagèr* (schelpjes) als 'schadevergoeding'. Blijkt echter dat het initiatief van het meisje zelf is uitgegaan dan stelt de vader zich met de betaling van de bruidsprijs alleen tevreden. Wanneer alles geregeld is maar de officiële overdracht nog niet heeft plaats gehad maken de ouders er zich niet druk over, wanneer de jongelui al omgang hebben.

Indien iemand anders een bepaald meisje aan een jongen opdringt, wordt de vader van het meisje woedend en kan zo iemand wel vermoorden. Want een meisje, waarvoor een jongen veel belangstelling toont, is duur, maar een meisje dat opgedrongen wordt, wordt goedkoop. De vader komt dan tekort.

Voor we verder gaan geven we een paar gevallen uit de praktijk om het bovenstaande te illustreren.

Tamelijk eenvoudig was de regeling van het huwelijk van Terekmarop, een Wokurop uit Wakeriop. Hij stond bekend als volgzzaam. Zijn moeder nam het initiatief. Zij was zelf een Kwanenggéi en spoorde haar zoon er toe aan bij haar broers een vrouw te zoeken. Deze vrouw zou dan met haar op de Kwanenggéigronden kunnen samenwerken. De jongen vond dit wel goed. De moeder bracht dat bericht over aan haar broer Ngorot. Toen deze daar wel oren naar had gingen de ouders van Terekmarop naar Ngorot op bezoek en namen al 19 van de 24 schelpjes mede ter voldoening van de bruidsprijs.

Deze Ngorot was eigenlijk geen Kwanenggéi, zoals de moeder van Terekmarop, maar haar voorvader Amejop was pleegkind geweest bij het geslacht van Ngorot, het geslacht Kawakaé. Dat had de binding gegeven tussen de Kawakaé en de Kwanenggéi, zodat een 'dochter' van Ngorot (Kawakaé) als vrouw van Terekmarop wel goed zou samenwerken met zijn moeder, een Kwanenggéi. Die 'dochter' van Ngorot was een voorkind van zijn vrouw bij een jongere broer van zijn vader, waarvan hij na diens door de vrouw geërfd had.

Toen Ngorot het meisje bracht werden hem de 5 nog resterende schelpjes overhandigd. Deze bruidsprijs was als volgt bijeengekomen. Andójop, getrouwd met een zuster van Terekmarop's vader, gaf 7 *tag'èr*, die vader zelf gaf er 6, de jongere broer van Terekmarop gaf er 6 nl. de 6 die de vader eigenlijk voor hem bestemd had, maar hij kon wachten. De vijf resterende had Terekmarop zelf

bijeengebracht met werken voor anderen. Deze *ran-kandün* van 24 *tagèt* werd door Ngorot in ontvangst genomen eigenlijk moest hij 12 *tagèt* daarvan inruilen tegen 12 *tagèt* van zijn eigen bezit. Dit ruil-gedeelte noemt men de *mugüp*. Het deel van de bruidsprijs, dat 'geruild' wordt, kan van hen komen die even bijspringen; het deel dat niet geruild wordt maar afgegeven, moet eigenlijk van de bruidegom zelf komen. In casu gaf Ngorot maar vier *tagèt* terug; hij beloofde echter een varken op te fokken en dit te verkopen om met de opbrengst zijn schuld nog te voldoen.

Ingewikkelder is het spel in het volgende geval. De man Kérapon, een Riwoop, sterft. Zijn jongere broer Banggion wil de weduwe, *Ndok* genaamd, graag huwen, maar *Ndok* wil hem niet. Zij gaat naar haar dochter *Mirowanop*, die gehuwd was met *Andéjop*. Indertijd had Kérapon 24 *tagèt* betaald aan de broers van *Ndok* en *Andéjop* had evenveel betaald aan Kérapon voor zijn dochter *Mirowanop*. Toen *Ndok* naar haar dochter ging wilde zij het geld van haar overleden man meenemen, maar *Andéjop* wilde 'zijn' geld niet terug. *Banggion* kreeg er een deel van, omdat het leviraat niet doorging. De rest kwam aan de zoon van *Ndok*, die er ook nog wat van aan *Banggion* gaf. Bovendien gaf deze zoon nog 3 *tagèt* aan zijn moeder *Ndok*. Deze bracht dat geld echter niet mee naar *Andéjop*, maar gaf het in bewaring aan haar *MaVaBrZoZo*. Daar verdween dat geld. Men blijft er om vragen tot op heden. Later huwelijkte *Andéjop* deze *Ndok* uit aan *Kajowanop*, die ook nog 6 *tagèt* gaf aan *Banggion*.

Over de bruidsprijs moeten we nu iets meer zeggen. De volledige bruidsprijs (*amot* of *rankandün*) omvatte oorspronkelijk het volgende:

1. 30 *tagèt* = schelpjes, 5 of 6 *mbothon* = band met kleine kralen bezet. Dit aantal kan verminderd worden tot 4, wanneer de vader van de bruid weinig kinderen heeft, want dan zijn er minder personen, die een deel van de prijs opeisen enerzijds en ook minder personen – zo merkt de betalende partij op – die de gehuwden later zullen bijstaan.
2. Wordt deze prijs volledig betaald, dan wordt later voor een zuster van dat meisje, welke tweede vrouw wordt van dezelfde man slechts 18 of 12 *tagèt* geëist (sororale polygynie).
3. 2 *tenggat* = stenen neusstaafje.
4. 2 *warok* = vogelklauwen voor neusversiering.

5. 1 *janop* = het deel van een witte schelp, dat onder aan de *tagèt*-snoer bevestigd wordt. Het is een symbool voor het vrouwelijk schaamdeel en wordt al bij de eerste betaling geëist.
6. 1 *mbandit* = boog.
7. 1 *éandar* = paradijsvogel.
8. 1 *enop* = groot draagnet.
9. 1 *jang* = klein draagnet.
10. 5 *kurèn* = stenen bijlen: 3 grote voor het vellen van bomen, 1 middelgrote voor het omhakken van sagobomen, 1 kleine voor het afkappen van onkruid.
11. 1 *nik* = snoer van hondetanden.
12. 1 *aomban* = snoer van varkenstanden.

In de laatste decennia werd het aantal *tagèt* tot 24 teruggebracht, steen door ijzer vervangen, kleding of gewoon geld gevraagd. De familie van de bruid moet echter een deel van de bruidsprijs restitueren met eigen schelpengeld. Een deel der schelpjes wordt derhalve geruild. Het is dit feit, dat veel gekrakeel geeft, want de teruggekregen schelpjes moeten van even goede kwaliteit zijn als de geschonken schelpjes. Bij elke betaling komt dit probleem terug. Er zijn schelpjes, die minder en andere die meer waard zijn, maar de weigering om een bepaald schelpje aan te nemen kan ook enkel berusten op het feit, dat de ander niet eenzelfde schelpje heeft om terug te betalen. Dit geeft aanleiding tot eindeloze handelsbesprekingen, waarmede het leven van een Mandobo gevuld is.

Bij de betaling van 24 *tagèt* bestaat de terugbetaling uit 6 *tagèt*. Bij een vlotte betaling krijgt de bruid een jong varkentje van haar familie mec, dat zij grootbrengt en dat haar man verkoopt, waarin hij ook een vergoeding vindt voor de betaalde bruidsprijs. Liggen de verhoudingen goed, dan kan de man het geschonken varkentje, nadat zijn vrouw het heeft groot gebracht, ook in zijn geheel aan haar vader schenken, die het verkoopt en van de opbrengst ( $\pm$  19 *tagèt*) nog zes schelpjes aan zijn schoonzoon teruggeeft. Hiervoor zijn geen regels. Dit is juist het spel tussen de aanverwanten: geven om terug te ontvangen, de relatie in stand houden en steeds opnieuw van elkaar profiteren, of de relatie afbreken en elders zijn geluk proberen.



Bij de samenstelling van de bruidsprijs wordt verwacht, dat de bruidegom zelf minstens zes *tagèt* opbrengt, het deel dat nooit terug gegeven wordt. De jongen zal deze gewoonlijk van zijn vader moeten krijgen. De rest van de bruidsprijs zullen de broers van de vader of de eigen broers van de man bijeen brengen. Ook de moeder kan helpen, als zij voor de verkoop van haar handwerk (draagnetten) of als remuneratie van haar diensten eigen geld heeft. Deze regeling van zijn huwelijk doet een jongen sterk zijn afhankelijkheid t.a.v. zijn geslacht gevoelen.

Krijgt de vrouw geen kinderen, dan kan de man proberen van de betaalde bruidsprijs 12 *tagèt* terug te krijgen. Heeft zij wel kinderen, maar maakt zij door haar luimen of haar temperament het haar man te lastig, dan kan hij haar terug sturen en de kinderen aanhouden. Hij krijgt dan niets terug en stelt zijn hoop op de hem later te betalen bruidsprijs voor zijn dochters. Sterft de vrouw kinderloos, dan vraagt de man de jongere zuster van zijn vrouw als plaatsvervangster en betaalt dan 12 *tagèt* bij, of hij vraagt de betaalde 24 *tagèt* terug en laat er 6 van aan zijn schoonvader. Is hij goedhartig, dan geeft hij van de resterende 18 er nog 5 aan zijn schoonvader, die hem belooft deze 5 later weer te vergelden na de verkoop van een van zijn varkens. Sterft de man, dan kan de vrouw – en dat is het gewone – met de jongere broer van haar man trouwen. Zij geeft hem dan de *tagèt* van haar man, maar de jongere broer moet  $\pm$  13 *tagèt* betalen aan haar familie. Zij kan ook terugkeren naar haar familie, maar moet dan het geld van haar gestorven man bij zijn familie achterlaten en haar familie moet bij haar terugkeer 3 tot 5 *tagèt* aan de familie van haar man betalen. Gezien haar familie eertijds de bruidsprijs heeft ontvangen, is zij bereid de kinderen groot te brengen. Men hoort ook, dat juist omdat de bruidsprijs voldaan is, de kinderen bij de man's familie blijven of dat, als de bruidsprijs niet voldaan is, de kinderen opgeëist worden door de familie van de vrouw. Het is steeds hetzelfde principe: van elkaar zoveel mogelijk zien los te krijgen, maar daarbij er steeds voor zorgen, dat de band niet breekt.

Wij zetten hier het voorafgaande kort bij elkaar.

1. De besproken 'ideale' huwelijksregeling heet: *ran kirukunèn ran da rogonon*, d.i. vrouw losmaken – vrouw nemen, d.i. na onderling overleg, tegen be-

taling van de bruidsprijs, een vrouw verkrijgen. Er zijn echter ook andere wegen.

2. Wanneer een vrouw verliefd raakt op een man, kan zij uit eigen beweging het huis binnenklimmen, waar die man woont. Weldra komen dan haar broers opzetten en maken een rel. Tegen de belofte of de feitelijke vol-  
doening van de bruidsprijs, laten zij haar, waar zij is. Dit heet *tokén ndagén* = zij wil zij komt, ofwel *wanggon toknon*, d.i. boete betalen.
3. Een andere mogelijkheid berust op het initiatief van de man. Hij grijpt de  
gewenste vrouw bij de pols vast en neemt haar mede. Het verder ver-  
loop is gelijk aan het vorige geval. Men noemt dit; *it-kumuk-kaémogonon*,  
d.i. de pols vastgrijpen. Deze beide vormen om een huwelijk tot stand te  
doen komen hebben invloed op de bruidsprijs. Men zal voor een vrouw,  
die zelf komt minder betalen, tenzij het dreigement van haar familie be-  
werkt dat men zelfs meer geeft (boete). Zeker zal dit laatste plaats hebben,  
wanneer de vrouw geschaakt wordt. Maakt haar familie groot misbaar, dan  
moet er eerst vrede gesloten worden. Het is de partij, die het zwakste staat,  
welke het varken aanbrengt dat dan geheel of gedeeltelijk onderling ver-  
handeld wordt. Erger nog zou de zaak zijn, wanneer de geschaakte vrouw  
niet lang daarna sterft. Bij al dit soort regelingen is het van groot belang  
hoe de geslachten reeds tegenover elkaar stonden vóórdát de moeilijkheden  
begonnen. Waren er nog oude schulden, die nog niet waren afgelost, of zijn  
er goede kansen op toekomstige handelsrelaties enz.
4. De volgende wijze om een vrouw te krijgen is die van het leviraat. Men  
noemt deze: *éanet kúnggén*, d.i. zijn oudere broer stierf. Al heet het leviraat  
de regel, toch hangt de toepassing af van verschillende factoren. Vooreerst  
hangt de toepassing af van de vraag of de vrouw reeds was afbetaald. Zo niet,  
dan kan haar familie nog rechten op haar doen gelden. Ook de geardheid  
van de vrouw is van invloed op haar toekomst; een luie of ruziezoekende  
vrouw stuurt men terug en eist het haalbare deel van de bruidsprijs terug.  
Heeft de familie de bruidsprijs al opgesoupeerd, dan laten zij haar gratis bij  
de familie van haar overleden man. Voor een ijverige vrouw wordt even-  
tueel bijbetaald. Verschil maakt ook het aantal of de leeftijd van haar  
kinderen. Heeft zij al grotere kinderen, dan kan zij zelfs ongetrouwd bij het  
geslacht van haar man blijven en met haar kinderen van zijn gronden leven

tot haar zoon groot genoeg is het erfdeel van zijn vader zelf te beheren. Gaat zij met haar kleine kinderen terug naar haar familie, dan groeien de kinderen daar op. Een zoon kan terugkeren naar de vaderlijke gronden. Hij zal daar navraag doen naar de *tagè* die zijn vader hem naliet en die bij diens broer terecht kwamen. Zijn die verdwenen, dan kan hij hopen geholpen te worden door die broers van zijn vader of door een van zijn moeders broers. De vrouw gaat gewoonlijk terug, wanneer zij de vrouw was van de jongste broer. Het leviraat gaat niet op t.o.v. een vrouw ten gunste van een oudere broer van haar man. De gedachte, die hieronder schuilgaat is deze: een oudere broer wordt verondersteld voor een jongere broer op te komen. De jongere vergeldt dit met volgzzaamheid, niet met een gelijke wederdienst.

5. De sororale polygynie werd hierboven reeds vermeld. Het komt zowel simultaan als successieve voor. Het laatste geval heet: *éanan ataka* d.i. de jongere neemt de plaats in.
6. Ook het systeem van eigen-richtings<sup>5</sup> kan een huwelijk tot gevolg hebben. Wanneer iemand de moord op een man gepleegd, wreekt, kan hij de vrouw van de vermoorde man zonder verdere betaling als de zijne tot zich nemen. Men noemt dit: *kop tumuran ndagèn* d.i. De man geleidde, zij komt. Hij zal tot haar zeggen: *ngo nègen ungunép, ngu ndamok*; jij wilde, dat ik doodde, kom.
7. Ten slotte is er de vorm van de 'doorgestoken kaart'. Twee jongelui hebben omgang, de oude lui van beide partijen weten het wel, zij trekken de zaak recht door een officieel huwelijk. Dit heet: *wijap kowijap* d.i. vrouw wil, man wil.

Een klein onderzoek betreffende 46 huwelijken van het geslacht Wokurop, gaf als uitslag:

volgens	1 :	17	huwelijken	door ouders.
"	2 :	6	"	op initiatief vrouw.
"	3 :	14	"	" " man.
"	4 :	5	"	leviraat
"	5 :	1	"	successief sororale polygynie.
"	6 :	1	"	eigen richting
"	7 :	2	"	bij onderlinge afspraak.

<sup>5</sup> cfr. Hoofdstuk v, p. 85.

De eigenlijke huwelijksplechtigheid heeft het volgende verloop<sup>6</sup>. Wanneer de overeenstemming over de bruidsprijs bereikt is, zal de jongen zijn aanstaande schoonouders nu en dan met een deel van zijn jachtbuit gedenken. Beide partijen gaan sago kloppen en ander voedsel verzamelen.

Zijn de sago, de sagolarven, de gedroogde vis en het gerookte vlees bijeengebracht, dan wordt dit aan de bruidgevers medegegeeld en de dag van het huwelijk wordt dan in onderling overleg vastgesteld. De ouders (of zij, die in hun plaats de zorg voor het meisje dragen) geleiden haar naar het huis van de ouders (of broer) van de jongen. Onderweg snijdt de vader de top van een nibungscheut af, geeft deze aan het meisje, die er mede langs haar tanden strijkt en er van eet. Ook haalt de moeder een nibung-schede op, welke wordt medegenomen. Het meisje ontvangt van haar vader een hondetand, welke zij in de hand houdt.

Bij het huis gekomen, zegt de vader tot de huiseigenaar: „Komen jullie naar beneden”. Zelf blijft de familie van het meisje onder bij de trap staan. De jongen doet zijn draagnet om, hangt zijn (stenen) bijl over de schouder en neemt boog en pijl in de hand. Zijn vader geeft hem een hondetand. Zo daalt hij de trap af tot dichtbij de grond. Hij steekt zijn boog naar beneden en het meisje grijpt het uiteinde vast en zo gaan zij naar boven. De jongen gaat het trapgat binnen, het meisje wacht buiten. Hij geeft zijn hondetand aan het meisje en zij geeft de hare aan hem.

De zin van deze handelingen is deze: het meisje houdt de boog van de jongen vast om daarmee tot uitdrukking te brengen, dat zij vlees van hem verwacht bij de maaltijden en de jongen belooft dit onderdeel van de voeding op zich te nemen. Het uitruilen van de hondetanden is het eerste teken van de wederzijdse instemming. Tevens, zo verklaarde men, wordt door deze ruil van kleingeld uitgedrukt, dat beide partijen zich als arme mensen beschouwen en beseffen dat zij aan elkander niet te hoge eisen mogen stellen.

De jongen blijft bij het trapgat staan en het meisje gaat langs hem naar binnen. De moeder volgt het meisje, de vader volgt zijn vrouw. De moeder en het meisje droegen elk twee netten met eten, één voor de ouders van de jongen,

<sup>6</sup> Deze weergave werd door ons uit vele detail-mededelingen samengesteld. Plaatselijke varianten zijn niet als zodanig apart vermeld.

één voor het nieuwe gezin. Ook de vader van de jongen laat zijn zoon horen, dat hij hem voorlopig blijft bijstaan. De moeder van het meisje doet haar draagnetten af en hangt die aan de wand. Daarna legt zij de nibung-schede op de vloer van het mannenvertrek neer tussen het trapgat en de vuurplaat. Daarop gaan het meisje en de jongen zitten tegenover elkaar. Zij kijken elkaar aan. Even later staat de jongen op en zet zich op zijn gewone plaats in huis neer. Het meisje blijft op de nibung-schede zitten en slaapt daar ook. De jongen en het meisje hebben de geruilde hondetand met een touwtje aan hun rechteroor gehangen.

De twee families ruilen eten. De ochtend van de tweede dag neemt de moeder van de jongen een nibung-scheut, wekt het meisje, daalt met haar de trap af en geeft haar de nibungscheut te eten. Het meisje gaat weer naar boven; de jongen gaat nu op zijn beurt de trap af en krijgt nibung te eten. Hij roept het meisje, terwijl hij zich naar het bos keert. Zij komt naar beneden, staat achter hem en kruipt dan tussen zijn benen door<sup>7</sup>. Zij gaat voor hem staan, kijkt hem aan en krijgt van hem nibung, welke zij langs haar tanden strijkt. Samen gaan zij weer het huis binnen, zitten even op de nibungschede. Maar weldra staat de jongen op, neemt zijn boog en pijl en gaat op jacht. Hij zoekt een boombeertje of een slang te bemachtigen. Lukt het die dag niet, dan keert hij naar huis terug, slaapt er en gaat er de volgende dag weer op uit. Die nacht krijgen de jonge mensen goede raad.

Het meisje krijgt te horen, dat zij aan geen andere man meer mag denken op straffe van een vroegtijdige dood; de jongen, dat hij zonder verlof van zijn eerste vrouw geen tweede in huis mag halen. Beiden worden tot ijver aangespoord. Enkele van deze raadgevingen worden door informanten aldus kort geformuleerd:

Een huwelijk sluiten betekent op je eigen benen komen te staan; de vruchten te plukken van je eigen werk kan niemand je verbieden; als je echter aldoor slaapt, wie zorgt er dan voor het eten. Steel niet om je vrouw te eten te geven;

<sup>7</sup> Naar men zeide, houdt dit geen verband met de vruchtbaarheid van het huwelijk; het zou een teken van onderwerping zijn. Bij een huwelijk met een tweede vrouw moet deze ook onder de benen van de eerste vrouw doorgaan cfr. dit Hoofdstuk p. 172.

eet niets, dat rauw of bedorven is. De stank zou het kind aan de borst ziek maken. Man en vrouw moeten beiden zorg hebben voor hun kinderen.

Eet bij de menstruatie van de vrouw vanuit bladeren, welke je later verbrandt. Onderhoudt de spijswetten, anders wordt de kleinste wond een grote. Laat een man niet te veel eten; de voorraad zou te snel uitgeput zijn en het werk te zwaar. Eet nooit het laatste voedsel dat in huis is op, zorg eerst voor nieuwe voorraad. Wie stiekum alleen eet en niet met anderen deelt, krijgt een ongeluk. Een slang zal hem bijten; hij valt uit een boom; hij komt om door de hand van een vijand. Een man, die overspel pleegt, zal sterven; wij ouderen dulden dit niet; de man mag slechts zijn eigen vrouw gebruiken. Als je vrouw een te zware vracht torst, jaag haar dan niet op, neem die liever over. Doe je dat niet en krijgt zij een bloedspuwing, dan zullen haar verwanten je weten te vinden. Denk er aan, dat een gast altijd komt om iets te vragen. Denk om je goede naam. Als er niemand bij je welkom is, is dit verdacht. Komt er een gast, blijf dan thuis om hem te ontvangen.

De jongen heeft vóór het huwelijksfeest een schelpje (*taget*) van zijn vader gekregen om iemand uit te nodigen deel te nemen aan het feest, die bekend staat om zijn 'kennis' van zaken, d.i. een man die zowel goede raad kan geven m.b.t. het aanleggen van tuinen en de jacht als m.b.t. de religieuze begeleiding daarvan. Deze man zal de jongen de opdracht geven: ga morgen vroeg een nibungscheut halen, breek er de top af, bevochtig de scheut met je urine, *érok*, en doe de scheut in een blad. De jongen doet dit en komt onder aan de trap staan. Hij vraagt zijn vader het meisje naar beneden te sturen. Zij komt naar beneden en hij opent het blad en geeft het stukje nibung, *jongkuk*, aan haar. Zij strijkt er mede langs haar tanden en legt het op een boomstronk, waar het vergaat<sup>8</sup>. Dit, zo zegt men, bewerkt dat zij niet zal vermageren.

De jongen heeft de vorige dag al gezien, waar een boombeertje huist. Hij gaat nu die kant uit het bos in. Het meisje en de ouders volgen hem. Men ver-

<sup>8</sup> Het is mogelijk, dat – gezien er meerdere informanten waren op verschillende tijden – dit 'nibung-gebruik' een variant is op dat, wat op de vorige pagina verteld is of dat de eerste mededeling, waarbij de moeder van het meisje optreedt, onjuist is. De man, die 'van de zaken op de hoogte is', die hier optreedt zal vaak de broer zijn van die 'moeder' nl. de *mon*, MoeBr, van de jongen.

mijdt over een riviertje te gaan. De jongen klimt de boom in, het meisje staat onder aan de stam. Hij schiet het beertje, dat naar beneden tuimelt en door het meisje wordt doodgeslagen. Zij laat het ter plaatse liggen. De ouders trekken zich terug. Het meisje is op een omgevallen boom gaan liggen met het boombeertje onder haar hoofd<sup>9</sup>. De jongen noemt nu zijn eigen naam en vermeldt daarbij of hij donker of licht van huid is. Hij zegt:

NN. nup ndajot, ngommot nawot rékéro te  
 N.N. ik niet, een donkere ik sta er

Hij noemt de naam van het meisje en vervolgt:

N.N. – no tik tonggop-nakakon ro ndromajép  
 N.N. – haar schaamschort, een tonggop-koek, staande ik zal openen.<sup>11</sup>

Deze woorden vormen een sacrale zegswijze, waarin *ngom-mot*, d.i. bloedhelder, staat voor donkerkleurig van huid en *nawot* staat voor *nup* = ik. Het vrouwelijk schaamdeel wordt sacraal omschreven met 'tonggop-koek' d.i. een sago-koek en in deze uitdrukking roept het woord *tonggop* de herinnering op aan het ontstaan van de wereld. Toen had de vogel *Mbéktanop* de eerste aarde neergelegd op een *tonggop*-boom op bevel van *Tomalüp*<sup>10</sup>. De man zegt dus: N.N. niet ik (d.i. niet zo maar de een of ander), maar een man met helder bloed (dat zijn huid daarom donker kleurt), zo sta ik hier. Ik dan zal van N.N. de schaamschort en de 'sago-koek' openmaken. Wanneer hij licht van huid is, zegt hij niet *ngomot*, maar *kat kutok*, d.i. zuivere van lichaam.

Daarop hebben zij omgang, waarna eerst de jongen en dan het meisje wat van het vocht nemen, dat op de boom gevloeid is. Zij doen dit in een blad, dat geurt (*kawu-ron* of *mbandit kawu-ron*). Thuisgekomen zullen zij dit vocht met bloed en oogharen van het vermelde boombeertje vermengen en in het schelpenzakje bewaren. Dit helpt om hen ijverig te maken, goede jacht te verkrijgen en rijk te worden. Zouden zij dit niet doen, dan zouden de ouders daarover klagen. Daarom deelt de man het gebeurde aan hen mede met de woorden:

<sup>9</sup> Anderen zeggen: men legt het boombeertje op haar borst.

<sup>10</sup> *Tonggop* is de sacrale naam voor *atamop* of *wambot* cfr. Hoofdstuk 1 nota 1.

*Op kunggenép,*            *kokaé karégégén*  
 een teken stelde ik    het is klaar

*timo worogenép régén*   *kop ndaman – de*  
 ik nam, ik legde        man rijk is het,

d.i. ik heb gedaan, wat behoort, opdat een man rijk worde.

Na de omgang zoeken man en vrouw een sprinkhaan, wrijven deze fijn tussen de handen en leggen deze op een boomstronk neer, terwijl de man zegt:

*ngune*            *ndigenép*   *ngu*   *anénap*  
 het jouwe    ik geef    jij    eet.

Dit geschenkje is voor de schimmen, die niet van de familie zijn (die van de familie zijn welwillend), opdat zij de man niet zouden hinderen bij de jacht.

De vrouw neemt het boombeertje en gaat naar huis. Het boombeertje wordt verkocht voor 1 schelp aan de bewoners van een ander huis. Man en vrouw krijgen hun voedsel van de ouders. Zij mogen het zelf niet klaarmaken en eten alle spijzen vanuit een blad, dat telkens vernieuwd wordt, terwijl het gebruikte blad wordt bewaard. Zij die het boombeertje kochten, krijgen daarbij de opdracht het in sago te verwerken en deze gevulde sago te geven aan de ouders van de jongen.

De volgende dag gaan mannelijke familieleden van de vader naar het bos, hakken twee boompjes (*iomoni*) om en brengen de stammetjes naar de tuin, waar zij deze kruiselings op een omgehakte boom neerleggen, zodat er een oploopje ontstaat. De pasgehewe man neemt een deel van de bladeren, waarin het boombeertje gewikkeld was bij de verkoop en de bladeren, die hij gebruikte bij het eten en legt die onder de stammetjes. De vader steekt een vuurtje aan onder de bladeren. De jongeman loopt de stammetjes op, op elk plaatst hij een voet, boven het vuurtje staande krijgt hij banaanscheuten en ander plantmateriaal in de hand en laat hij de rook langs zich opstijgen. De vader neemt het pootgoed aan van de jongeman en treedt terzijde, de jongen komt naar beneden. Daarop legt de moeder van de vrouw de rest van de bladeren, waarin het boombeertje was gewikkeld, en de bladeren, die de vrouw bij het eten gebruikte, op het vuur. Daarop gaat de vrouw de stellage op, krijgt plantmate-



riaal aangereikt en de rook omhult haar, op haar beurt. Zij geeft het plantmateriaal af en komt naar beneden.

Andéjop en Mop van Wakeriop noemden dit onderdeel van het ritueel *énap aniwondo*, d.i. vuur wordt ontstoken. Gevraagd naar de zin van dit gebruik, voegden zij aan deze woorden toe . . . *kotén moto mbokmo*, d.i. zweet naar buiten, gezond. Zij verklaarden daarop, dat het de bedoeling is de *mbun*, het vuil, uit te drijven. Met dit 'vuil' wordt beoogd alle overtredingen van de spijswetten vóór het huwelijk begaan en alles wat hun 'ijver' in de toekomst in de weg zou staan. Zo was het door het sacrale varken voorgeschreven<sup>11</sup>.

Daarop planten de jonggehuwden de hen aangereikte scheuten. Is de banaan geplant, dan wrijven man en vrouw een banaanscheut bovenaan stuk en reinigen met het vocht hun handen. De ouders van de jongen nemen een stuk brandhout, breken dit door en geven het de jongeman. Zij beduiden hem, dat hij voortaan zelf zijn vuur zal moeten onderhouden. De familie van de vrouw doet hetzelfde t.o.v. de jonge vrouw. Daarom geleidt de familie van de man hem naar een half afgekapte banaantros. Hij hakt deze af en brengt de tros naar huis. Daar maakt hij vuur, laat het even opvlammen en legt de bananen er op, zodat het vocht naar buiten komt. De vrouw is hem achterna gekomen, zij zetten zich aan beide zijden van het vuurtje neer. De man schuift het vuur met de bananen naar de vrouw toe, de vrouw schuift het terug. De man haalt dan de bananen er af, trekt het vuurtje uit elkaar en ordent het opnieuw, waarop de bananen nu volledig worden geroosterd. Door deze handelingen wordt duidelijk gemaakt, dat man en vrouw ijverig tezamen voor het huishouden zullen moeten zorgen. Tezamen schillen zij de bananen, wikkelen deze in sago, roosteren die. Aldoende raken hun handen elkaar telkens. Is het eten klaar, dan wordt het door hen verdeeld onder de familieleden; zij zelf eten er niet van. Zij zouden lui worden. Beiden zijn nu verplicht geen voet in water te zetten, maar water te drinken uit een blad of een bamboekoker en zich te onthouden van bepaalde spijzen<sup>12</sup>.

De eerste tijd na het huwelijk hebben man en vrouw veelvuldig omgang, later minder. De man leert de vrouw haar menstruatie niet te verbergen voor

<sup>11</sup> Dit gebruik werd vergeleken bij een zweetkuur, welke men – ook op voorschrift van *Kowamup* – het sacrale varken – toepast bij een optredende vermagering van een man.

<sup>12</sup> cfr. de lijst van verboden spijzen, *atiné*, in hoofdstuk ix, p. 142.

hem. Bij de eerste menstruatie na het huwelijk, daalt de vrouw af, neemt een blad van de *tumbutu*, doet er wat bloed in, gaat naar boven, blijft naast de deur staan en zegt tot haar man: *ngu nda, ngono ndogoé ngon ménékép*, d.w.z. jij kom, je vleesvoeding, bloed hier, d.w.z. kom, je jacht zal vlees opleveren, hier is het bloed van mijn menstruatie, dat dat verzekert. Hij neemt het blad aan en zegt:

*nda timogoép, ro korok-mo, itokonép ndarakmo*  
 kom ik neem, ik sta en open, ik zie, ik steek in,

d.i. Ik neem het aan, open en zie, dat het zo is, ik steek het in de pijl aan de wand. Hij stopt het blad in een vijfpuntige pijl en steekt deze in de wand boven zijn zitplaats. Zij komt echter niet binnen, maar wacht buiten aan de deur.

Een oudere vrouw gaat nibungscheden halen en maakt daarvan een wand in het vrouwenverblijf, waarachter de vrouw zich neerzet.

De man gaat naar beneden, neemt een nibungschede, buigt deze aan een zijde om en bindt deze zo vast, dat er 'n holte ontstaat, waarin het bloed kan vloeien. Hij legt de bladschede in het vrouwenvertrek, waarop dan de vrouw plaats neemt. De man doet een schelpje (*tagèt*) aan een touwtje. De vrouw bindt dat om haar middel.

De man gaat op zoek naar wild om het te roosteren. Man en vrouw eten weer alleen met behulp van bladeren. De wederzijdse familie krijgt bericht en komt de zesde dag bijeen. Een man van de familie van de jongen, die de leiding heeft (gewoonlijk dezelfde, die bij het huwelijksritueel op de voorgrond trad en die bekend staat om zijn kennis van de 'magische' formules), geeft opdracht aan de vrouwen een verhoog aan de rand van de tuin van *jomoni*-hout te maken en *jomoni* tot houtskool te branden. De man gaat 's morgens vroeg de tuin in en verzamelt jonge scheuten van banaanstruiken en knolgewassen enz., en zijn moeder legt deze bij het verhoog neer.

Man en vrouw worden geroepen, komen naar beneden. Hij heeft de bladschede, waarop zij zat, bij zich. De man neemt wat menstruatiebloed uit de schede, maakt er drie propjes van in bladeren en legt die naast het verhoog. De vrouwen hebben reeds vier bundels *bulu* (soort bamboe) met water gevuld, de man heeft zijn *bulu* bij zich. De man en de vrouw gaan dan op de menstruatiebladschede staan en een vrouw van zijn familie smeert de man van het hoofd

tot het middel in met houtskool en een vrouw van haar familie smeert de vrouw geheel in met houtskool. Dezelfde vrouwen wassen hen dan met banaansap en water schoon.

Een van deze vrouwen neemt daarop het plantmateriaal en een pootstok, gaat op het verhoog staan en geeft deze zaken aan de man onder haar oksel door zeggend:

N.N. ndu ngu-ah jugut ngu-ah wambén ngu-ah  
 N.N. sago aan jou banaan aan jou banaan aan jou

énap-kénap ngu-ah tagèt-manggit ngu-ah wutit-aonop ngu-ah  
 brandhout aan jou schelpje hondetand aan jou casuaris varken aan jou

tugüp-janap ngu-ah ndogoé ngwati ngu-ah téranap-méjanap  
 schelpen aan jou dieren slangen aan jou huis opstijgen afdalen

ngu-ah kua méné ndigenép  
 aan jou nu hier ik geef

d.w.z. zij reikt hem alle zaken over, die hij voor zijn levensonderhoud nodig heeft; de man is daarbij de schuin oplopende stammetjes opgegaan om alles aan te nemen. Hij legt een banaan apart en geeft tussen zijn benen door alles aan zijn vrouw. Daarop daalt hij af, neemt zijn boog, zijn draagnet, dat leeg is, gaat weer op de stammetjes staan en onder hem verbrandt men de bladeren (cfr. supra). Daarna ondergaat de vrouw dit evenzo. Daarop verdeelt de man het plantmateriaal en zijn vrouw, zijn moeder e.a. gaan dit planten. De vrouwen, die het verhoog maakten, sluiten dit vanonder rondom met bladeren af, zodat een vertrekje ontstaat. Daarin wordt op een bladschede gele aarde en enkele houtjes en plantmateriaal neergelegd. Man en vrouw gaan binnen. De man doet zijn draagnet af, legt boog en pijl opzij, de vrouw doet haar gebruikte schaamrokje af. Daarop neemt de man met een stokje wat van de gele aarde en raakt eerst zijn eigen voorhoofd daarmee aan, daarop de vrouw boven haar schaamdeel, dan het schelpje dat zij omheeft, daarna zijn boog, zijn pijl, zijn draagnet en de banaanscheuten. Vervolgens geeft hij het stokje aan de vrouw, die daarmee eigen hoofd, het geslachtsdeel van de man, haar draagnet en haar kapmes aanraakt. De man doet de rest van de verfstof in zijn schelpenzakje en stopt dit in zijn draagnet. Zij hebben dan omgang.

De man gaat naar buiten, de vrouw hangt haar oude schaamschort op en doet een nieuwe aan en komt naar buiten.

De vrouw volgt de vrouwen, die het verhoog maakten. Zij gaan naar een banaanstam, die vrucht draagt. Zij zetten gezamenlijk hun voet tegen de stam, deze breekt en de vrouw krijgt de vruchten. Gezamenlijk worden knollen en brandhout verzameld.

De man doet dit met mannen. Telkens wordt herhaald: zo doen wij dat, opdat je man (vrouw) tevreden kan eten en de een de ander helpt bij het werk. In huis teruggekeerd maakt de vrouw eten klaar, waarbij de man helpt. Ieder maakt uit de eigen hoeveelheid klaar. Voordat de vrouw dit eten uitdeelt, wrijft zij haar handen met banaan-schors-sap. Een beetje sago en groente in een blad verpakt worden tezamen met de stuk gewreven banaan door de vrouw buiten op het verhoog gelegd, opdat de zon 'onze vuilnis opdroge en wij gezond zullen zijn'. De man voegt aan de geroosterde sago vis en vlees toe, dat hij al vroeger verzameld heeft en gerookt en geeft dat aan de vrouwen die hielpen. Oudere vrouwen eten er echter niet van uit angst voor de onreinheid van de pasgehuwden. Ze zouden de droge hoest kunnen oplopen. Jongere mensen eten ervan. De man en de vrouwen, die bij de ceremonie hielpen, krijgen nu een schelpje of hondetanden betaald, overeenkomstig hun positie t.o.v. het nieuwe gezin.

De jonggehuwden zullen geen water aanraken, totdat de planten, die zij gezet hebben, drie of vier bladeren hebben gekregen.

Dan komen de ouders weer bijeen en gaan naar de bron van een klein riviertje, dat wordt afgedamd en bovenstrooms leeggeschept om de achtergebleven vis te vangen. Van huis heeft men een stuk brandhout medegebracht. Zij steken een stuk hout in de grond op de oever. De jonge vrouw zet haar voet daarbij neer, zodat zij het hout tussen de grote teen en de andere tenen klemt, de man zet zijn voet op gelijke wijze op die van de vrouw.

Tussen de zo geplaatste tenen wordt as gestrooid, waarna man en vrouw het hout naar voren drukken en in het water afdalen.

Zij zoeken de vis in de modder, te zamen met de oude lui. De man en de vrouw verkopen hun vis voor schelpengeld aan de aanwezigen en men gaat naar huis terug. De pasgehuwden onthouden zich dan nog van witte garnalen, verse sago en nibungspruiten. Na enige tijd gaan man en vrouw sago kloppen,

brengen deze naar huis, vermengen de sago met de uiteinden van de sagotop. De ouders eten daarvan een weinig en het overige is voor de echtgenoten zelf. De plechtigheid kan bij de tweede of derde menstruatie voor een deel nog herhaald worden en keert ook na de bevalling terug, zoals boven werd beschreven<sup>13</sup>.

Bij de volgende menstruaties trekt de vrouw zich alleen terug tot deze over is.

Is de vrouw enkele maanden zwanger, dan begint de onthouding (*atiné*) van spijzen (ook de man is daaraan gebonden) terwille van de gezondheid van het kind. De omgang wordt bijzonder veelvuldig uitgeoefend, opdat het kind zou groeien. Na de vijfde maand wordt bij de omgang de slechts gedeeltelijke penetratie toegestaan 'om het kind niet te raken'. Een volledige onthouding, zegt men, zou gevaar opleveren: de man zou elders zijn bevrediging zoeken. Na de achtste maand ziet men van omgang af. De informant Andéjop achtte het niet waarschijnlijk, dat coïtus interruptus voorkwam bij overspel of bij omgang van ongehuwden. Een meisje, dat omgang heeft met een jongen om de ouders te dwingen haar niet aan een ander te geven, bekent: wij hebben al vijf tot zeven keer omgang gehad 'als man en vrouw' en dit is afdoende om haar niet verder lastig te vallen met een andere kandidaat.

De spijsonthouding duurt tot het kind tanden heeft en loopt. De man overtreedt de spijswetten gemakkelijker, de vrouw houdt er zich soms aan tot een volgend kind en soms tot na het derde of vierde. Als alles goed gaat dan is dat het bewijs dat de regels van het begin af goed nagekomen zijn. De man zal zeggen:

*nono ndoat kérap no mun ndoro te kènggemo womowon*  
 wij de gele stippen oog ervan het kind daarom goed wij verzorgen,

d.i. wij hebben elkanders gele verfstippen gezien, alles is volgens de regels volbracht, daarom hebben wij goede kinderen, die wij nu ook goed verzorgen. In dit 'womowon' wij verzorgen, klinkt de gedachte door, welke Andéjop aldus formuleerde: de ziel *amap* komt maar tijdelijk naar hier en keert naar het opperwezen Tomalüp terug: *taruk te ndeiran*: zij komt maar tijdelijk. Wordt de

<sup>13</sup> Hoofdstuk VIII, p. 127.

nageboorte begraven met de navelstreng omhoog, dan komen er nog meer kinderen. Wordt zij omgekeerd begraven, dan voorkomt dit een nieuwe geboorte.

Pas als het kind zelf kan lopen, kunnen de ouders alles eten, nadat hun eigen ouders hen eerst de tot dusver verboden spijzen zelf hebben gebracht. Dan nog zal men heel voorzichtig proberen of men van het een of het ander niet ziek wordt. De vrouw krijgt een jong varkentje van haar ouders, dat zij opfokt. Als het volwassen is komen haar ouders; het varken wordt gedood en verkocht door de vader van de vrouw en met dit geld wordt nu een deel van de betaalde bruidsprijs teruggegeven. Van het deel dat niet teruggegeven wordt geven de bruidgevers enige schelpjes aan hun eigen familieleden, opdat deze hun pas getrouwde dochter ook zouden bijstaan. Deze krijgen zij later wederom gerestitueerd. Ook de moeder van het meisje krijgt een *tagèt* om er iets voor haar zelf voor te kopen. Zou haar man dit niet doen, dan zou de vrouw boos zijn. Mocht de bruidsprijs van de moeder van het meisje nog niet geheel afbetaald zijn, dan geschiedt dit nu. Bij de vleesverdeling van dit varken geeft de dochter een deel aan haar vader, de vader geeft dit door aan zijn broers. Zij geven een ander stuk aan de vader en hij geeft dit weer door aan zijn dochter.

Zes schelpjes bewaren de bruidgevers om hun zoon of naaste verwant te helpen bij het bijeen brengen van de prijs voor diens bruid.

Wanneer een man een weduwe als tweede vrouw neemt, komt deze in zijn huis en verder heeft er geen ceremonie plaats. Neemt hij een nog niet gehuwde vrouw tot zich, dan kan hij 's morgens vroeg de nibungscheut (*jong-kuk*) halen en thuis gekomen zijn eerste vrouw roepen (*ondur*). Deze daalt de trap af en de tweede (*mbéat*) volgt haar. Beneden gekomen gaat de tweede vrouw onder de benen van de eerste door en dan tussen de benen van de man. Daarop geeft hij een stukje nibung aan de eerste vrouw. Deze strijkt het langs haar tanden en geeft het aan de tweede door. Ook deze strijkt er mede langs de tanden en legt het dan op een boomstronk, waar het vergaat. De bovenvermelde rite heeft plaats, opdat na de komst van de tweede vrouw de eerste niet lui zal worden, niet mager en ziek en opdat de twee vrouwen goed samen zouden leven en het lichaam van de man gezond zou blijven. Man en eerste vrouw kunnen naast elkaar zitten, de andere vrouwen zitten altijd verder weg.

Iedere Mandobo-man heeft als ideaal minstens één keer in zijn leven een varkensmarktfeest te organiseren. Tesamen met zijn broers, zijn zusterszonen en zijn moedersbroers zou hij dit kunnen doen, als hij alle omstandigheden mede heeft d.i. als hij broers heeft, als zijn zusters zonen hebben en als zijn moeder broers heeft ... en de onderlinge verhoudingen zo goed liggen, dat zij genegen zijn met hem in zee te gaan. Er komt nl. bij deze organisatie nogal wat kijken, zoals hierna zal blijken.

Maar als het hem gelukt dan kan hij schulden innen, schulden betalen en nog geld overhouden om voor zichzelf een bij-vrouw te verwerven of voor zijn zonen een bruid. Zijn relaties met zijn verwanten kan hij hebben versterkt en een goede naam hebben gevestigd. Het is mogelijk, dat hij een rijk man is geworden en 'geld is macht', ook bij de Mandobo's. De rijke man, *kop ndaman*, heeft aanzien, hij is de steun voor zijn verwanten en de vrees voor zijn vijanden. Hij kan de hulp die hij behoeft betalen, hij kan zijn kapitaal tegen rente uitzetten, hij kan de 'magische' formules en de bijstand van hen, die deze formules weten te gebruiken, kopen en desnoods sluipmoordenaars huren om hen, die hij verdenkt, uit de weg te ruimen.

Het is dit verband tussen varkens en schelpengeld, dat aan de organisatie van een varkensmarktfeest ten grondslag ligt. Deze ruilhandel wordt echter in eerste instantie niet opgezet als een markt, maar als een feest. De feeststemming onder de vele gasten waarborgt het vlot verloop der transacties. Het opbouwen van de goede sfeer is een der grootste zorgen van de organisatoren.

Daartoe dienen enerzijds de technische voorbereiding en anderzijds het gebruik van de 'magische' formules. Het is niet ieder gegeven dit in de hand te hebben. Daarom zal ook niet elke Mandobo-man zelf de organisatie op zich kunnen nemen. Hij zal zich, zo mogelijk aansluiten bij iemand, die wel in staat is zulk een marktfeest voor te bereiden. Ook alle uitgenodigde gasten zullen in deze geest van de geboden gelegenheid gebruik maken om zaken te doen.

De initiatiefnemer begint zijn verwanten te bezoeken, waarvan hij weet, dat hun vrouwen varkens hebben, die over enige tijd volwassen zullen zijn<sup>1</sup>. Wanneer verschillende verwanten hun instemming betuigen, vormt zich op die wijze een groep van feestgevers rond de initiatiefnemer. Van het begin af wordt vastgesteld, hoeveel varkens ieder zal inzetten. Het totale aantal kan van een tiental tot een dertigtal oplopen. Zijn er een dertig varkens verhandelbaar, dan spreekt men over een groot varkensfeest. Het komt echter ook voor, dat een feestje wordt georganiseerd voor de verkoop van slechts enkele varkens.

Deze feestgevers kiezen gezamenlijk een terrein uit, dat niet te ver van hun sago-arealen en van hun visterreinen verwijderd ligt. Dit stuk bos moet worden opengekapd en de boomstronken moeten worden gerooid. Een toegangspad moet worden schoongemaakt, want daarlangs zullen de gasten hun intochtdans houden. Als zij hun voeten zouden stoten aan wortels of oneffenheden zou dit hun stemming bederven<sup>2</sup>.

Op dit terrein wordt als eerste werk het centrale feesthuis, *étor*, uitgezet. Dit stukje grond is daarmee '*kétpon*' verklaard, hetgeen tot gevolg heeft dat vrouwen er niet overheen mogen lopen en dat niemand het mag bevuilen<sup>3</sup>. De feestgevers gaan met hun vrouwen naar het bos in de nabijheid van het terrein en daar kapt de initiatiefnemer, *étor-énati* (letterlijk de vader of de heer van

<sup>1</sup> Het centrale feest van de Mandobocultuur werd goed beschreven door R. den Haan in de: Bijdragen tot de Taal, land en volkenkunde, deel 111 en door Dr. J. W. Schoorl in zijn proefschrift: *Kultuur en cultuurveranderingen in het Muju-gebied* (J. N. Voorhoeve, Den Haag 1957). Het verloop van een varkensfeest in het Mandobogebied verschilt enigszins van dat van de Muju.

<sup>2</sup> Thans ziet men, dat de Mandobo's een feest graag aan de rand of zelfs in het dorp houden, waar het terrein al schoongekapt klaarligt.

<sup>3</sup> Naar wij vernamen werd in de Muju vroeger het hele terrein door alle outsiders angstvallig vermeden. Men liep er met een bocht omheen. Bij de Mandobo's hebben we voor zulk een strenge opvatting geen aanwijzingen. Men liet ons en onze dragers rustig over het terrein wandelen en het feesthuis bekijken, ook toen het feest al begonnen was.



de *étot*), een *kijanop*-boom, welke de mannen naar het feestterrein dragen en daar op dwarsliggers neerleggen. De leider, *étor-énati*, graaft met zijn helpers een gat, hetzij in het midden, hetzij aan de voorzijde van het te bouwen huis. Terwijl hij het onderstuk van de gekapte *kijanop*-boom vasthoudt, zetten de andere mannen de boomstam overeind. Wanneer deze in het gat schuift, zegt de leider:

*kurugut ngwamon      tambajép*  
die van het midden    ik velde, ik plant,

d.i. de steunpaal heb ik gehakt en plant ik<sup>4</sup>.

Zonder verdere plechtigheden wordt daarop de andere palen in de grond gezet, de dwarsverbindingen gemaakt en de daksparren gelegd. Hierna kunnen de feestgevers uit elkaar gaan. Het geraamte van het huis blijft in weer en wind staan. Men kijkt er weken niet meer naar om.

Zoals uit het verdere verloop van dit verhaal nog wel zal blijken, duurt de voorbereiding van een varkensfeest soms jaren. Elk feest heeft een eigen geschiedenis. Een deelnemer kan sterven, de toezegging van varkens kan worden ingetrokken. Onenigheid, vooral ziekte, 'magische praktijken', moorden, kunnen de opzet doorkruisen.

Na enige tijd zijn de bladeren voor de dakbedekking bijeengebracht, hetgeen het werk uitmaakt van de vrouwen en in het bijzonder van de vrouwen van de initiatiefnemer en de feestgevers, die bij hem in de buurt wonen. De andere feestgevers worden dan opgeroepen. Men zal het: *étot-mondom-ngumun* houden, d.i. het feest van de dakbedekking<sup>5</sup>. Geen feest echter zonder eten. Iedere deelnemer brengt zeker eten mede, dat onderling geruild wordt; maar de

<sup>4</sup> De Mujuers laten aan dit planten van de eerste paal het eten van een sacraal varken voorafgaan. De Mandobo-informanten ontkenden, desgevraagd, dat dit ook bij hen het geval was. Wij hebben de indruk, dat zij het eten van een sacraal varken los hebben gemaakt van het varkensmarktfeest. Zij lieten telkens horen, dat het varkensmarktfeest tot doel had schelpengeld te verkrijgen en dat dit een eigen opzet en een eigen ceremonieel medebracht.

<sup>5</sup> Het *mondom-ngumun* hebben wij reeds vermeld als een der gelegenheden, waarbij de geschenkenruil plaatsvindt, Hoofdstuk v, p. 85.

initiatiefnemer, die als de gastheer optreedt, moet minstens sago, vlees en vis klaar hebben liggen.

Over de daksparren van het feesthuis liggen dunne dwarslatjes en daar omheen worden de sagobladeren gebogen en vastgestoken. Als eerste worden door de *étor-énati* evenveel bladeren als hij varkens inzet in de nok van het feesthuis vastgemaakt en hierin volgen hem de andere feestgevers na, waarop het dak verder wordt volgelegd en afgemaakt<sup>6</sup>. Hierna gaat ieder weer zijns weegs.

De afwerking van het huis vraagt nog heel wat werk. Het huis staat op de grond. Maar al is het daarom niet nodig er een vloer in aan te brengen op stevige balken, toch wordt er wel een vloerbedekking van sagonerven gemaakt, waarin de vuurplaatsen worden uitgespaard. Zoals in een gewoon huis worden ook hier wanden geplaatst, waardoor aan elke zijde van een middenvertrek een vrouwenverblijf ontstaat. Onder het dak worden rekken gehangen, waarop de sago voor het feest zal worden opgestapeld. Ook worden er zitplaatsen gemaakt, waarop de feestgevers zullen plaats nemen. Is de *étot* voltooid, dan komt dezelfde groep mannen en vrouwen weer bijeen en de *étor-énati* maakt in de *étot* het eerste vuur, getrokken met rotan. Men roostert en eet en gaat uiteen, het vuur mag uitgaan<sup>7</sup>. Ieder der inbrengers heeft de opdracht om sago te gaan kloppen: voor elk varken dat hij inzet één boom. De bollen sago worden naar de *étot* gebracht.

Weer enige tijd later heeft het *ou-ngarak-ngumun* plaats, d.i. het varkenshokken-feestje<sup>8</sup>. Nadat de feestgevers, hun vrouwen en andere belangstellenden zijn samengekomen en in het *étot* gegeten hebben, gaan allen op het middaguur naar het bos. De *étor-énati* heeft daar een boomsoort uitgezocht, waarvan de vruchtjes op de schelpjes lijken, welke voor de betalingen in omloop zijn. Jongelui hebben er de dag tevoren de takken reeds afgekapt. Het meest geprefereerde hout is de *wambot*. Wordt dit gekozen, dan worden de takken

<sup>6</sup> In het Mujegebied naaien de feestgevers de bladeren aan een nerf tot een kam en deze wordt in de nok gebruikt.

<sup>7</sup> Bij de Mujuers moet het vuur aanblijven tot het feest voorbij is.

<sup>8</sup> Dat hieraan een eten van een sacraal varken voorafgaat, zoals voor de Muju gezegd wordt, wordt bij Mandobo's ontkend. De hier beschreven ceremonie met betrekking tot de *wambot*-boom heeft in de Muju plaats voor het bouwen van het feesthuis, *atambon* genoemd.

van het boompje er niet vooraf afgekapt. De leider slaat een stukje van de bast af en bewaart dit (cfr. infra). De anderen doen hetzelfde, waarna de *étor-énati* de boom omkapt. Van tevoren echter zijn aan een dwarshout, dat boven in de boom bevestigd is, snoeren van schelpengeld en hondetanden opgehangen. Zij vormen het bezit van de inbrengers. De jongelui vangen het vallende boompje op, dat de grond niet mag raken; de top wordt er afgehakt. Het wordt naar de plaats gebracht, waar de varkenskooi moet komen. De boom mag ook door de vrouwen gezien worden<sup>9</sup>. Deze plaats was vooraf reeds als *kétpon* uitgezet. De leider graaft dan met een graafstok van *jawèt*-hout het gat voor deze eerste paal, welke een hoekpaal uitmaakt. Voordat de paal daarin wordt neergelaten, werpt de leider er eerst bladeren van het boompje in. Terwijl de paal de grond ingaat, zegt de leider:

*aworamop no kuk tambajép*  
varkens(hok) paal ik plant,

d.i. ik plant de eerste paal voor het varkenshok.

Na enige tijd komen de feestgevers wederom bijeen voor het *ndoi-mirop-ngumun*, d.i. het sago-beenderen-feest<sup>10</sup>. Onder sagobeenderen verstaat men de harde korst, onder de schors van een sagoboom. Is men bijeengekomen, dan gaan de feestgevers naar een sagoboom en ieder neemt een stukje van de harde korst, waarna de boom wordt geveld. Vrouwen, die gewoonlijk 'als mannen zijn', d.i. geen menstruatie hebben, verwerken de sagoboom. De jongelui leggen een 'sagobeen' in elk varkenshok; allen eten van een sagokoek (zoals telkens ruilt men onder elkaar de stukken) en gaat naar huis. De vloertjes van de hokken worden verder met zulke stukken harde sago afgemaakt.

De vrouwen gaan daarna vis vangen door riviertjes af te dammen en leeg te scheppen. De gevangen vis doen zij in bakjes van nibungbladschede gemaakt, welke zij in het water zetten, zodat de vis in leven blijft. Als het bericht van links en rechts binnen is, dat men hiermede klaar is, begint het vangen van

<sup>9</sup> De eerste boom voor het *atambon* mag in de Muju niet door de vrouwen gezien worden.

<sup>10</sup> Dit onderdeel wordt door R. den Haan niet apart vermeld.

de varkens. Een der varkens, welke door de *étor-énati* worden ingezet, wordt het eerst gekooïd. Voordat hij het grijpt, zegt hij:

*kéromokombinop*, *nawot régero te mutut-aworamop no kondok timajép*  
 ik sta hier            sacrale varken   zijn   poot   ik houd vast,

d.i. *Kéromokombinop*, ik sta hier en houd de poot van het sacrale varken vast.

Hierbij willen we enige woorden van uitleg laten aansluiten. Zojuist was reeds sprake van het feit, dat het terrein voor de varkenskooi als '*kètpon*' d.i. 'sacraal' werd beschouwd en dat bij het planten van de eerste paal niet het gewone woord voor varken, *ou* (cfr. *ou-ngarak*), maar een sacrale naam *aworamop* werd gebruikt. Dit woord keert hier terug en nog wel in verbinding met het woord *mutut*, dat het specifieke woord is om het sacrale varken mede aan te duiden. Ook wordt voor ego niet het gewone woord *nap*, maar het sacrale woord *nawot*<sup>11</sup> gebruikt, dat ook bij de eerste huwelijksomgang werd aangewend. Later zullen de ceremonieën vóórdat de varkens doodgeschoten worden bijzonder op dit eerste varken worden gericht. Toch zeide men, dat dit eerste varken geen 'sacraal' varken behoefde te zijn. Daarmede werd gezegd, dat het eerste varken niet de hier boven vermelde kenmerken van het sacrale varken behoefde te bezitten. Blijkbaar kan hier een gewoon varken als sacraal worden beschouwd. Dit hangt dan samen met de verklaring der informanten, dat hier geen sprake is van het 'eten van een sacraal varken', zoals dat in het hoofdstuk over de initiatie werd beschreven<sup>12</sup>. Hier stelt men zich alleen tot doel (ook door de verzorging van de ceremonieën, welke men op een zg. sacraal varken afstemt) het schelpengeld aan te trekken en de handel vlot te doen verlopen.

<sup>11</sup> cfr. Hoofdstuk x. Het huwelijk, p. 165.

<sup>12</sup> Hoofdstuk ix. De initiatie.

In tegendeel, het is alsof het aanbrengen van een echt sacraal varken geneutraliseerd moet worden. Andéjop vertelde nl. dat als er een sacraal varken was binnengebracht, jonge kerels van de familie, die dit varken inzette, daags vóórdat de boodschappers op stap gaan om de gasten op te roepen, een klein varkentje onder luid gepiep van fluiten in de buurt van de *étor* brengen. De bewoners van de *étor* vluchten daarop in allerijl. De jonge kerels komen dan met een koker vol bloed de *étor* binnen, zetten het huis op stelten, sprenkelen het bloed rechts en links over de vloer en de wanden en verdwijnen weer. De bewoners komen terug en verbazen zich over de warboel en het bloed.

Daarom wordt hier *Kéromokombinop* aangeroepen, die als de ontdekker van de kauri-schelp geldt<sup>13</sup>.

Zijn de varkens in de hokken, dan neemt ieder het stukje schors, dat bij het omhakken van de eerste paal voor de kooi gekapt werd, en het stukje 'sago-been', dat bij het halen van de vloerbedekking verkregen werd, vouwt deze tesamen en stopt die in de bek van een levend visje, dat door de vrouwen gevangen werd en geeft zo dit visje aan het varken te eten. Dit moet voorkomen, dat het dier in de kooi vermagert.

Tussen al deze bedrijven door hebben de feestgevers ook nog aandacht besteed aan de bivakken, waarin de gasten een onderkomen zullen vinden. En dat is, wanneer er vele kopers verwacht worden, geen kleinigheid. In alle bivakken moet immers ook voldoende brandhout klaarliggen. De goede verzorging van deze gastenverblijven is vanzelf van grote invloed op de feeststemming. Wanneer alles in gereedheid is gebracht kan het feest een aanvang nemen.

Geheel opgesierde mannen, naaste verwanten van de *étor-énati*, gaan nu de uitnodigingen rondbrengen. Zij gaan naar de nederzettingen waar de mannen wonen, die de varkens hebben ingezet. Deze op hun beurt sturen mensen naar de nederzettingen, waar de mannen verblijven, die beloofd hebben op het feest een stuk van hun ingebrachte varkens te kopen. En deze 'kopers' zullen dan weer hen waarschuwen, die van dat stuk weer een gedeelte willen overnemen. Al deze gasten hebben zich reeds op het komende feest voorbereid door bogen, pijlen en draagnetten aan te maken en gerookt vlees en gerookte vis bijeen te brengen. Zij gaan er dan nog op uit om ook slangen te vangen, die levend worden meegebracht. Daarom moet de datum nauwkeurig bepaald worden. Sommige gasten moeten van ver komen en zullen dagen onderweg zijn. Hiervoor moet eveneens mondvoorraad bijeen gebracht worden. Als de tijd dringt, beginnen mannen, vrouwen en kinderen op te trekken.

De boodschappers hebben een staaf sago bij zich, waar omheen een bandje van blad gevouwen is. Van deze staaf krijgt elke inbrenger zoveel stukjes als hij varkens heeft ingezet. Het bandje betekent volgens de woorden van de informanten: „jullie hoofden en de onze zijn aaneengebonden, opdat wij het

<sup>13</sup> cfr. Hoofdstuk IV, p. 69.

feest in vrede zouden vieren". Wordt een nederzetting uitgenodigd, waarmede een van de feestgevers eigenlijk een vete heeft lopen, dan wordt aan de sago een stukje van een pijlschacht gebonden, waarmede dezelfde gedachte nog duidelijker wordt uitgedrukt.

Op de dag, dat de boden de datum van het feest gaan aankondigen, haalt de feestgever een *kémit*-boompje<sup>14</sup>. Dit gebruikt hij als nok van een klein vertrekje, dat hij vóór tegen de *étot* aanbouwt. Hierin ligt op een halve meter hoogte een vloertje. Rondom is dit vertrekje met bladeren afgesloten. De *étor-énati* trekt hier in met twee jongens. Bij hen kan zich iemand voegen, die de ingrediënten en de formules van de te plegen 'magie' kent. Deze figuur heeft in deze functie geen naam<sup>15</sup>, aangezien de *étor-énati* zelf de ceremoniële handelingen onder het uitspreken van de daarbij behorende formules verricht. Maar als hij niet voldoende op de hoogte is, dan zegt de ander hem voor wat hij moet zeggen en doen. De twee jongens verblijven 's nachts in dit vertrekje, wat de vrouwen niet mogen weten. 's Morgens voor dag en dauw verdwijnen zij het bos in om de ingrediënten te verzamelen, de zg. *kée-ron*, welke de leider nodig heeft voor zijn magische praktijken<sup>16</sup>.

Wanneer de gasten beginnen te komen, onthoudt de leider van het feest zich van omgang met zijn vrouw en van enkele spijzen, o.a. van de vissoort *mut*, waarin eens de kauri-schelp gevonden werd. Ook de andere inbrengers kunnen zich gaan onthouden. Men zeide, dat degenen, die hevig naar de betaling verlangen, al van het maken van de varkenshokken af met de onthoudingen kunnen beginnen.

Degenen, die de varkens zullen schieten, komen op de vooravond naar het terrein en krijgen een eigen bivak toegewezen. Zij komen met een *kétmon*. Degenen, die de varkens zullen schieten, de *ou-tambiarop-no-kop*, blijven die nacht in hun bivak<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> De informanten herinnerden ons eraan, dat *kémit* ook het hout was, waarop in de oertijd de eerste man gevormd werd (cfr. Hoofdstuk 1, p. 30), zonder echter dat het verband tussen dat feit en het gebeuren hier duidelijk werd.

<sup>15</sup> Hetgeen in de Muju wel het geval is, deze figuur wordt aldaar *amin bon ibri* genoemd.

<sup>16</sup> Bij R. den Haan o.c. wordt een hele lijst van deze ingrediënten opgegeven; wij hebben deze voor de Mandobo niet opnieuw nagezocht.

<sup>17</sup> De feestgevers brengen hier de nacht niet zingend door, zoals dat bij de Mujuers het geval is.

Tegen middernacht komen de feestgevers in looppas aan<sup>18</sup>. Zij hebben nibung-takken bij zich. Bij het kleine vertrekje vóór het *étot* gekomen openen zij de wand van bladeren waarachter de *étor-énati* met de twee jongens zich bevinden. Zij snijden daarop de leggers van het vloertje door en laten gezamenlijk voorzichtig het vloertje met de aanwezigen op de grond neer en sluiten de wanden dan opnieuw af met de meegebrachte takken. Dit vertrekje is aan de zijde van de *étot* open. Daarlangs gaan nu ook deze feestgevers het voorvertrekje binnen. Zij zijn de zg. *mamu*, d.i. deelnemers aan de 'magische' praktijken, welke nu een aanvang nemen. De jongens gaan naar buiten en halen van allerlei plaatsen de ingrediënten welke zij daar vroeger verstopt hebben en brengen die naar het voorvertrekje<sup>19</sup>.

Na enige tijd wordt in een korfje, dat gemaakt is door het uiteinde van een bamboe te splitsen, de punten uiteen te buigen en onderling met rotan te verbinden, op een laagje zand hars gebrand en daarop worden de *kée-ron*, de ingrediënten, welke de jongens hebben aangebracht, in kleine propjes van bladeren verbrand. De jongens gaan in looppas onder het uitstoten van een hoog schrill gefluit naar het varkenshok, dat naast de *étot* is opgetrokken. Zij begeven zich naar het varken, dat het eerst gekooid werd en trekken het enige haren uit en brengen deze naar de *étor-énati*. Deze verbrandt die haren op het harsvuurtje in het korfje. Achtereenvolgens geschiedt dit één voor één bij elk van de varkens.

De aanwezigen zingen nu gezamenlijk tweemaal een korte tekst als inleiding op het gereed maken van de 'magische' pijl, waarmede het varken van de leider zal worden aangeschoten. Voor het voorvertrekje wordt een nibungtak in de grond gestoken. Van binnenuit dit voorvertrekje steekt de *étor-énati* een pijl naar buiten zodat de punt op de nibungtak rust. Binnen gebaart de *étor-énati* alsof hij die pijl richt, spreekt deze toe, haalt haar weer binnen en propt daarop enige ingrediënten in de schacht, eerst daar waar de pijlpunt erin gestoken

<sup>18</sup> Ook niet-feestgevers kunnen blijkbaar zonder bezwaar deze nachtelijke ceremoniën bijwonen. Wij zelf werden toegelaten en op onze vraag wie de andere gasten waren, hoorden wij, dat het mannen waren, die eens wilden zien hoe het feest moet verlopen met het oog op hun eigen plannen.

<sup>19</sup> R. den Haan, o.c., spreekt niet over dit aparte optrekje. De 'magie' vindt volgens hem in het feesthuis zelf plaats.

wordt en dan in de laatste geleding, welke daarna wordt afgesneden. Op de grond buiten worden vanaf het vertrekje tot aan de varkenskooi bladeren neergelegd. De *étor-énati* komt naar buiten met de 'magische' pijl en zijn boog in de hand, loopt voorzichtig over het bladerentapijt naar het varkenshok en schiet de pijl af op zijn varken.

Intussen loopt het tegen zonsopgang. De *étor-énati* is naar het vertrekje teruggekeerd en roept van daaruit één voor één bij name de mannen op, die de varkens zullen doden. Deze komen uit hun bivak. Ieder stelt zich op voor het vertrekje en krijgt een echte varkenspijl, *sok*, aangereikt. Dit geschiedt door de pijl langs de nok (het *kémit*-boompje) naar buiten te steken. Zij die de pijl hebben aangenomen vormen een rij. Als allen hun pijl hebben ontvangen, gaat ieder op het hok af waar het hem toegewezen varken zich bevindt. Men port de varkens met stokken tot de schutter het in de hartstreek kan treffen.

De bladeren van het voorvertrekje zijn al min of meer weggefallen. De twee jongens zitten nu met lange snoeren schelpen om, gekruist over de borst, stil voor zich uit te kijken. Zij blijven zo de hele feestdag lang zitten. De gedode varkens worden door de aanwezige mannen uit de hokken gesleept en op een rij voor de *étor* op bladeren neergelegd. Twee mannen houden boven de rij varkens een bambu vast, welke daarna wordt stukgeslagen om er de slachtmesjes van te maken. De varkens wordt een brok sago in de bek geduwd. Iemand van de schutters snijdt daarop reepjes vet rond de schotwond weg en deze worden in de *étor* met sago vermengd en dan geroosterd.

Kleine kinderen worden geroepen en deze rennen rond de gedode varkens en worden dan onthaald op dit varkensvet. De varkens worden nu naar de bivakken van de gasten gesleept, waar de vrouwen van de inbrengers het bloed opvangen om in de sagokook te verwerken, die weldra gemaakt zal worden. Daarna worden zij weer teruggesleept om in stukken gesneden te worden. Voorlopig echter bestaat dit slechts in een doormidden snijden in een voorste deel, *tirambon*, en een achterste deel, *kikeman*. Deze stukken worden uitgestald bovenop de varkenskooi<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> De dodengebruiken, waarover R. den Haan, o.c., spreekt, hebben bij de Mandobo's niet plaats. Bij het onderzoek hiernaar vertelden de informanten slechts, dat de feestgevers vóór het feest wel enig eten kunnen leggen op de graven van naaste familieleden.



Tijdens het slachten van de varkens verdwijnen de mannen en de jongens uit de bivakken<sup>21</sup> en verzamelen zich in het bos om zich op te sieren voor de plechtige intrededans, *kétmon* of *tambédüwon*. De ouderen leren aan de jongeren vóór deze dans formules van de liefdesmagie, welke de jongeren voor het begin van de dans uitspreken, opdat de vrouwen onder de indruk zouden geraken van dit vertoon van mannelijke energie en bij gelegenheid uit eigen beweging op hen af zouden komen<sup>22</sup>.

De opsieling bestaat uit een hoge muts van casuarishaar, geplaatst op de huid van een boombeertje, welke het voorhoofd bedekt; rode en zwarte verf op het gezicht, de borst en de benen, een steenen staafje door de neus, vogelklauwen in de neusvleugels en op de neustop, vlechtsels en banden van jong sago-blad aan armen en benen, casuarispennen in de oren en de lange koker, *ngorot* genoemd, op de penis.

Ver van de *étot*, aan het begin van de *kétmon*-weg, stellen de deelnemers zich op in een lange rij. Voorop enkele mannen met slaghouten in de hand. Plots heft iemand het hoge gefluit aan, dat door inzuigen van lucht langs de gestulpte lippen wordt verkregen, en de rij zet zich in beweging.

Ieder heeft een pijl op zijn boog en heft deze hoog op. De koplopers slaan voor de groep uit rechts en links met hun houten op de grond. Een paar vrouwen dansen daarachter mede, zich richtend naar de mannen, wanneer dezen na een kort stukje in looppas te zijn opgerukt halt houden. Zo komt de lange rij telkens een eindje dichterbij totdat de hele stoet tot bij de *étot* is gekomen en de lange rij zich opwindt tot een kluwen van mannen, die al dansend en stampend hun boog en pijl recht omhoog steken en na een paar felle slotkreten stil vallen. Op de varkenskooi of op een verhoog voor de *étot* staat de *étor-énati* en spreekt de verzamelde mannen toe. Hij kan in zijn hand een snoer schelpen-

Zij vragen daarbij dat het gedurende het feest niet moge regenen. De tekst luidt:

*nganggu mé worogonep ké ünok-oh murup kinin*  
voor julhe hier leg ik neer hier laat niet regen komen.

<sup>21</sup> In het Mujugebied komen de gasten pas na de *kétmon* in de bivakken, welke voor hen klaargemaakt zijn; in het Mandobogebied komen zij daar reeds in bij de eerste aankomst. *Kétmon* is het Mujuwoord; *tambédüwon* het Mandobowoord voor de intrededans.

<sup>22</sup> cfr. Hoofdstuk X, p. 160. Het Huwelijk: een van de wijzen waarop het huwelijk tot stand kan komen is: *tokén ndagén*.

geld houden, waaronder de *janop*-schelp is bevestigd. Deze, zo wordt gezegd, trekt schelpengeld aan. De leider houdt een rede. Hij spreekt over het vele werk dat de feestgevers hebben gepresteerd om het feest voor te bereiden en drukt allen op het hart het feest niet door onderlinge ruzies kapot te maken<sup>23</sup>.

De mannen keren terug naar hun bivakken. De feestgevers halen daarop de halve varkens van de kooi en stuk voor stuk worden deze langs de bivakken gedragen: een show, welke ook voor sterke mannen een zware opgave is. Het vlees wordt dan wederom voor de *étot* neergelegd en in grote moten verdeeld overeenkomstig de lijst van de kopers, die zich hebben opgegeven. De *étot-énati* roept de namen van deze kopers af en de stukken vlees worden hen in hun bivak thuis gebracht. De koper laat het aan een verwant brengen. Deze heeft een ander stuk gekocht en stuurt dit weer aan een ander en zo heeft er een hele tijd een uitruilen van vlees plaats, waardoor de banden tussen *mon-ranggèn*, *nèt-nan*, *némaé-mbeit* worden aangehaald<sup>24</sup>.

In de onderkomens begint men het vlees te versnijden en de sagokoeken klaar te maken, waarin het vlees zal gesmoord worden. Dat is nachtwerk voor de vrouwen. De mannen voeren in die tijd de dansen op.

Aan deze dansen willen wij een kort woord wijden, al moeten we toegeven, dat wij de dans niet tot onderwerp van een bepaalde studie hebben gemaakt. Voor een buitenstaander lijken de dansen veel op elkaar, al maken de Mandobo's zelf onderscheid tussen de dansen naar de verschillen in opsiering en de verschillen van afkomst.

Deze dansen worden in huis uitgevoerd. Alleen op het varkensmarktfeest danst men bij een vuurtje in de open lucht. De deelnemers stellen zich op in een rij, welke gewoonlijk uit twee helften bestaat, welke telkens langs elkaar schuivend van plaats verwisselen. De danspassen zijn erg eenvoudig. Zij wippen op de voorvoet, terwijl de knieën doorbuigen en plaatsen telkens de voeten om beurten een beetje uit elkaar en weer naast elkaar. Terwijl dit ritmisch en gelijktijdig geschiedt, golven hun opsieringen en wuiven de vogelveren in de

<sup>23</sup> Tijdens de *kétmon* voeren de Mujuers allerlei kleine spelletjes op, welke een uitbeelding zijn van de visvangst, de jacht of van scènes uit de verhalen over de oertijd. Wij hebben dit bij de Mandobo-feesten niet gezien.

<sup>24</sup> cfr. Hoofdstuk VII. Verwantschaps-terminologie.

hoge opmaak boven hun hoofden op en neer. Het eentonige gezang, zacht en aanhoudend, in eindeloze stereotype herhaling, geeft het geheel een heel eigen sfeer. De vrouwen en de kleine kinderen zitten rond de dansers en kijken toe.

Uit het *wambon*-gebied<sup>25</sup> stammen de *romanop* en de *oktanop*; uit het *kotagut*-gebied komen de *tan* en de *améwonop*; de *mbarijop* komt van de *wanggon*; de *mbonop* van het *merakui*-gebied; de *ngemi* en de *kimbu* komen uit het gebied van de Fly-rivier en de *jok* wordt als van de *Mujo* afkomstig aangegeven.

De dansen worden beschouwd als afkomstig uit de verschillende windstreken. Op een feest is men zelf nu eens iemand die van het noorden gekomen is en dan weer iemand die uit het zuiden kwam. Men danst dan bij voorkeur de dans, die resp. aan de mensen van het noorden of het zuiden enz. wordt toegeschreven.

Gedurende het hele feest hebben de gasten al onderling handel gedreven, maar de dag na de dans, wanneer er goed gegeten is, komt daarvoor toch het meest in aanmerking. Op deze dag moet ook het vlees van de varkens aan de feestgevers contant betaald worden. Er hangt een heerlijke marktsfeer tussen de bivakken. Gezellig druk, een heen en weer lopen, een uitwisseling van goederen, een opgewekte stemming. Nieuwe relaties worden aangeknoopt en oude aangehaald. Er worden huwelijken geregeld en afspraken over volgende varkensfeesten gemaakt. Geleidelijk ook beginnen er gasten weg te trekken.

De prijslijst voor een varken, ons te Wakeriop opgegeven, is de volgende.

<i>it</i>	= rechter voorpoot	2 <i>tagèt</i>
<i>it</i>	= linker voorpoot	2 "
<i>ngébé</i> <i>tirambon</i>	= nek + kop + bovenste helft rugstuk	2 "
<i>kikemambuman</i>	= onderste helft rugstuk	4 "
<i>kondok</i>	= linker achterpoot	2 "
<i>kondok</i>	= rechter achterpoot	2 "
<i>wobogan</i>	= hals + borststuk	1 "
<i>mènggop</i>	= buikvlees	2 "
<i>omunop</i>	= ingewanden	2 "
<b>totaal</b>		<hr/> 19 <i>tagèt</i>

<sup>25</sup> cfr. Hoofdstuk 1, p. 27, 28.

De dag daarop halen de feestgevers nog een *kémit*-boompje, waaraan ieder zijn winst aan schelpjes ophangt. De leider hangt de zijne aan de top, de anderen aan de uitsteeksels langs het stammetje.

Dit boompje brengen zij in looppas vanuit het bos naar de *étot*. Daar geeft de initiatiefnemer ieder zijn schelpjes terug. De schuldeisers hebben hierop gewacht en komen nu opdagen, om hun aandeel in de winst in ontvangst te nemen.

De daarop volgende dag blijven kleine kinderen bij hun vaders in de *étot*, maar de vrouwen worden weggestuurd. De mannen eten nu hetgeen nog over is van het voedsel. Wanneer alles op is, zeggen de vaders tegen de kleine kinderen, dat zij naar hun *mon*, moeders-broer, moeten gaan, die ook aanwezig is. Allen staan op. Zij hebben stokken in hun hand. Opstaande stoten zij een lang aangehouden zware toon uit en dit geluid eindigt in een kreet. Met de stokken slaan zij gaten in het dak en de moeders-broers heffen de kleine kinderen daar doorheen. De grotere klimmen zelf buiten van het dak af, de kleinen worden terug mede naar binnen genomen. De betekenis van deze sluiting werd door de informanten aldus onder woorden gebracht: „Wij hebben alles opge maakt, wij hopen, dat de sago, de varkens en onze kinderen goed zullen blijven gedijen.”

Daarmede is het feest ten einde. De gebouwen worden niet afgebroken, zij moeten ter plaatse vergaan.

Naast het woord *amap* of *aterop*, dat wij vertaalden door levensgeest/ziel, heeft de Mandobo een woord *katiap*, dat te vertalen is met 'gestalte' (figuur). De *amap* verlaat het lichaam (*ondü*) tijdens het dromen, bij ziekte (bewuste-loosheid) en bij de dood. Na de dood wordt de *amap* een *amap-kuguj*, of kortweg een *kuguj* d.i. een schim. De *katiap* van iemand vertoont zich in zijn schaduw. Andéjop was er niet zeker van of iemands *katiap* bij de dood de ziel volgt of bij het lichaam blijft. Maar bij een andere gelegenheid hadden informanten verklaard, dat bepaalde tekens tijdens de jacht afkomstig zijn van de *katiap* van een overleden familielid. De *katiap* kunnen met elkaar praten en zich snel verplaatsen. Zij kunnen de gedaante van een slang aannemen of die van een klein wit vogeltje, *kawarukop*. De mens beschikt bovendien over *man*, dat wij met Drabbe vertalen als gedachte, verstand, wil, verlangen.

Een ander begrip, dat belangrijk is om te weten hoe de Mandobo's ziekte en dood zien, wordt door het woord *katét* weergegeven. *Katét* is iets, dat lijfelijk aan iemand toebehoort of nauw met hem in aanraking is geweest, zoals: zijn afgeknipt haar, stukjes nagel of huid, de resten van zijn eten, zijn excrementen, zijn kleding, opsiering enz.

Bij ziekte en zelfs gewoon bij bleek worden van schrik begint iemands ziel zich los te maken van zijn lichaam en dit wordt veroorzaakt doordat een ander mens al of niet met opzet iets heeft gedaan met iemands *katét* of iets heeft aangedaan aan iemands *katiap*. Ook een anders *katiap* kan dit gedaan hebben. Zo gelooft een Mandobo – en hij zelf brengt dit in praktijk – dat iemand de *katét*

van een ander kan bemachtigen en deze kan verbranden of in de bek stoppen van een gifslang of onder de schors van een boom kan laten vergaan enz. enz. De eigenaar van de *katét* zal vermageren, bloederige ontlasting krijgen, een longontsteking oplopen of pijn in spieren en ledematen gewaar worden. Het is dan zaak de schuldige op te sporen en onder druk te zetten opdat hij zijn daad ongedaan zal maken. Evenzo gaat de familie van een zieke vragen of anderen een slang gezien hebben en of zij deze gedood en opgegeten hebben. De *katiap* van de zieke kon daarin zijn overgegaan. Heeft iemand dit gedaan, dan geeft hij van zijn eigen haar of schraapsel van zijn nagels aan de familie van de zieke en dit wordt in water gedaan, dat over het hoofd van de zieke wordt uitgestort.

Parallel hieraan bestaat een methode om bij ziekte de namen te noemen van de bosgeesten: *Ngénor*, *Okomèt*, *Kaejakot*, *Aiwot* en *Kaemop*, omdat hun *katiap* de zieke wellicht gepijld heeft. Degene, die deze ceremonie verricht, heeft op zijn boog een pijl liggen, waaraan de kralenbanden (*mbotnon* of *ingrik*) gebonden zijn. Hij noemt die namen en na elke naam maakt hij daarmee een geluid om hen te verjagen. Heeft een kind longontsteking, dan wordt het een touwtje omgedaan, gemaakt van de stengel van de *nanggaé*-plant. Het kind wordt in het water neergelaten en het touw tje wordt losgesneden, waarbij sacrale namen genoemd worden. De *nanggaé* is een boom, die in de oertijd, op de berg stond juist tussen West en Oost en haar wortels in beide richtingen tot in het water uitstreckte. Haar ziel kan nu nog in de kleine stroompjes verblijven en een kind genezen.

Komt iemand in stervensgevaar te verkeren, dan denkt men ook aan een andere 'doodsoorzaak'. Men acht het mogelijk dat de zieke besmet is door gebruik te maken van zaken, die met het ritueel van het geheime varken in verband staan. Er is dan een behandeling nodig, welke door de informanten uitdrukkelijk met dit ritueel in verband werd gebracht.

Men brengt de zieke naar een riviertje en legt hem neer op *amaékékéron* (blad van een plant, die onder water groeit), wrijft de zieke daarmee in, overgiet hem met water. Men neemt ook het blad *térak*, dompelt het in het water en wrijft met het natte blad vooral de rug van de zieke.

Langs dit natte blad, dat aan de onderkant rood is, kunnen de smetstoffen in het water overgaan. Men gebruikt ook: *kénor*-, *ngumat*- en *tékèp*-bladeren, omdat van het hout van deze bomen het bromhout gemaakt wordt. Door een

terzake kundige man worden tijdens de behandeling de sacrale namen van bepaalde zaken genoemd om de besmetting uit te drijven. De man die dit doet zegt:

*Kowamup ngono ruk te timon* (N.N.) *kérèt-monok*  
 Kowamup uw woord neem ik . . . zoals

Waar hier N.N. staat vult hij zulk een sacrale naam in. De genoemde zaken zijn de volgende<sup>1</sup>:

1. *mbokoriop* (in de gewone taal: *woromáé*, Indonesisch: ikan sembilang),
2. *mutut* (het sacrale zwarte varken),
3. *ao-mberiop* (het sacrale witte varken),
4. *ao-nomajop* (ook het sacrale witte varken),
5. *wambütéro rumojop* (het sacrale zwarte varken met gespleten staart),
6. *aworamop* (alle soorten sacrale varkens onder één naam),
7. *kurüwogoman* (in de gewone taal: *mut*, een bepaalde vissoort),
8. *Mbujong* (hagedis),
9. *ndarèt* (bepaalde vissoort).

De man zegt dus: *Kowamup uw woord neem ik zoals mbokoriop enz.* Hij gebruikt de sacrale taal, zoals deze het eerst door het sacrale varken *Kowamup* aangewend is. Wanneer een vrouw ziek is en deze behandeling ondergaat, moet zij de vingers in de oren steken om de woorden niet te horen.

Men zeide erbij, dat juist deze zaken door jongelui niet mogen worden gegeten. Ze zijn voor hen geheim en, zeide men, dat is maar goed ook. Als de jongelui deze geheimtaal zouden kennen, zouden zij zich machtig voelen en zich gaan misdragen.

Ook komt het voor, dat iemand die sterk vermagert op de plaats, waar hij geschrokken is (en vanwaar hij meent dat zijn ziel op stap gegaan is naar *Tomalüp*) al zijn rijkdom neerlegt op een omgevallen boom: zijn schelpen,

<sup>1</sup> Deze en de volgende teksten in de Mandobo-taal zijn afkomstig ofwel van L. Wokurop, hulp-onderwijzer te Wakeriop, ofwel van de dorps- en groepshoofden van Wakeriop: Andéjop, Mop en Mowen. Zij werden over en weer gecontroleerd.

stenen bijlen, draagnet, kralenbanden, schelpegeld en hondetanden. Hij spreekt dan de volgende woorden:

*Ngu méne ndiginép ké natu toroména nda*  
aan u hier ik geef, hier is het, mijn kind losgelaten, kom.

Andéjop verklaarde deze tekst als volgt. De ziel van een mens (zijn kind) wordt hem door *Tomalüp* toevertrouwd. De ziel is ook diens kind. Wanneer de mensen 'zijn kind' doen schrikken door er niet goed voor te zijn, dan roept *Tomalüp* dit kind op om naar hem terug te keren.

Deze gedachte, dat de ziel bij vrees en schrik wegvlucht, heeft een mythologische oorsprong. In het verhaal van *Watümérop* wordt diens definitief heengaan veroorzaakt door zijn verwanten, die hem confronteren met zijn eigen lijk. Wanneer hij dan heengaat, verklaart hij dat alle mensen hem (in de dood) zullen volgen. De mensen zelf zijn daarvan de schuld.

Het verhaal over *Watümérop* werd ons verteld door *Ndogé*, het dorpshoofd van Okwamuwop en werd later te Wakeriop aangevuld door Andéjop en Arowambinop. Het verhaal speelt op de waterscheiding boven Biangkatem. *Watümérop* wordt daar ook *Künérop* genocmd.

*Tomalüp* ging naar het bos. Hij zag er een grote boom, *Jarigi*, geheten, in de nabijheid waarvan allerlei soorten bosdieren verbleven. De plaats van deze boom tekende Andéjop midden op de *Arèm* (cfr. *Nanggaé*). Hij dacht: ik ga eerst sago kloppen en dan schiet ik de beesten. Terwijl hij ging sago kloppen, ziet zijn zoon *Watümérop*, die thuis is, in een droom de grote boom en de dieren en begrijpt, waarom zijn vader dit voor hem verborgen heeft gehouden. Hij gaat naar de boom en schiet in het wilde weg op de dieren, die naar alle kanten wegvluchten.

Zijn vader ziet de vluchtende beesten. Hij gaat naar huis, maar zegt er niets van. Er komt iemand een uitnodiging brengen voor een etensfeest. De vader huurt deze man om zijn zoon te doden. *Watümérop* gaat naar het feest. Hij heeft zich glanzend rood opgesierd. Alle vrouwen krijgen een afkeer van hun eigen man. Ze zeggen tegen hun kind: „Je vader stelt niets voor.” Ze willen allen op *Watümérop* af. Een man, die gehuwd was, zei tegen zijn vrouw, die ook op *Watümérop* afging: „Ik ben ook een man.” Hij loopt achter het bivak om waar de vrouwen bij *Watümérop* zitten en schiet hem een pijl door de borst. *Watümérop*



sterft. Zijn ziel keert terug naar het huis van zijn vader, in de gedaante van zijn zoon. Men brengt later zijn lijk ook naar het huis van zijn vader. De zoon zelf staat boven bij de trap; hij zegt: „Ik ben niet dood. Ik leef.” Zij antwoorden: „Onzin, dit ben jij.” Hij daalt de trap af en zegt: „Als ze mij niet gedood hadden, zou mijn lichaam in leven zijn gebleven en dat van jullie ook. Nu jullie mijn dode lichaam onder geweeklaag naar hier hebben gebracht, hebben jullie mij weggejaagd.” *Watümerop* was geschrokken van zijn lijk. Hij zegt nog: „Ik ga naar het land van mijn vader en jullie gaat daar ook heen. Je zult mij hier niet meer zien. Ik zal leven; mijn vader ontvangt mij en daarom blijf ik niet kwaad op jullie.” Hij trekt de tabak uit, die onder bij het huis staat, verspreidt de vruchtjes en neemt één plant mede. Hij blaast rook uit zijn pijp tot een wolk en verdwijnt achter de rook in zuidelijke richting en vandaar naar zee. *Watümerop* is naar het huis van *Tomalüp* gegaan en heeft daar bij zijn eigen huis de tabak geplant.

Na lezing van dit verhaal zal het duidelijk zijn, dat iedere Mandobo als voor de dood zo bang is om te 'schrikken'. Men durft een slapende niet plotseling wakker te maken; men waagt het in het gewone leven niet iemand de schrik op het lijf te jagen. En anderzijds, als men naar de wapens grijpt in een conflict, denkt men er niet aan ze te gebruiken om iets uit te vechten; de ander schrik aan te jagen is al meer dan voldoende.

Hier hangt ook mee samen, dat 'in verlegenheid' gebracht of 'beschaamd gemaakt' worden hen zo diep aangrijpt. Het woord voor beschaamd is *ai-run gégén*, d.i. hart-geraakt worden. En telkens werd dit gelijk gesteld met *towé-gégén*, d.i. bevreesd worden. Het is voor hen daarom vanzelfsprekend, dat iemand ziek wordt van schaamte, maar ook dat de beschaming alleen kan worden weggenomen door de betaling van smartegeld. Op het vertoon daarvan komt de ziel terug. Een visie een handelsvolk waardig!

Bij zulk een conflict zegt de beschaamd gemaakte tot de schuldige:

<i>nup</i>	<i>ai-run</i>	<i>gégén</i>		<i>towé</i>	<i>mogonép</i>	<i>wanggon</i>	<i>tokmonok</i> ;
ik	hart	geraakt ben,		vrees	heb ik	boete	betaal mij;

<i>ateka</i>	<i>nandikon</i> ...
daarboven op	geef mij...

nog dit of dat. De schuldige betaalt de boete en het smartegeld met de woorden: *mugup karè-mogonép*, d.i. de schuld heb ik vereffend. Daarop zegt de eiser: *kuwa méné korokmowon*, d.i. nu hier zijn wij weer gewoon met elkaar. Het is begrijpelijk, dat deze verzoening in topvorm terugkeert bij een sterfgeval, waarbij schuld in het spel is of wordt vermoed. Daarover aanstonds.

Wij willen hier echter eerst spreken over de vormen van macht, welke op deze binding van lichaam en ziel hun invloed uitoefenen, nl. over de twee vormen van macht van het woord: de zegen en de vloek. Deze beide kunnen al of niet tesamen gaan met handelingen of met het gebruik van 'sacrale' zaken. Het gaat hier om de macht van het woord.

In de betekenis van vervloeken, zegt een Mandobo:

*nu ruk ngwamogóé*  
mijn woord breekt,

d.i. mijn woord breekt de band tussen lichaam en ziel; en zegenen drukt hij uit met de woorden:

*towaé mogonép mbémarop mogonép, ndagén*  
gezond maak ik, roepen doe ik, zij komt,

d.i. ik maak je gezond door de ziel terug te roepen. Met name spreekt men tegen ziekte en onheil de volgende woorden:

*mbak rü nodomon mogonép, timon mé worogenép*  
deur open weg doe ik, nemend hier leg ik neer,

d.i. de deur doe ik open, weg doe ik je (buiten), leg ik je neer.

Omtrent de kracht van de vele formules, welke een Mandobo gebruikt, al of niet vergezeld van handelingen of zaken, vroegen wij de gedachten van de Mandobo-onderwijzer, L. *Wokurop*. Wij geven hier zijn antwoord letterlijk weer.

Onze vraag was: wat denkt iemand, die deze praktijken verricht, hoe stelt hij zich in tegenover mensen en dingen? Verwacht hij daarop effectieve invloed te kunnen uitoefenen; meent hij, dat zijn gebaren of woorden de kracht hebben

te realiseren wat zij uitdrukken? Zijn antwoord luidde: „Hij denkt niet de loop der gebeurtenissen dwingend te kunnen beïnvloeden, hij hoopt alleen maar. Hij hoopt, dat de krachten die hij aanriep het gewenste resultaat zullen bewerkstelligen. Wanneer hij hemel en aarde aanroept en de wens uitspreekt, dat zijn banaanboom zo dik zal worden als een ronde varkenskooi, dan weet hij, dat de hemel, waarin de wolken drijven en zich opstapelen, waar wind en regen, waar zon en maan en sterren, de dag en de nacht, zich bewegen en dat de aarde, waarop zijn bossen staan met hun machtige bomen, waar de grote bergen zijn en de grote rivieren, waarop het leven in allerlei gestalten verschijnt, zijn wens in vervulling doen gaan. Als hij de wens uitspreekt, dat uit zijn sago-boom bollen sago voortkomen als de grote rolstenen boven in de Digoel, dan weet hij, dat er die stenen zijn, grote, die enorme kracht moeten hebben. Hij weet ook, dat deze hemel en aarde er zijn en dat *Tumalüp* er is.

Hij vraagt zich niet af, waarom juist deze woorden van belang zouden kunnen zijn; hij weet alleen, dat deze woorden hem als zodanig zijn overgeleverd van oudsher. Zij hebben die nu eenmaal. Er valt verder niets te vragen.”

Op dezelfde vraag, bij een andere gelegenheid afzonderlijk aan Andéjop voorgelegd, gaf deze informant kortweg het antwoord: „De woorden hebben in zich geen kracht; zij zijn voor *Tomalüp* bedoeld, die met zijn kracht verwerkelijkt, wat zij beogen.” Nochtans voegde hij er uitdrukkelijk aan toe: „In vele gevallen probeert men het slechts.” Ditzelfde had vroeger L. Wokurop ook uitgedrukt met de woorden: „wij proberen en wij hopen.” Vandaar is het ook niet vreemd, dat bepaalde formules, die van ver weg gekomen zijn, formules, waarvoor men betaald heeft op een verre reis (bijv. naar de Digoel), bijzonder gewaardeerd worden. In het oorsprongsverhaal door Drabbe opgetekend, wordt verteld, dat formules gehaald werden aan de Teri-rivier op Australisch N. Guinea<sup>2</sup>.

Reeds het doodsbericht met betrekking tot een verre verwant wordt als schokkend gevoeld. Hoe dieper de dood echter ingrijpt in het familieleven, hoe harder de slag ook hier gevoeld wordt. De reacties zijn zo menselijk. De

<sup>2</sup> P. Drabbe, m.s.c., De oorsprongsmythe der Kaéti's; N. Gumea-studien, jg. 2, nr. 1, jan. 1958. Cfr. ook: Hoofdstuk IX, p. 153.

dood van een lastig, van een ziek of ongelukkig kind raakt de vader en de moeder, maar het wordt niet lang betreurd; de dood van een mollige baby, van een kind, waar vader en moeder al vreugde aan beleefden, wordt hartstochtelijk beweend. De moeder is buiten zinnen, gilt en schreeuwt de naam van het kind, valt op de grond, slaat de vloer, beukt de wanden van het huis en zit daarna met het lijkje wezenloos te neer. Van zulk een kind kan men geen afstand doen. Het lichaampje wordt in sagobladnerven en daarna in boomschors gewikkeld, het wordt rechtop gezet. In de vloer wordt een opening gemaakt om het lijkvocht te laten wegdruipen. Boven het vuurtje wordt het lijkje gerookt. Eerst in het eigen huis, later bij een broer van de vader en nog eens elders, tot de beenderen alleen zijn overgebleven. De schedel wordt dan bewaard en de overige beenderen begraven.

Men gaat zich afvragen waaraan dit kind gestorven is. Dat kan aanleiding geven tot verdenkingen en tot wraak.

Deze lijkbehandeling gaat terug op het verhaal van *Mbétèn-Komonop*, de man met de blanke huid, dat tot de oorsprongsverhalen behoort, welke door P. Drabbe<sup>3</sup> zijn opgenomen.

„*Mbétèn-Komonop* bedrijft overspel met de tweede vrouw van zijn vader, welke laatste hem daarom het huis uitzet en zegt: „'t Is je moeder en je zult daarom van haar afblijven; zie maar, dat je ergens anders terecht komt.” Hij vindt onderdak bij de broer van zijn moeder, maar als hij daar eenmaal woont, legt hij het aan met diens vrouw. Zijn oom speelt tegen hem op en zegt: „Toen je thuis was legde je het aan met je moeder en ben je weggejaagd en toen je hier naar toe was gevluht en bij mij onderkomen had gevonden, had je je fatsoen moeten houden, maar je knoeide nog met je tante ook.”

Met een kwade kop gaat hij de vader van *Mbétèn* opzoeken; hij wil iemand huren om zijn neef te vermoorden en de vader is het daar helemaal mee eens; toen hij mij slecht behandelde, heb ik hem weggejaagd en is hij bij jou gekomen; wie een gezien man is, dient zijn fatsoen te houden; maar hij is nu eenmaal zo,

<sup>3</sup> cfr. Hoofdstuk VIII nota 5 en Hoofdstuk IX, p. 149, waaruit blijkt, dat *Mbétèn Komenop* de zoon is van *Tomorüp*; *Tomorüp* zou onder zijn sacrale naam *Ngou* het eerste varkensfeest hebben gehouden; cfr. ook: Hoofdstuk I nota 2 en Hoofdstuk VIII nota 4.

een echte vrouwendief en zo zal hij wel blijven. Met hun beiden huren ze nu iemand om *Mbétèn* van kant te maken.

Ondertussen heeft *Mbétèn*, die zich bij zijn oom niet meer op zijn gemak voelt, besloten naar de *étot* van *Ngou* te gaan, waar hij meent wel te eten te zullen krijgen en een onderdak te vinden in het sacrale gebouw. Als hij uit huis komt (hij schijnt even bij zijn vader op bezoek te zijn, hoewel dat door de verteller niet wordt vermeld), zit zijn vader daar en zegt tegen zijn vrouw (de eigen moeder van *Mbétèn*), dat ze met haar zoon mee moet gaan, daar deze anders alleen is.

Als moeder en zoon aankomen bij de *étot* van *Ngou*, zijn daar een massa mannen en vrouwen bijeen. Alles komt in rep en roer door de komst van de blanke man en ze zeggen: je bent een voornaam man en hoort in een goed huis te verblijven; ga daarom niet in de *étot*, maar kom het sacrale gebouw binnen.

Hij gaat aanstonds op die uitnodiging in en vraagt zelfs een aparte brits voor hem te maken, wat ze ook meteen doen. Zijn moeder zegt, dat ze honger heeft en daarom naar de vrouwen van de *étot* gaat, die bezig zijn met de sagobereiding.

De vrouwen, die bezig zijn met sago, bananen en knollen in het vuur te poffen, hebben het zo druk met naar *Mbétèn* te kijken, dat ze er allemaal niet aan denken de bananen enz., die liggen te poffen, op tijd om te keren, zodat alles aanbrandt. De vrouw van een zekere *Togoréop* is uit haar huis gekomen en staat ook naar de blanke man te kijken en ondertussen valt haar zoontje in het vuur en verbrandt. Op het geroep der andere vrouwen komt ze met haar man aangelopen en neemt het kind op. Deze *Togoréop* nu is juist de man, die reeds het bloedgeld voor de moord op *Mbétèn* in ontvangst heeft genomen. Schimpend op de man, die aanleiding was tot het ongeluk van zijn zoontje, grijpt hij pijl en boog. *Mbétèn* is, daar hij het warm had, ondertussen gaan baden en *Togoréop* volgt hem naar de rivier, waar hij hem neerschiet. Van de velen, die aan het baden zijn, gaan enkelen in het sacrale gebouw vertellen wat er gebeurd is. Keel en Bromhout keuren het af, dat ze hun 'grote man' hebben neergeschoten en laten hem ophalen. Men legt hem neer in het sacrale gebouw, waar hij door de menigte beweend wordt. Ze vragen hem of hij dood gaat en daar hij 'ja' zegt, gaat men zijn moeder halen, die nog bij de sagobereiding is. Als die hoort wat haar zoon is overkomen, trekt ze een leeg sagozakje binnenstebuiten gekeerd over haar hoofd en gaat op weg (het over het hoofd trekken van het

sagozakje is een geïmproviseerd teken van rouw; de echte rouwdracht bestaat uit van rotan gevlochten banden om de buik, armen en benen). Onderweg zingt ze treurzangen over haar zoon."

Deze zangen werden ons in Wakeriop door de oudste man van het dorp, *Arowambinop*, verteld en voorgezongen. We onderbreken daarom hier het verhaal van Drabbe, om deze zangen weer te geven. Tevens krijgen wij hierdoor enige kijk op de aard van hun gezangen:

Het verhaal loopt als volgt:

De vrouw *Tieirap* van de *Ari-inggit* was niet getrouwd. Zij zingt over zichzelf:

*Ran-manggeit*    *nok*    *nda*    *kakop-manggap*    *tirorawép*  
vrouw-meisje    ik    niet    man-jongen    gehuwd zijn

*tumburumop*    *ke*    *wura*    *tumburumop*    *ke*    *atira*  
dromen    doe ik    dromen    doe ik

*namanggeit*    *nok*    *nda*    *kokop-manggap*    *tirorawép*  
mij-meisje    ik    niet    man-jongen    gehuwd zijn,

d.i. ik ben niet gehuwd, ik droom ervan niet gehuwd te zijn.

Ongehuwd wordt zij de moeder van een zoon, *Mbutéèn* genaamd, een prachtig rood kind. *Mbutéèn* wordt volwassen en op elk feest, waar hij komt, zeggen de mensen geschrokken te zijn van zulk een rode kleur. De vrouwen zijn er weg van. Zij zeggen: zo mooi zijn onze mannen niet. De mannen horen dit en zeggen: onze vrouwen hebben alleen oog voor hem. De mannen zijn kwaad op *Mbutéèn*. *Mbutéèn* krijgt het te kwaad, omdat hij ziet dat alle mannen boos op hem zijn en hij zingt bij zijn moeder:

*Mbutéèn-de*    *kaliwop-eh*    *Ngomot-eh*    *kaliwop-eh*  
*Mbutéèn*    boos    *Ngomot*    boos

*Mbutéèn-Ngomot*<sup>4</sup>    *nakare-tamare-oh*  
*Mbutéèn-Ngomot*    huid - vanwege.

<sup>4</sup> *Mbutéèn* heeft als tweede naam *Ngomot*. Deze tweede naam doet denken aan de *Komot*-figuur uit het *Muju*-gebied. Dit liedje, zo vertelden de informanten, wordt door een man ook gezongen om zijn vrouw ervan te weerhouden naar een andere man te kijken of om te lang te treuren om de dood van een jonge krachtige man.

Toen *Mbutéèn* eens te Warumeningga op een feest aanwezig was, werden de mannen het er samen over eens om hem te doden. Men schoot een pijl op hem af; hij werd gewond maar bleef in leven. Later werd hij uitgenodigd door de broers van zijn moeder, nl. *Nguot* en *Bamurop*, mannen van *Kambutop*, om het varkensfeest bij te wonen dat door de mensen van *Jambintominap* (dicht bij het huidige *Tiinggam*) gevierd werd. Het feest werd gehouden op de heuvel *Tatkambianénati*<sup>5</sup>, bij het zijriviertje van de *Kao*, *Iterambumop* genaamd. *Mbutéèn* kwam en allen trokken op naar de heuvel, voerden de stormloopdans (*kétmon*) uit, vormden één gesloten groep, hieven hun wapens omhoog en gingen naar de bivakken. De varkens werden gedood. *Mugali* begon het voorste deel van het varken te versnijden, maar keek telkens op naar *Mbutéèn*, die de volle belangstelling had van de vrouwen. Hij sneed zich in de vinger. Hij werd woedend en schreeuwde: doodt hem. *Mainggap* schoot een varkenspijl op *Mbutéèn* af en verwondde hem. De pijl viel ter plaatse neer en groeide uit tot een bamboebos. *Mbutéèn* verloor veel bloed en begaf zich naar het riviertje *Iterambumop*. Zijn moeder en zijn familie haalden hem daar vandaan en brachten hem op een heuveltje aan de overzijde. Zijn moeder weeklaagde:

*Mbutéèn* *tambiare* *ok* *kaj-oh* *mbetjuran-eh* *ok* *kaj-eh*  
*Mbutéèn* geschoten rivier overzijde daalde af rivier overzijde

*ndiginép* *ok* *kaj-oh* *ndiginép*  
 ik verzorg rivier overzijde ik verzorg.

*Mbutéèn* *nganggirok-eh* (2 ×) *Mbutéèn* *ngu* *tigombo*, *ngu* *tamup-oh*  
*Mbutéèn* bij jou zit ik *Mbutéèn* jij alleen, jij alleen.

De familie zong:

*Kakewonat* *mando* *nambitop* *ne* *tok-ah*, *ngagaé*  
 vergeet ons niet mijn scheenbeen kijk, je makkers

*nambitom-oh* *keteré-kat-mo* *mbotkow-ah*  
 scheenbeen keteré-bast-gelijk mooi,

<sup>5</sup> De naam *Tat-kambian-énati* werd verklaard als: *Tat* (boomsoort)-hoofd-zijn vader, d.i. de heuvel is als een hoofd, dat bezet is met (de vader is van) *tat*-bomen.

d.i. : vergeet ons niet, ons scheenbeen (waar de huid strak gespannen staat en glanst) is mooi als de bast van de *keteré*.

De moeder zong :

*éh-nandümop nénağ-oh tak-mo tombamoran*  
mijn hart mijn ingewanden slang als kronkelde ineen,

d.i. : mijn hart en mijn ingewanden krimpen ineen als een slang, die zich opkronkelt.

*Mbutéèn ngup-ah nup-oh ok te ngrekégèn*  
*Mbutéèn* jijzelf ikzelf water bewoog

*ngup ngup-oh Ali ngup ngup-aén*  
jijzelf jij Ali jij jij,

d.i. *Mbutéèn*, jij, ik, het water bewoog (toen je er in afdaalde) jij *Ali* (*inggit*).

Wij gaan nu weer door met het verhaal van Drabbe. „Zodra ze is aangekomen, zegt hij dat hij gaat sterven. Volgt een gezang van de Moeder, waarin enkele *Kati*-woorden te herkennen zijn: na tana = mijn kind; en verder twee woorden die duiden op grondbezit. Ze wil dan het sacrale gebouw binnengaan, maar men laat haar niet toe. Als ze echter aanhoudt vinden ze het goed, op voorwaarde, dat ze met een stuk nibungschors haar gelaat bedekt (als vrouw mag ze het gebouw eigenlijk helemaal niet betreden). Ze branden gaatjes in de schors voor ogen, neus en mond en met de schors voor het gelaat gaat ze binnen<sup>6</sup>. Bij haar zoon gezeten, die ondertussen gestorven is, zegt ze dat een fijne man als haar zoon niet begraven mag worden, rechttop gezet moet worden in een fatsoenlijk huis. Ze zetten hem aldus neer in het sacrale gebouw zelf (met het rechterop zetten bedoelt men een soort mummificeren, dat men ook nu nog doet men voornamen doden; men omvlecht het lijk met de buitenste harde laag van de hoofdnerf van sagobladeren (Indonesisch: gaba-gaba) en roostert het; daarna wordt het rechttop tegen een paal van het woonhuis gebonden en zo bewaard)<sup>7</sup>. Tot zover P. Drabbe.

<sup>6</sup> cfr. p. 145, waar gezegd wordt, dat de ingewijde mannen zulk een masker gebruiken.

<sup>7</sup> Later treedt *Mbétèn Komenop* naast Keel en Bromhout op, Hoofdstuk IX, p. 149.



Bij de dood van grotere jongens en meisjes spreken ook de verwachtingen, de overwogen of reeds geëntameerde huwelijksregelingen mede. Voor de jongen kan al een deel van de bruidsprijs gegeven zijn, voor een meisje kan al een deel ontvangen zijn. Dit vereist de regeling van schuldvordering en herstelbetalingen. De andere familie kan hun schade de ouders kwalijk nemen, hetgeen een extra betaling van boete meebrengt of het niet volledig terugontvangen van het reeds betaalde.

Sterft de man, dan zijn zijn vrouwen wanhopig. Tekenend wordt van een vrouw gezegd: „Zij bezit geen gronden, zij bezit geen schelpegeld, zij heeft enkel haar tranen”. Voor haar stort het eigen leven ineem, zij is weer overgeleverd aan de beschikkingen van de familie van haar man of, als zij daar niet terecht kan, aan die van haar broers. Zij is weer ‘koopwaar’ geworden. Dit kan betekenen scheiding van haar kinderen. De vrouw smeert zich in met witte aarde, doet rotan-banden om haar middel, gaat een lange vezelrok dragen, wast zich niet meer, vertoont zich niet meer in het openbaar en huilt weken, maanden lang. Als zij verdacht wordt schuld te hebben aan de dood van haar man, dan heeft zij de wraak van diens familie te vrezen. Er zijn vrouwen, die zich dan verhangen. Sterft zijn vrouw of een van zijn vrouwen, dan zal ook de man zich insmeren en treurend neerzitten en met somber gelaat en gebogen hoofd rondlopen. De duur van zijn rouw hangt af van de kracht van de binding tot die vrouw. Iedereen weet hoe de verhouding lag. Men zal daaraan de mate van zijn schuld aan haar overlijden bepalen. Steeds echter zal er een verzoeningsplechtigheid tussen hem en haar familie moeten plaats hebben, waarvan het deels geven, het deels verkopen van een varken de kern uitmaken. Lagen de verhoudingen niet goed, dan heeft hij alle reden de wraak van haar mensen te vrezen.

Ziekte en dood van een zuigeling worden wel toegeschreven aan een bosgeest, die de overtreding van de spijswetten wreekt. Vooral de ‘droge hoest’ en het vermageren zijn de gevolgen van zulk een ingrijpen. Bij een volwassene bewijzen dezelfde verschijnselen, dat iemand ‘magie’ heeft gepleegd. De dood van een man of vrouw in de kracht van hun leven kan geen andere oorzaak hebben, volgens de Mandobo’s, dan moord, hetzij ‘magisch’, hetzij ‘fysisch’.

Over deze ‘moorden’ willen wij hier iets zeggen. Zelf maakt de Mandobo

onderscheid tussen de geheime moord, door een sluipmoordenaar (*kop konduk*) en de openlijke moord door *kop tendap*<sup>8</sup>. Ten aanzien van de geheime moord moeten wij dan nog onderscheid maken tussen een psychische aanslag op het leven en een aanslag, waarbij fysiek geweld gebruikt wordt. Deze zg. psychische aanslag op het leven komt bij de Mandobo's zeker voor. Wij herinneren even aan hetgeen hierboven gezegd werd over het 'schrik' aanjagen, waardoor de ziel zou vluchten. De zekerheid te zullen gaan sterven breekt de levenswil; bij een eventueel optredende ziekte weigert de 'veroordeelde' te eten of zich te laten behandelen. Zelfs Europese geneesmiddelen blijven dan machteloos. De gewone gang van zaken is deze: iemand zegt 'gepijld' te zijn; nochtans is er geen wondje of lidteken op hem te vinden. Men meent dan, dat de moordenaar vooraf de pijn met urine (*érok*) bevochtigd heeft, want zo zegt men: zoals de glans penis steeds verborgen blijft in de penisdop (de schaambedekking), zo zal ook de pijnwond onzichtbaar blijven. Zij verwachten daarom niet een verwonding te kunnen constateren.

Nochtans, zo houden de informanten vol, vormen deze gevallen de kleine minderheid. Men is ervan overtuigd, dat in de grote meerderheid van de gevallen fysiek geweld in het spel is. Het gebeurt, zeggen zij, dat iemand die gepijld is zelf de pijn afbreekt en de pijn verstoppt, om al de rompslomp van verder onderzoek te ontlopen. Pas als hij werkelijk voelt te gaan sterven kan hij spreken en dan soms nog niet uit vrees voor verdere wraakneming van de beschuldigde op zijn verwanten.

Na gepijld te zijn zal iemand eerst onderzoeken of er iets geraakt is, dat zijn dood kan veroorzaken. Als er geen wond is of geen gezwel denkt men niet zo gemakkelijk dood te zullen gaan. Hardnekkig zijn de verhalen, dat de Mandobo's de kunst verstaan iemands nekwervels te beschadigen met een knots (*aman*) op een wijze, welke de patiënt nog toelaat op eigen kracht thuis te komen en nog een of twee dagen te leven. En zo houdt men ook vol, dat de meeste mensen zo vast slapen, dat een steekwond met een pijlpunt of priem aan hun ingewanden hen niet doet ontwaken. Een dag later zijn zij echter dood.

De hele angstsfeer is echter zo sterk, dat vaak bepaalde dromen al voldoende zijn om iemand te doen geloven dat zijn eigen dood of de moord op een van zijn dierbaren weldra zullen plaats hebben. Zo vertelde een jongere informant uit

<sup>8</sup> cfr. Eigen richting in Hoofdstuk v, p. 185.

*Ogenatan* – en de oudere informanten van *Wakeriop* bevestigden de mededeling – de volgende algemeen voorkomende dromen. Ziet iemand in zijn droom, dat het huis van een ander afbrandt en de eigenaar daarbij omkomt, dan betekent dit dat er reeds mensen gehoord zijn om die man te doden.

Ziet iemand in zijn droom zijn vader sterven terwijl deze zijn kostbaarheden (zijn schelpengeld) vasthoudt en begint de dromer zelf te huilen, dan betekent dit dat hem een ongeluk of sluipmoord staat te wachten.

Droomt iemand, dat hij met anderen samen met visvergif op visvangst uit is, maar dat vele vissen rot blijken te zijn, dan kondigt deze droom aan dat er weldra vele mensen zullen sterven.

De natuurlijke dood aanvaardt men voor de oude mensen. Is hun dood nabij, dan wordt verder ook geen 'magie' meer gepleegd om dit overlijden te voorkomen. Een oude vader kan dan zijn laatste raadgevingen uitspreken. Vooraf heeft hij reeds zijn waardegoederen overgedragen aan de oudste zoon, maar hij kan ook een verdeling aanbrengen en met name andere kinderen iets toebedelen. Deze overdracht is zo belangrijk dat, wanneer zij niet gebeurd is of wanneer een kind niet met name is vermeld, anderen hem het recht op bepaalde goederen zullen betwisten.

Een vader kan zeggen, terwijl hij een beetje van zijn wit haar in de hand heeft:

*régép kaenin woro ndép warén*  
ik leefde voortgang makend wit haar geworden

*rain kumaép mbérémonok*  
uitgetrokken ik sterf zo,

d.i. : ik leefde tot mijn haar wit geworden is, ik heb wat wit haar uitgetrokken, zo kan ik nu sterven.

*nup méné natiap ambajap no ruk akip kènggemo*  
ik hier vader-grootvader zijn woord raad goed

*ndarép mbérémoto régéro kaejakup kumaép*  
volgde op daarom leven oud ik sterf,

d.i. : ik heb de woorden en raadgevingen van mijn vader en grootvader goed opgevolgd, daarom leefde ik tot ik kan sterven in hoge ouderdom.

*Bombari no kimitkon kawi te mé kaenin mogonép*  
 onze oude zijn kimitkon weg nu voortgang ik maak/doe,

d.i. : ik ga nu over de 'kimitkon-weg' van onze 'oude'.

Deze tekst, welke het groepshoofd *Mop* van *Wakeriop* persoonlijk vernam uit de mond van *Bamburiop*, een grijsaard van zijn geslacht, vermeldt de 'kimitkon-weg'. De *kimitkon* is de plak aarde op de *kimit*-boom, waaruit *Tomalüp* de eerste mensen kneedde. *Bombari* is een variant van *kombari*. Deze klankwisseling b/k drukt uit, dat *Bombari* ons aller oude (vader) is tegenover *kombari*, dat van de enkeling gezegd wordt zonder verband met een bezitsverhouding. Hier wordt dus gezegd door de stervende: ik ga nu over de weg, waarlangs de mens op aarde kwam, terug naar onze 'oude' (vader) *Tomalüp*. Bij een andere gelegenheid voegde de informant aan deze tekst nog toe: ... daar (bij *Tomalüp*) ben ik een goed mens, zoals ik hier gewoon was te zijn ...

Iemand, die kinderloos sterft, kan nog het volgende op het hart hebben en zeggen:

*nup mun ndaé te mbaganép ünok ngainon ndü,*  
 ik kind niet bezit laat niet mijn sago,

*ok timonin koranging.*  
 viswater nemen doe het niet,

d.i. : ik heb geen kinderen, laat niemand mijn sago en viswaters nemen ... met de bedoeling moordenaars te huren om mij te wreken. Deze laatste toevoeging ontlenen wij aan de uitleg van de informanten.

Op onze vraag of iemand, die van zichzelf weet, dat hij slecht geleefd heeft, ook zo spreekt en er ook zo zeker van is naar *Tomalüp* te gaan, kregen we het verrassende antwoord: een moordenaar denkt als hij gaat sterven: „Men doodde mij” en hij vraagt aan zijn verwanten hem te wreken. „Als jullie dat niet wilt, dan willen jullie het maar niet, ik ga naar den oude of naar het vuur, weet ik het. Doodt de man, die mij gedood heeft, laat zijn ziel de mijne volgen, opdat hij jullie verder geen kwaad meer kan doen.”

Iemand, die vrouw en kinderen achterlaat, kan de raad geven niemand omwille van hem te doden, opdat zijn vrouw en kinderen ook niet gedood zouden worden.

Toen wij ten slotte wilden achterhalen of het hiernamaals een evengoed bestaan inhield als dat op deze wereld, zeiden *Mop* en *Andéjop*: wie hier goed leeft, heeft het hier goed en later evenzo, *rukup ndoi*, dat spreekt vanzelf.

De ziel van een overledene (*amap*) gaat op stap. Van tevoren hebben de vogeltjes *wéwénajop*<sup>9</sup> reeds *Tomaliüp* ingelicht, dat er iemand op sterven ligt (*kümonüpmogoé*). *Tomaliüp* zegt dan: *éno-mbutiüp ungwamowon* = laten wij zijn plaats klaar maken. De ziel komt op een tweesprong (*jandit-kambéwae* of *jandit-torowae*). Naar gelang de ziel goed of slecht is vindt hij de ene of andere weg afgesloten (*anongwamogoé*). De ene weg is *énap-ndogoé-no-jandit* = de weg naar het vuur, de andere weg leidt naar het huis van *Tomaliüp*. Voor de goede ziel staat de brede weg open: *Tomaliüp-no-jandit tokmo orogoé*. Op die weg komt het vogeltje *wéwénajop* en zegt: „In de boom *Kouïandoman* (= grote boom)<sup>10</sup> is het huis van *Tomaliüp*, ga maar verder.”

Dicht bij het huis van *Tomaliüp* komt de ziel eerst bij het huis van ‘onze moeder’, *Anguranop*<sup>11</sup> genaamd. Zij geeft de ziel rijpe banaan en zegt: Jij kunt van het mijne eten, ik geef je voedsel (*ndiginép anénap*). Zij wijst het huis van *Tomaliüp* aan. De ziel gaat het huis binnen en komt voor *Tomaliüp* te staan, die haar toelacht, omdat zij gekomen is. Hijzelf neemt een lange stok, waaraan boven een zijtakje bevestigd is, en plukt daarmee tabaksbladeren van een hoge tabaksboom. Het blad valt naar beneden en *Tomaliüp* legt het aan de rand van het vuur en ineens is het droog (*korogop*). Hij draait het op en geeft het de ziel te roken. Hij zegt: „Rook hiervan om de rook te blazen naar de overlevenden thuis.”

De slechte ziel gaat een andere weg op en ziet een vuur branden, dat telkens

<sup>9</sup> Deze vogeltjes brengen ook nu nog boodschappen over hier op aarde. Zij fluiten op de tonen 1 6 7 en dit fluiten interpreteert men alsof de vogel daarmee zegt: N.N. komt, bijv. *Mop ndagen*, *Mop* komt.

<sup>10</sup> *Kouï*, cfr. Hoofdstuk VIII, p. 129.

<sup>11</sup> *Anguranop*, cfr. Hoofdstuk I, p. 30.

opvlamt en uitdooft. Als zij erin komt vlamt het weer hoog op. De ziel wordt er geroosterd. Vandaar gaat zij naar het huis van een grote hond, *anggén*, die de ziel opeet.

Anderzijds zeggen zij ook, dat een ziel de levenden lastig kan vallen of hen met rust kan laten. Dat blijkt uit hetgeen al of niet voorvalt na iemands dood. Men ontkende, dat een ziel terugkeert, zich reïncarneert. Men zegt: de stam leeft door, de mensen gaan heen. Een ongehuwde mens, die sterft, krijgt bij *Tomalüp* een echtgenoot of echtgenote. Een getrouwde wacht daar op de komst van de wederhelft. Men bleek er van overtuigd, dat de ziel van een overledene geen 'verminderd' bestaan tegemoet gaat.

Ligt het lijk nog in huis, dan kan op verschillende wijzen gezocht worden de schuldige te vinden. Als het donker is, wordt het vuur gedoofd; sommigen slapen reeds; de vrouwen, die bij het lijk treuren, worden naar de zijvertrekken verwezen.

Dan neemt een man een houtje, laat er aan een touwtje rammelende spullen van hangen en staande achter het hoofd van het lijk laat hij het rammelend spul neer voor neus en mond van de dode. Hij noemt dan namen van verdachten en bij de naam van de schuldige heft de dode zijn rechterhand op en grijpt de rammelende zaken vast en drukt deze op zijn borst. Men blaast het vuur op en ieder ziet wat er gebeurd is.

In een ander geval, wanneer men al van plan is op een bepaald geslacht wraak te nemen, kan het zijn, dat juist leden daarvan in de buurt zijn. Zij worden binnengeroepen en gevraagd het lijk aan te raken. Wanneer de schuldige het aanraakt, laat het lijk zijn urine lopen. Deze schuldige kan ter plaatse gedood worden. Men kan ook haar, nagels of stukjes huid van het lijk nemen en deze in de mond van de overledene stoppen en zo mede begraven. De moordenaar zal dan ook spoedig sterven. Dit noemt men: *mitomaé* of *kum*. Zoals elders gezegd, kan men deze toebehoren ook in een giftige slang, in een mieren-nest, onder rood geaderde stenen of in de grote sago-soort *majum* steken, maar dan werkt de *katet* pas op den lange duur.

Het vogeltje *kawarukop*, waarin iemand's *katiap* kan overgaan, treedt op wanneer er iemand gestorven is en men aan sluipmoord denkt. Het vogeltje fluit dan de naam van de gestorvene en de naam van de man, die de sluipmoordenaars huurde. Heeft men dit gehoord, dan neemt men van de dode twee

kootjes van de middelvinger en stopt deze in de bek van een gifslang. Niet lang daarna wordt degene, die als huurder genoemd is, mager en sterft.

Is de dode echter begraven, dan kan iemand de volgende morgen bij het huis met een houtje op een sagoschede trommelen en zingen:

*noko-éh, noko-éh, kuguj-oh noko-éh kuguj-oh uuuuh*  
 lopen, lopen schim lopen schim uuuuh.

Men bedoelt hiermede te bereiken, dat de schim niet de verkeerde weg inslaat maar de weg naar *Tomalüp* inslaat.

Daarop zegt de trommelaar:

*mboko kumuran mbérégé té nda ngu ngurumo*  
 ook hij stierf evenzo niet gij ontmoeten

*kokogono ngètkéra te, joép, arunok*  
 volgen misschien ik roep antwoord mij,

d.i. (N.N.) is ook pas gestorven, heb je hem misschien ontmoet en kom je achter hem aan? Ik roep zijn naam, antwoord mij. Komt er dan uit de tuin de kreet *éhé*, dan betekent dit: N.N. stierf, als wraak deden zijn mensen mij sterven<sup>12</sup>.

Op het graf kan een verhoog gemaakt worden, waarop sago en bananen worden gelegd en daar van afhankelijk bindt men aan een touwtje sprinkhanen, garnalen en kleine visjes. Dit betekent: ga niet weg, kom, eet en wijs mij welwillend eten, dat ik zoek voor mijn kind.

De onderwijzer *Linus Wokurop* vertelde nog de volgende twee wijzen om een dode op te roepen (*jut mérimop*). Aan een rotan wordt een pak eten gebonden en tevens rammelende spullen. Deze rotan hangt buiten voor de deur. In huis, terwijl het vuur gedoofd is, trekt iemand voortdurend aan de rotan, zodat het rammelen te horen is. Hij noemt de namen van de zielen, die hij wil oproepen. Plotseling rammelt het pakje hevig en valt, de rotan is gebroken.

Men krijgt een bericht, dat een naaste verwant ver weg overleden is. Men wil zekerheid. Middernacht wordt er een vuur aangelegd een meter of tien

<sup>12</sup> cfr. De laatste woorden van een stervende: „laat zijn ziel de mijne volgen”, p. 202.

voor het huis; van het brandend hout loopt een touw over een paal naar het huis en wordt daar vastgehouden door degene, die zegt: „Zo het bericht waar is, neem dan het vuur”. Als het bericht juist was komt de dode, het vuur vlamt op, er wordt aan het touw getrokken en later blijkt het vuur enkele passen verderop te liggen.

De familie van een overledene komt na enige tijd naar het graf kijken. Zij komen besmeerd met aarde de nederzetting binnen en wenen en huilen. Ieder weet, dat zij goed ontvangen zullen worden, want zij gaan niet heen, voordat de schuldvorderingen, die zij op de dode hebben, zijn vereffend. Pas wanneer het graf is ingezakt kunnen een man of een vrouw aan een nieuw huwelijk denken en kan het leven zijn gewone gang hernemen.

Als afsluiting van dit hoofdstuk geven wij hier nog enkele mededelingen van L. *Wokurop* omtrent de opvattingen over goed en kwaad, straf en vergelding bij de Mandobo's<sup>13</sup>.

Een goed mens, *kop kaimon-de*, is volgens de Mandobo degene, die niemand 'kwetst', d.i. niemand doet schrikken, iemand die een goed hart heeft en gastvrij is. Zo iemand bouwt relaties op, handelt 'berekend' voor het welzijn van zijn gezin, is ijverig, geeft veel en eist niet teveel terug; hij spreekt geen harde woorden, neemt geen wraak, neemt deel aan feesten en praat met de 'geesten'.

Men heeft evenzo een opvatting omtrent hetgeen niet goed is. Men spreekt van *ngomban-de*, *wakmoran-de*. Ook wanneer niemand de misslag gezien heeft, is men er zich van bewust fout te zijn geweest. Men zal in het publiek geen fout toegeven, voordat deze bewezen is. Integendeel, men zal de aanklager betichten van onbewezen vermoedens en boete eisen voor het verlies van de goede naam. Men is 'beschaamd' gemaakt, *ai-run-de*.

Intussen kan men best spijt hebben van het gebeurde. De mens, dat weet men, is innerlijk verdeeld. Van ieder wordt verwacht, dat hij nadenkt voor hij handelt.

Een Mandobo acht zich echter alleen schuldig ten opzichte van de medemens. Dat zijn daad ook de algemene regeling afbreekt en hij daardoor in

<sup>13</sup> cfr. Hoofdstuk IV, p. 73



conflict komt met de Wetgever (*Tomalup*) ziet men niet. Dat het opperwezen bijv. moord en incest niet goedkeurt weet hij; dat deze daardoor gekwetst zou zijn en dat er derhalve sprake zou moeten zijn van een verzoening, komt niet in hem op. Het kwaad straft zichzelf, d.w.z. ziekte en ongeval worden er mede in verband gebracht, maar dan nog via medemensen of 'geesten', die de overtreder straffen. Opvallend is, dat men allereerst denkt aan de naaste verwanten. Naast de schadevergoeding bestaat ook een boete. Door de schadevergoeding en de boete te betalen of door de straf te ondergaan herstelt men de geschonden verhoudingen.

Men schrijft ook het kwaad (bijv. de geboorte van een ongelukkig kind) niet aan *Tomalup* toe. De directe oorzaken dragen daar de schuld van (bijv. de moeder) en deze hebben te betalen.

Houdt men zich aan de spelregels, dan beloont het goede gedrag zelf de goeden; zo niet dan straft het kwade gedrag zelf de kwaden. Zo is het van oudsher geregeld. Nochtans vernamen wij later van Andéjop, dat straf en beloning teruggaan op de macht van *Tomalup*, die daarin doorwerkt.

In de voorafgaande hoofdstukken hebben wij een beschrijving gegeven van de levenswijze van de Mandobo's in hun milieu. Voordat wij gaan proberen hun levensbeschouwing vast te leggen, moeten wij eerst aangeven hoe zij hun wereld en zichzelf zien. Dit komt hierop neer, dat wij uit de vele gegeven details een synthese opstellen om aldus het beeld te schetsen dat een Mandobo zich van hemel en aarde, van geesten en mensen, van doden en levenden maakt. Hoe beschouwt een Mandobo de hem omringende natuur; wat denkt hij van de mens; hoe ziet hij ontstaan en functioneren van alles wat is en handelt, van elk wezen op zich en elk wezen in de onderlinge verbondenheid van het geheel. Het kan niet de bedoeling zijn om in deze synthese alle details weer opnieuw te beschrijven. Wij houden ons aan korte verwijzingen en vermelden daarbij waar het detail in de voorafgaande bijdragen te vinden is.

### 1. Hemel en aarde

Voor de Mandobo vormen hemel en aarde, d.w.z. het uitspannel en het land, gezamenlijk één geheel, de ruimte waarin hij bestaat tijdens zijn leven en na zijn dood. De term: *kour-itiwé* is een samengestelde term uit de woorden: *kout*, hemel en *itiwé*, aarde. Juist de verandering van de t-klank aan het einde van het woord *kout* in een r-klank bewijst, dat dit woord gebonden wordt aan het woord *itiwé* en dat beide woorden tesamen tot een vaste formule zijn geworden. Aparte en toch tesamen worden hemel en aarde aangeroepen, wanneer men

een tuin gaat beplanten (p. 51) en daarbij worden zij tegenover *ego* geplaatst, die ook zichzelf vermeldt: „hemel-van voren, aarde-van voren, ik van voren, ik plant . . .” Deze zegswijze moeten wij vergelijken met eenzelfde aanspraak ten opzichte van de grote rivieren, die aangeropen worden bij het uitwassen van de sago: „Digoel-oppervlak, Kao-oppervlak”. In beide gevallen nl. worden hemel en aarde en de grote rivieren gedacht invloed te hebben op de groei van de tuinprodukten enerzijds en op de sago-winning anderzijds.

In dit geheel van hemel en aarde heeft de verticale dimensie, het boven en onder, voor de Mandobo betekenis in het verhaal van het ontstaan van de aarde en in het verhaal van de oorspong van de mens. In beide verhalen is nl. sprake van de figuur van *Tomalüp*, die van daarboven uit handelt. Van daarboven neemt hij de eerste kluit aarde (p. 29) en naar boven haalt hij uit de probeersels de man en de vrouw, die gelukt zijn en van daarboven uit plaatst hij hen op de gereed gekomen aarde (p. 30). Wij mogen hierbij bedenken, dat een Mandobo oorspronkelijk zijn huis bouwde boven in een boom en dat hij al wat van waarde was (bijv. zijn tuinprodukten) mede naar boven nam en wat hij op de grond teelde (zijn tuin) tot stand bracht met hetgeen hij van boven naar beneden bracht (zaad- en pootgoed).

Zijn kijk op de ruimte in de horizontale dimensie is tegelijk beperkt en ruim. Beperkt, omdat de ruimte, welke zijn volle aandacht had, bestond in de kleine nederzetting van enkele boomwoningen en de daarbij liggende tuinen (*mbutüp*) en ruim, omdat zijn handelsreizen hem een kennis bijbrachten van de hele streek (landkaart van Andéjop p. 26). Dit onderscheid is van betekenis. De eigen nederzetting betekent voor de Mandobo: een eigen plaats in het grote geheel. Hij spreekt nu van *nenne mbutüp* (p. 96), mijn nederzetting en heeft voor de plaats een eigenaam gekozen, een naam, die meestal de naam wordt van zijn geslacht (*mbutüw-üp* p. 95). En deze plaats is voor hem het centrum van zijn wereld (windrichtingen p. 27). In die lichte open ruimte in het onmetelijke donkere bos staat zijn eigen huis (*mbutüp* in strikte zin). In dat huis is de man de spil waar alles om draait, zoals we later nog zullen aantonen.

De aarde ontstond in het water, dat vooraf haar plaats innam. Zij breidde zich uit over dit oerwater, toen eenmaal *Mbékatanop*, de vogel, van daarboven de kluit aarde op een stuk hout, een boomstronk, had neergelegd (p. 29). Dit hout (*wambot*-boom) bewoog op en neer in het water. De vergelijking van de

oorsprong van de aarde met het ontstaan van een foetus bij een coïtus – de penis doordringt de vagina – lijkt een Mandobo-gedachte (p. 165) omdat hij bij de eerste coïtus na zijn huwelijk de vagina aanduidt met: *tonggop*-koek en *tonggop* het sacrale woord is voor de *wambot*-boom. Men bevestigde ook, dat de gelijkenis van het bewegende stuk hout in het water met de penis algemeen bekend was. Aan deze gedachte van het ‘oer-water’ moeten wij ook verbinden dat volgens het oorsprongsverhaal van het varkensfeest uiteindelijk al het waardevolle ook weer onder water is verdwenen (p. 149-151).

Het land van de Mandobo ligt aan de voet van het centrale bergland en is zelf opgebouwd uit heuvelruggen, waterscheidingen en dalen, waarin de rivieren hun weg zoeken. Met een prachtig beeld geeft de Mandobo aan, hoe deze configuratie tot stand kwam. De oer-vogel *Mbéktaŋop* drukte van boven af zijn klauw in de nog weke aarde (p. 29). *Tomalüp* gaf hem toen de bomen om ‘schaduw’ aan te brengen (p. 30). Vermeld moet daarbij worden, dat de hemel aanvankelijk dicht bij de aarde was, omdat de bomen zo hoog waren. Zij zijn pas op bevel van de maan later klein gebleven (p. 39). Zo is het ook verklaarbaar dat de maan eerst en later de zon ontstonden, omdat een jongere en een oudere zuster vanaf een boom het hemelruim ingingen. Zij deden dit ten gevolge van op aarde geleden onrecht (waarover later).

Het is merkwaardig, dat het land en de profilering daarvan van boven af, van *Tomalüp* uit, tot stand komen, maar dat de rivieren aan andere oorzaken hun ontstaan danken. De *Ndumut* (gewoonlijk de Mandobo-rivier genoemd) ontstaat door overmatige regenval, welke volgt op ‘het schoonmaken van een varkensmaag’ in een dal door *Ngou* (p. 33). Deze *Ngou* is volgens Drabbe dezelfde als *Tomalüp*, maar dan als de initiatiefnemer van het eerste varkensfeest. De *Kao* ontstaat uit een overmatig opwellende bron en krijgt zijn bedding door de activiteit van een grote vis (p. 36), die later zal blijken de aanvoerder van de vissen te zijn (p. 148).

Binnen deze levensruimte staat voor een Mandobo zijn huis. My home is my castle. Het is ingedeeld in drie vertrekken. De man heeft de middenkamer, tevens de ontvangkamer, de vrouwen hebben de vertrekken aan de zijwanden. Dit huis staat op een afgeknotte boom; het kan mede ondersteund zijn door stutpalen rond de boom; of het hangt (letterlijk) in een boom. Men beroept zich op het voorbeeld van de *Waémbon*-figuur (p. 41), maar geeft als reden op

om zo hoog te wonen, dat men bang is voor zijn vijanden met name voor sluipmoordenaars. De gedachte is derhalve: veiligheid, vrees ten opzichte van een vijandige omgeving.

Tot de bezittingen van dat huis behoren geen zaken, die er enkel zouden zijn voor het comfort. Er worden alleen gereedschappen, voeding, ruilmiddelen en opsiering in gevonden. Dit alles staat of ligt rond de centrale vuurplaat. Vuur is ontstaan uit de schede van de vrouwen van *Waëmbon*, die hem ook leerden 'geroosterd' voedsel te gebruiken (p. 43). Het huis is echter niet de plaats voor de uitoefening van de geslachtelijke gemeenschap. Dat geschiedt onder het huis op de grond (in de tuin) (p. 43) of in het bos (p. 164).

Om de betekenis van het huis voor een Mandobo te begrijpen kan men ook kijken naar de binding, welke hij legt tussen zijn huis en de omgeving, zoals deze in bepaalde praktijken bij de bouw van zijn huis naar voren komen. Het blad bij de hoofdpaal in de grond gelegd moet de tabaksopbrengst veilig stellen; het eerste bindtouw moet de jacht succes verzekeren; bladeren aan de steunpilaar moeten ervoor zorgen, dat hij een goed dak boven zijn hoofd zal hebben en bladeren aan de nokbalk moeten wederom jachtbuit garanderen. Het huis is een verblijfplaats en een opslagplaats; een verblijfplaats voor het gezin, een opslagplaats voor voeding en genotsartikelen, welke ook van levensbelang zijn voor de handel, welke in huis plaats vindt (p. 154). Een kluit leem wordt op een der palen in het huis neergelegd. Men zeide dat dit moest voorkomen, dat het voedsel zou opraken. De gelijkenis echter met het oergebeuren konden wij niet bevestigd krijgen (p. 145). Wanneer het huis klaar is, wordt het ingezongen, naar men zeide om de bouwheer wat ontspanning te bezorgen. Men deelt in zijn vreugde en zingt over de natuur en het leven der mensen. Het huis staat in beide centraal. De betekenis van het huis, in het bijzonder voor de handel, kan afgelezen worden aan de zorg en de speciale praktijken, welke aan de bouw van een *étot*, het hoofdgebouw bij een varkensfeest, te pas komen. Daarbij wordt met name de hoofdpaal door de initiatiefnemer uitgezocht. Deze wordt naar de bestemde plaats gedragen, mag daar niet zomaar neergeworpen worden, maar wordt op dwarsliggers neergelegd en onder het uitspreken van een formule in de grond gezet. Evenzo wordt het dekken van dit huis apart gevierd en het maken van het eerste vuur. Ook de eerste paal van de kooi der feestvarkens wordt met een kleine plechtigheid

geplant. Bladeren worden – zoals bij de gewone woning – in het gat gelegd, waarin de eerste paal komt. Het zijn de steunpaal en het daarop rustende dak, die de bijzondere aandacht krijgen. En dit doet ons denken aan het stuk hout en de daarop gelegde kluit aarde. Dat dak dijt uit naar gelang er meer mensen onder komen te leven.

Daalt de man 's morgens vroeg af uit zijn boomwoning om te gaan jagen, dan bekent hij eerst weer zijn tekort. In casu zijn honger. Hij spreekt de bomen en de struiken toe en herinnert hen eraan, dat hij de weg openkapte. Hij roept de dieren op zich op de door hem aangewezen plaats te laten schieten, maakt naar zich toehalende gebaren, sluit bij het zien van het wild de ogen, opdat het dier hem niet zal zien, nodigt de bosgeesten uit achter hem te gaan staan en het wild niet te verjagen, schiet onder het aanroepen van het avondrood, opdat het bloed zal rondspatten ofwel hij roept *Aiwot* aan, de grote jager. Hij kan, als hij wil, aarde, schimmen en geesten het bloed nalaten, hij zal een stukje van het bereide voedsel voor de schimmen afstaan, opdat er weer buit zou zijn (p. 53).

Dit voorbeeld van de jacht is maar een onderdeel in de beschrijving van het denkbeeld, dat een Mandobo zich maakt van de hem omringende natuur. Daar gaat het ons om.

In het bos kan hij onder de gestalte van een slang of een casuaris een *kuguj* (voorouder, een geest of een schim) ontmoeten (p. 32). In het bos staan de grote *Waringin*-bomen, de *kuguj-mbutüp*, de verblijfplaatsen der schimmen. Hen te zien is levensgevaarlijk (p. 32). In het bos zoeken de sluipmoordenaars hun weg om hun slachtoffers te overvallen. Het bos heeft bepaalde bomen, waarin geesten huizen (p. 32). Het bos bevat ook de geneesmiddelen en de ingrediënten voor de 'praktijken'.

Een bepaald aspect van de verhouding van de mens tot de natuur wordt door de Mandobo's in beeld gebracht in de figuur van de vogel. Het is de oer-vogel *Mbéktanop*, die de opdrachten van *Tomalüp* uitvoert en de klachten over het onbevredigende van een situatie overbrengt (p. 29). Het is de vogel *Berkatiwop* (p. 36), die bij het ontstaan van de eerste overstroming de klacht: „Vader, er is veel water” formuleert en dan handelend optreedt en de grote vis *Ndün*, die blijkbaar daarvoor verantwoordelijk wordt gesteld, aanschiet. Daarop graaft de *Ndün*-vis de Kao-bedding. Het zijn de kleine vogeltjes, *Wéwénajop*,

die op aarde boodschappen overbrengen (nota 9, Hoofdstuk XII) en ook een doodsbericht doorgeven aan *Tomalüp* (p. 203). Zij vertegenwoordigen derhalve de gedachte van de bestaande intercommunicatie op aarde en tussen aarde en hemel. En deze intercommunicatie heeft gevolgen. Er beantwoordt een handelen aan, dat ingrijpend kan zijn.

De hond wordt zelden vermeld. De enige keer dat hij optreedt, is typerend. De hond snuffelt en is steeds op zoek. Daarom ontdekt hij het water (p. 35). De vissen zijn van grotere betekenis. Ten dele is dit verklaarbaar uit het feit, dat de Mandobo's zo moeilijk aan vis kunnen komen. In het dagelijkse leven horen wij alleen over het afdammen en leegscheppen van kleine riviertjes (p. 57) als de gewone methode van visvangst. De methode om met visvergif eens een visfestijn te vieren schijnt uitzonderlijk en alleen bij een bepaalde stand van het water in de droge tijd uitvoerbaar.

Niet het ontstaan van de vis in het algemeen behoeft blijkbaar een verklaring. Zij komen met het water stroomafwaarts. Maar men gaat klagen bij Keel en Bromhout en deze instrueren de aanwezigen hoe zij de ontbrekende vissoorten kunnen laten ontstaan. Keel en Bromhout voegen er de aanmaning aan toe: je hebt nu water, je hebt vissen, wees voortaan goed voor ons beiden. Er wordt erkentelijkheid verwacht. Sommige vissen zijn eigenlijk mensen. Zij komen aan wal en bezorgen vrouwen de menstruatie. Sommige mensen zagen de weg onder het water. Zij gingen het water in en houden daar de bomen vast, die er blijven steken. Als zij slecht oppassen, worden zij als vissen gevangen (p. 36). Toen de *Ndün*-vis, de aanvoerder, werd aangeschoten, sprak hij: „je had me met rust moeten laten, dan zou ik je goed gedaan hebben. Ik ben niet slecht en luisterend naar de vermaningen van Keel en Bromhout volg ik die op, opdat alles goed zou gaan . . . maar nu zullen wij strijd voeren”.

De aanraking met water en het eten van bepaalde vis-soorten (juist die, welke hun ontstaan aan Keel en Bromhout danken) behoren tot de taboevoorschriften, waarover wij later nog moeten spreken. Hier gaat het slechts om de voorstelling van de vis als een onderdeel van hun kijk op de natuur. Vis heeft iets te maken met de voeding, met de mens in het water, met de machten die het welzijn van de mensen beheersen. Het is ten slotte in de vis, dat het schelpengeld gevonden wordt, waarvan alle handel als van haar ruilmiddel afhankelijk is (p. 69).

Als laatste in deze serie van voorbeelden vermelden wij in het kort het ontstaan van de prauw. Deze wordt gemaakt naar het model van de onderkaak van een krokodil. Een krokodil, die zich heeft vergrepen aan de dochter van *Ngou* verordonneert zelf hoe zijn executie behoort te geschieden en vertelt daarbij dat de prauw in de vorm van zijn onderkaak moet worden gemaakt (p. 35).

Aan twee heel speciale onderwerpen, die hierbij betrokken zouden kunnen worden, nl. het varken en het bromhout, willen wij liever later een eigen behandeling geven.

Hoe ziet een Mandobo de *itiwé*, de aarde, het bos waarin en waarvan hij leeft, het huis dat hij bewoont, de dieren en planten waarmee hij zich voedt, de zaken die hij gebruikt?

De dagelijkse omgang met de Mandobo's geeft the fieldworker de indruk, dat Mandobo's de zaken in eerste instantie zien zoals wij zelf dat doen. Een boom is een boom en een rivier is een rivier. Alleen valt het op, dat de Mandobo de zaken geïnteresseerd ziet, vooral met betrekking tot zijn directe behoeften (hun tekorten staan aan de oorsprong der zaken). Zij kijken naar het nut dat de zaak hen kan opleveren en liefst vandaag nog. Zij zijn nog te lieflijk afhankelijk van hun omgeving om er geboeid maar op afstand tegenover te staan. Bijna alles kan direct ergens voor dienen: het bos is primair een voorraadschuur, een riviertje kan visvangst mogelijk maken. Ze zijn nog verzamelaars en jagers. Daarbij staat bij de Mandobo's naast de directe zorg voor zichzelf en de allernaaste verwanten steeds de gedachte mede voorop: wat is er aan te verdienen. Een Mandobo is niet enkel verzamelaar en jager, hij is steeds ook handelaar.

De bespreking van de natuur, zoals wij die in Hoofdstuk III vaak met hun eigen woorden hebben weergegeven, is daarom enigszins misleidend. De 'magie' kwam daarin sterker naar voren dan de nuchtere hoofdgedachte. Maar toch is er in deze een verschil met onze wijze van kijken. Omdat wij verder van de natuur afstaan, treedt bijgeloof niet zo sterk onze nuchtere hoofdgedachte binnen. Bij de Mandobo is dat anders. De 'magie' bepaalt mede de bruikbaarheid, de benaderbaarheid van de levende en dode werkelijkheden in de natuur. De zaken zijn die ze zijn en toch moet de mens hen helpen te zijn, wat zij moeten zijn, te handelen zoals zij moeten handelen om voor hem gunstig te handelen. Hij praat met hen zodra iets van groter belang op het spel staat. Hij praat soms met henzelf, soms met de voorouders, schimmen en geesten,



die met hem tesamen van de natuur moeten leven. Een enkele keer toont hij te beseffen – bij uitzonderlijke gebeurtenissen of uitzonderlijke verschijningsvormen – dat er een oerwezen is, dat de wereld haar vorm en bestaan gegeven heeft. De onderlinge verbondenheid, de mogelijke wederzijdse beïnvloeding van al wat is, is voor hem vanzelfsprekend. Ook de gestaltewisseling, de wijziging van de verschijningsvorm, neemt hij in zijn kijk op de natuur op. Het een kan het ander binnengaan en daardoor een vormverandering aannemen of bewerken. Je kunt het nooit weten; je bent er nooit helemaal zeker van of wat je ziet, hoort en betast is, wat het schijnt te zijn. Hun wereldbeeld is niet zo statisch als zo vaak in populariserende werken over ‘primitieven’ gezegd wordt. Zij zien in grote lijnen de zaken zoals zij deze hebben leren zien, zoals de voorouders hen hebben gezien en daarom zo of zo hebben benut. Naar dat model handelen zij nu nog (*Waëmbon*-figuur).

Als afsluiting van deze bespreking over de kijk van de Mandobo's op de hem omringende natuur, op zijn hemel en aarde, komen we na de behandeling van de aarde even terug op de hemel. Dit vormt nog een laatste demonstratie van hetgeen hierboven gezegd werd. In het hemelgewelf daarboven werken Zon en Maan. Ieder werkt volgens zijn aard. Als de zon met zijn twee ogen de tuin van haar jongere zuster uitdroogt, beklagt deze zich en laat haar zuster één oog uitschieten. De maan bepaalt hoe hun wegen zullen lopen van Oost naar West en van West naar Oost (p. 39). Zon en Maan staan blijvend in contact met de mensen. Kinderen spreken de zon toe na het baden (p. 36); de man op reis kan de zon vragen snel op te komen of niet snel onder te gaan; de jager kan de maan verzoeken zijn jacht te doen slagen. Zon en Maan krijgen daarbij iets aangeboden (p. 37).

De sterren worden aangeroepen opdat de sagolarven evenals zij zo veelvuldig voorhanden zouden blijven (p. 52) en de bliksem wordt verzocht de hand te genezen van wie de hand aan het vuur heeft gebrand (p. 53).

Deze hemel en deze aarde rusten met hun steunvlak op de schouder van *Tomalüp*. Hij brengt deze last soms over van de ene op de andere schouder. Dit veroorzaakt de aardbeving. Hij zou, zo voegde *Andéjop* daaraan toe, haar kunnen laten vallen.

2. *De mens*

Het beeld dat een Mandobo zich vormt van de mens bevat vele samenstellende delen, vele aspecten. In zijn mensbeeld weerspiegelt zich zijn hele cultuur. Voorlopig spreken wij nog niet over de mens als man, vrouw of kind. Dat komt later ter sprake. Hier gaat het over de mens als mens. Hoe ziet een Mandobo zichzelf en de andere mensen? Wat verwacht hij van hen, wat denkt hij dat zij terecht van hem mogen verwachten?

Reeds hebben wij enige karaktertrekken van de Mens-in-de-Mandobo-versie vermeld, met name de mens in zijn betrekking tot de natuur. Een Mandobo heeft een zeker vertrouwen in de welwillendheid van de natuur, maar vertrouwt haar niet volledig. Hij meent haar wel te kunnen beïnvloeden, als het hem lukt haar op de juiste wijze te benaderen. Hij ervaart ook de wederzijdse beïnvloeding van al wat bestaat. Hij staat er tussen in. Hij probeert met alle krachten en machten in evenwicht te blijven en voelt zich bepaald niet de alleenheerser.

Voorouders, schimmen en geesten komen voor hun deel op. Bij het onderhouden van alle betrekkingen tot de zichtbare en onzichtbare werkelijkheden vindt hij het maar het verstandigste om zich aan de opgedane ervaring van de voorgelachten te houden. Daarachter staat *Tomalüp*, die het al schraagt.

Deze mens, die zo in zijn wereld staat, voelt zich iets heel anders te zijn dan een dier. De mens wint het van elk dier, de dieren zijn er voor hem. De dieren zelf weten dat. De mens heeft een lichaam, ook de dieren hebben een *ondü*, een lichaam, maar of zij ook een *amap-kuguj*, een levensgeest, hebben zoals de mens komt nergens ter sprake. De mens heeft bovendien zijn *katiap*, zijn gestalte, die zich vertoont in zijn schaduw. Bij de dieren spreekt men daar niet over. Wij zeggen hier: de mens heeft ... of moeten wij zeggen: de mens is zijn lichaam? Een Mandobo ziet een mens als samengesteld uit. En dit samengestelde wezen is een ik, jij of hij/zij. Deze drie componenten zijn echter niet zo onlosmakelijk met elkaar verbonden. Aan het verlies van het bewustzijn constateert men dat de *amap* de mens verlaten heeft en dat heeft tot gevolg, dat als de levensgeest niet spoedig terugkeert, de *ondü*, het lichaam, een *tap* wordt, d.i. een lijk en de *amap*, de levensgeest, een *kuguj*, d.i. een schim. Dit laatste begrip – de schim – werd door Andéjop onbewust goed gekarakteriseerd, toen hij mede-

deelde er niet zeker van te zijn of de *katiap*, de gestalte, het lijk volgt in het graf of bij de *kuguj* blijft. De *kuguj* heeft wel een zekere gestalte, kan zich althans in de gestalte van mens en dier vertonen, maar is toch bij het verlaten van het lichaam anders geworden. De *katiap* wordt met de 'levende' mens in verband gebracht. De *katiap* van de mensen kunnen elkaar benaderen, beïnvloeden, spreken; zij kunnen andere gedaanten aannemen. Het heeft er alle schijn van, dat een mens niet de volle zeggingschap over deze componenten bezit. Er is de ervaring van de droom, er is de ervaring van te 'verbleken van schrik', er is de ervaring aansprakelijk gesteld te worden voor kracht en invloed, die van iemand zijn uitgegaan, zonder opzet; er is ten slotte de dood. Over elk van deze onderwerpen een kort woord, want de Mandobo-verklaring van deze verschijnselen werpt licht op het beeld, dat zij zich van de mens vormen.

De droom treedt voortdurend op in de verhalen over vroeger en de mededelingen over het gewone leven van thans.

1. *Ngou* krijgt in de droom het idee van de eerste brug (p. 33).
2. De vrouw ziet in een droom hoe haar man haar bedriegt (p. 38).
3. *Aiwot* ziet in een droom wat *Ngerimut* met zijn huid deed (p. 42).
4. Onthouding in de droom verricht, verzekert het succes van de jacht (p. 56).
5. De vis *anggénat* veroorzaakt de menstruatie bij een vrouw, die droomt dat een man haar lastig valt (p. 57).
6. De zoon *Keromokombinop* ziet in een droom dat zijn vader *Imokop* het schelpengeld ontdekt (p. 69).
7. *Ngou* ziet in een droom dat varkens nibungvruchten eten (p. 138).
8. *Watümerop* ziet in een droom hetgeen zijn vader verborgen hield (p. 190).
9. Bepaalde dromen voorspellen gebeurtenissen onder bepaalde beelden (p. 201).

Tijdens de slaap, zo ziet de Mandobo het, kan de *amap* de mens verlaten.

Dan is er het 'schrikken'. Iemand kan op de plaats, waar hij hevig geschrokken is, geschenken neerleggen, om de *amap* te bewegen terug te komen (p. 189). De dood kwam in de wereld, omdat *Watümerop* was geschrokken van zijn lijk, dat men hem had nagebracht (p. 191). Iemand de doodschrik op het lijf jagen

is voldoende, men hoeft dan niet gewapend op te treden (p. 191). In verlegenheid raken is al beginnen te sterven (p. 191).

Opmerkenswaard is hierbij, dat iemand, die meent, dat zijn *amap* (door ons vertaald als 'levensgeest') hem verlaten heeft, toch 'levend' genoeg is om pogingen in het werk te stellen haar terug te roepen. Een mens is meer dan: lichaam, ziel en schaduw; hij is een 'ik', dat handelt.

Een Mandobo neemt enerzijds aan, dat iemand door zijn manier van zijn of handelen een ander kan beïnvloeden – vooral iemand (of iets) dat zich uitzonderlijk voordoet kan dat – zonder opzet, maar diezelfde Mandobo stelt toch die ander, wanneer zijn invloed schadelijke gevolgen heeft, verantwoordelijk. Iemands *katap* kan het gedaan hebben. De beschuldigde geeft iets, dat nauw met hem verbonden is geweest (haar, nagels), om het leed te herstellen. Hier treedt ook de functie op van iemands *katét*, iets dat van iemand is, lijfelijk sterk aan de mens gebonden. Wij noemden dit niet bij de 'componenten' van de mens, maar het staat er toch dichtbij. Zo spreekt men ook van iemands *mbun*, d.i. zijn uitwaseming van vuil en dit betreft niet alleen zijn lichamelijke afscheidingen, maar ook zijn taboe-overtredingen. De praktijk van het 'uit-roken' (p. 167) en de verbodsbepalingen water aan te raken hangen daarmee samen (p. 167).

Telkens komen wij bij deze beschrijving van de opvattingen van de Mandobo weer terug op de verhouding waarin de zaken onderling staan, hun binding met het geheel. We herinneren even aan de figuur van *Ngremut*, die zijn schurftige huid kon afleggen en weer aannemen (p. 42); aan het feit, dat mensen vissen werden (p. 36, 57), of door anderen in dierengestalte gezien kunnen worden (p. 55); aan de gebeurtenis dat zon en maan als twee zusters van de aarde uit het hemelgewelf gaan functioneren. We hebben echter nog niet gewezen op de figuur *Ngananop*, de man van de zusters die zon wordt, die als straf voor zijn bedrog bevel krijgt: „Steek je hoofd in de grond en je benen omhoog, je scrotum wordt de vrucht en je penis de top van de struik” (p. 39). Deze struik wordt gemeden; men zegt: „Onze grootvader is daar.” Dit verhaal roept dezelfde gedachte op, welke ook uit de mededelingen omtrent de 'eerste peniskoker voor een jongen' naar voren komt. Het boompje, waarop hij zijn eerste peniskoker plaatste, mag niet worden omgehakt, dat zou zijn dood zijn; het moet met hem opgroeien tot in zijn ouderdom.

Het verhaal over het ontstaan van het menselijke geslacht belicht op eigen wijze de kijk van de Mandobo op de mens. De mens, de echte mens, ontstaat op aanwijzing van *Tomalüp*, doorgegeven bij monde van zijn zoon *Mbétèn Komenop* (p. 125). *Tomalüp* maakte het mannelijk en het vrouwelijk geslacht, de mensen van dichtbij en veraf, de *Mandüp-wambon* (p. 30).

Dit beeld van de mens zal in de volgende paragrafen nog aangevuld worden en meer concreet worden naar gelang we de mens gaan zien als man of vrouw, ouder of kind enz. enz. Wij zijn echter geneigd hier reeds iets te zeggen over de wijze waarop de Mandobo de mens ziet, ter aanvulling en correctie ook van hetgeen we zeiden over de kijk van de Mandobo op de natuur. Daar werd opgemerkt dat de Mandobo in eerste instantie mens en natuur heel nuchter bekijkt. Een boom is een boom en een mens is een mens. Maar we hebben de indruk, dat de mens toch een geheimzinniger wezen is voor hem dan plant of dier. Je doet niet met een mens wat je wilt, zelfs niet als je hem volkomen juist benadert. De mens is het prototype van een wezen, dat wel goedwillend kan zijn, maar ook dit niet kan zijn. Grilligheid, willekeur heeft men steeds te verwachten. Het is o.i. juist deze onzekerheid inzake de reacties van de medemens, welke zij ook aan de natuur toeschrijven. Voor een Mandobo is daarom gereserveerdheid bij een contact met een stamgenoot kenmerkend. Ook dat geeft te zien wat hij van de mens denkt.

### 3. *Levenden en Doden*

Een volgende aanvulling op het hierboven gegeven mens-beeld van de Mandobo's ontlenen wij aan zijn gedachten over de levende mens en zijn betrekkingen met de overledenen. Het eerste wat wij kunnen zeggen is, dat de Mandobo ervan overtuigd is, dat de overledene nog leeft, er nog is, nog voortbestaat op aarde en bij *Tomalüp*. De levendigheid van dit geloof wordt niet alleen bewezen uit het bestaan van de zg. *kuguj-mbutüp* (p. 32), de verblijfplaatsen der schimmen, zoals in de *waringin*-boom en op alle plaatsen waar uitzonderlijke steenformaties of sterke draaikolken te vinden zijn, maar ook uit het voortdurend beroep op de schimmen, die voor het gunstige of ongunstige verloop van de gebeurtenissen mede-aansprakelijk worden gesteld (p. 32, 52, 54 en 128). Talrijk zijn de giften op de graven of elders aan de overledenen gebracht (p. 166, 205).

Hun opvatting omtrent de gunstige of nadelige invloed van de schimmen op het leven van de mensen wordt goed getekend in de mededeling, dat telkens na iemands dood moet blijken hoe of zijn schim gaat optreden. Deze kan zijn nabestaanden lastig vallen of met rust laten (p. 204). Deze mededeling toont enerzijds aan, dat de grondhouding van de Mandobo ook op dit punt nuchter is – afwachten en constateren – en anderzijds toch het geloof insluit, dat er goed of kwaad vanuit de overzijde van het graf uitgaat. Men weet het nooit zeker. Zij zeggen in het Indonesisch: *tjoba sadja*, proberen maar.

Van hun kant uit hebben zij vele praktijken om contact te maken met de overledenen: de verificatie van een doodsbericht (p. 205); het onderzoek naar de schuldige aan een dood (p. 204, 86). Zij zijn er zo zeker van dat dit contact tot stand komt, als de overledene op de juiste wijze benaderd wordt, dat zij op de bij het contact verkregen gegevens tot daden van wraak overgaan.

Niet enkel houdt men rekening met de onlangs overledenen, er is ook een praktijk bekend, waarbij de vader van een alsmaar huilende baby de band met de familieleden, die bij *Tomalüp* verblijven, doorbrandt (p. 129). De terugkeer nl. van de doden naar het huis van *Tomalüp* werd met bijzondere nadruk vastgelegd. Ook al staan wij sceptisch tegenover de mededeling over de 'twee wegen' (p. 203), de één naar het huis van *Tomalüp* en de andere naar 'het vuur', omdat hier van christelijke beïnvloeding sprake zou kunnen zijn, toch menen wij, dat de onderscheiden gegevens – op verschillende tijden en in verband met verschillende punten van het onderzoek, onafhankelijk van elkaar verkregen – wijzen op een terugkeer van de mens naar *Tomalüp* (p. 202), die ook bij de oorsprong van de mens vermeld wordt (p. 30). Wij komen hier in het volgende hoofdstuk op terug.

De dood, zoals we zeiden, kwam in de wereld omdat men de eerste mens confronteerde met zijn lijk. *Watumérop* legt een rookgordijn (p. 191) tussen hem en de achtergeblevenen. Hij trekt zich terug. *Tomalüp* laat evenzo elke ziel rook blazen naar zijn nabestaanden (p. 203). Opvallend daarentegen is, dat wij geen 'uitdrijvingspraktijken' kennen bij de Mandobo's. Dit laatste komt wel overeen met de handelwijze met de Mandobo's in het gewone leven. Zij breken een contact zelden af, zeker niet in het openbaar. Geschiedt het particulier, dan geschiedt het altijd nog zo, dat de schuld van de breuk op de ander valt. Hij speelt de veronrechte en laat zich daarvoor restitutie betalen. Hij weet, dat de ander het ook zou doen. Ook dit behoort tot zijn kijk op de mens. Ons kent ons.

## 4. Mens en evenmens

In de voorafgaande, meer algemeen gehouden, beschrijving van de mens gingen wij uit van zijn *ondü*, lichaam, zijn *amap*, ziel, zijn *katiap*, gestalte, zijn *katét*, toebehorende, zijn *mbun*, uitwaseming, en constateerden, dat de mens langs al deze wegen zijn verbondenheid met de hem omringende natuur en met zijn evenmens ervaart en daarnaar handelt. Droom, schrik en dood bewezen, dat de verbondenheid der componenten niet als een hechte verbondenheid beleefd wordt. Deze mens, de echte, kwam voort uit de vormende hand van *Tomalüp* en blijkt een zeer te respecteren wezen, meer te respecteren dan welk dier of welke plant ook. Geheimzinniger, omdat zijn welwillendheid of zijn onwelwillendheid meer van willekeur afhankelijk blijkt.

Zo komen we nu tot een verdere uitbouw van het Mandobo-mensbeeld door dit mensbeeld te verbijzonderen tot het beeld dat hij zich maakt van de mens als man en vrouw, als vader en moeder en als kind. De beschrijving daarvan roept ook de betekenis van het gezin, het geslacht, bloedverwantschap, aanverwantschap en huwelijk op. Wij zouden willen beginnen met het ook voor de Mandobo vanzelfsprekend gegeven dat er mannen zijn en vrouwen. *Tomalüp* maakte eerst de man op een *kimit*-boom en daarna de vrouw op een *mojong*-boom (p. 30); de *ran-ambat*, de vrouwelijke tak en de *kow-ambat*, de mannelijke tak (p. 31). In deze tweede formule staat de vrouwelijke tak voorop. Deze *kimit*-boom treedt, voor zover onze gegevens strekken, ook op als de nok van het 'sacrale' voorvertrekje aan de *étot* (p. 180). Langs deze nok wordt de pijl aangereikt aan hen, die de varkens op het feest zullen schieten (p. 182). Sterven, zo formuleerde het *Bamburiop*, een oude man van het *Tügenop*-geslacht, is de *kimit-kon* weg gaan, d.i. de weg van het leem op de *kimit*-boom, de weg van de man, de weg naar Bombari, onze Oude (*Tomalüp*). Het verschil tussen man en vrouw komt in de kleding tot uitdrukking, de man draagt een *enderop*, een penisdop of een *ngorot*, een peniskoker, de vrouw draagt een rieten rokje (*tik*). Een jongen krijgt zijn eerste peniskoker met enige plechtigheid; deze eerste koker wordt later op de top van een boompje geplaatst, dat opgroeiend de koker doet splijten, maar niet omgehakt mag worden. Het moet met de jongen opgroeien tot in zijn ouderdom (p. 137, 218). De mannelijke en vrouwelijke geslachtsorganen van hun ouders mogen door de kinderen niet gezien

worden (p. 134). „De plaats van onze oorsprong”, zeggen zij „mogen wij nimmer zien”. Het geslachtelijke onderscheid en de functie daarvan, nl. de ontmoeting van het mannelijke en het vrouwelijke, komt bij de belangrijke gebeurtenissen telkens naar voren. De aarde wordt gelegd op een opstaand, bewegend stuk hout (p. 29). Daaraan wordt bij de eerste huwelijksomgang he rinnerd (p. 165). De eerste paal van het varkenshok is een stijl van *wambot*-hout (p. 176), dezelfde houtsoort, waarop de aarde werd gelegd. Aan die *wambot*-paal wordt schelpengeld opgehangen, dat, zoals zij zelf zeggen, in vorm gelijkenis vertoont met het vrouwelijk schaamdeel (p. 70).

Hierbij aansluitend moeten wij vermelden er enerzijds niet zeker van te zijn of het *kowaé* van de man, het semen, bij de praktijken tot het voorkomen van ziekte of het in het geheim doden van een man wordt gebruikt omdat zij dan spraken van *érok*, urine (p. 200) en het gebruik van semen ontkenden. Maar wel staat vast dat het beeld van de vrouw niet los gedacht kan worden van haar menstruatie en de bevalling, omdat haar bloed èn gevaarlijk èn gunstig van invloed kan zijn op het leven van de andere mensen. Gevaarlijk, omdat haar bloed – de geur ervan is voldoende – de vissen zou verdrijven (p. 153); gunstig, omdat haar eerste menstruatiebloed na het huwelijk de man succes op de jacht verzekert (p. 168). Ook heeft de vagina van de vrouw bijzonder de aandacht. Apart wordt vermeld hoe deze onstond, nadat het bromhout – blijkbaar een symbool van het mannelijk lid – in de lies van de vrouw terecht gekomen was (p. 77). Uit de vagina van de vrouw ontstaat het eerste vuur (p. 43).

Niet enkel uit de verhalen en de doorwerking van de symboliek, maar ook uit hetgeen ons bekend is uit het dagelijkse leven willen we het beeld van man en vrouw verder opbouwen. Wij spreken dan nog niet over man en vrouw als de ouders van kinderen (dit komt later ter sprake), maar over mannen en vrouwen, zoals zij in de nederzetting bijeenzijn. Van de man wordt dan verwacht dat hij het huis bouwt, al helpen daarbij de vrouwen; dat hij voor de vleesvoeding opkomt, dat hij het grove werk doet bij het sago kloppen en een tuin openleggen en dat hij de handelsbelangen onvermoeibaar verzorgt. De vrouw bereidt het eten, zoekt de bijvoeding, wast de sago uit, plant en oogst en beheert de voeding in huis, verzorgt de varkens. Typerend is, dat man en vrouw ieder voor zichzelf brandhout en water moeten halen.



De betekenis van de man blijkt ook uit hetgeen we gezegd hebben over het 'geslacht'. De man als grondbezitter blijft met broers en zonen bijeenwonen. De zusters verhuizen. De beslissingen inzake grondbezit en het uithuwelijken van de vrouwen gaan over van vader op zoon. Hierbij is het van belang te vermelden, dat tot het beeld van de man ook bijzonder bijdraagt, dat de oudste de vertegenwoordiger is van het gezag en de macht. Elke man is dit wel in zijn omstandigheden. Is hij de jongere onder de broers, dan wordt hij toch de vader van zijn zonen en in principe de eventuele initiatiefnemer van zijn varkensfeest. In deze geest is de vrouw altijd de mindere en de jongere ten opzichte van de man. De ideale man heeft iets van een zichzelf-genoegzame-autocraat. De humor van het leven wil, dat de vrouwen wel weten, dat hij hen toch nodig heeft. Hem dat indirect te laten voelen door hun aandeel in het levensonderhoud ijverig te verzorgen, is de geheime kracht van de positie van de vrouw. Zij is echt zijn slavin niet. Dit blijkt zo duidelijk uit een der praktijken van de huwelijksviering enerzijds en uit hetgeen nochtans in het gewone leven gebeurt. Bij de huwelijksviering heeft de vrouw letterlijk onder de man door te gaan, maar bij de grote beslissing omtrent het nemen van een bijvrouw heeft de man de toestemming van de eerste vrouw uitdrukkelijk nodig. Blijkbaar bezit zij de middelen om haar man ervan af te houden tegen haar uitgesproken wil in zijn zin door te drijven.

Uit onze gegevens blijkt, dat de begeleiding van de belangrijke handelingen met gebaren en spreuken hoofdzakelijk op de man neerkomt. Dit kan zo lijken, omdat onze informant mannen waren. Een enkele keer vermelden zij ook praktijken van vrouwen. Indien in het algemeen begeleiding eigenlijk de taak van de vrouwen zou zijn, was dit zeker naar voren gekomen.

De mannen beheersen ook het sanctie-apparaat, al geschiedt de feitelijke handhaving van de rechten met behulp van de mannen uit het geslacht, waarvan het eigen geslacht de vrouwen heeft verkregen. Deze moeten nl. als mannen opkomen voor hun uitgehuwelijkte zusters. De vormen van 'eigen richting', de sluipmoord of de openlijke wraak behoren tot het bedrijf van de mannen. Het meer verfijnde spel van het geven of weigeren (onmogelijk maken) van het voedselgeschenk is in de handen van de vrouwen. Zij beheert nl., ook al kan de man erover beslissen. De vrouw is wel ondergeschikte, maar niet een machteloze.

Niet enkel uit de positie van man en vrouw binnen het geslacht, maar duidelijker wellicht nog uit de positie van man en vrouw in hun verhouding tot andere geslachten als bruideggers of bruidnemers, kunnen wij het beeld van man en vrouw aflezen. De man is altijd beide, d.w.z. bruidnemer ten aanzien van het geslacht waarvan hij zijn vrouw verkrijgt en bruidegger ten opzichte van het geslacht waaraan hij zijn dochter geeft. De zg. *mon-ranggèn*-verhouding tekent in deze de man. Ego staat altijd tussen zijn MoeBr en zijn Zuzo (gezien de preferente huwelijksvorm: het asymmetrisch cross-cousin huwelijk van ego  $\times$  MoeBrDo, p. 71). Hij heeft deze vitale relaties te onderhouden en uit te buiten. Er is wel een verschil tussen beide relaties. Men hoort wel meer over de figuur van MoeBr dan over die van DoMa. Er is een zekere onderschikking ten opzichte van MoeBr. Maar de man, die zich in deze ondergeschikt weet, voelt zich tegelijk de MoeBr tegenover de bruidnemer van zijn dochter. Ook hier spreekt dat dubbele spel. De man staat sterk, maar heeft tegelijk rekening te houden met de familie van zijn vrouw. De vrouw volgt haar man, maar weet dat zij in haar broers een sterke ruggesteun heeft. Uiteindelijk, wanneer de vrouw is afbetaald, staat de echtgenoot heel sterk, maar als hij misbruik maakt van zijn macht, zal zij hem via haar familie tot rede brengen. Het is merkwaardig, dat de Mandobo zelf zegt, dat de verwanten binnen het geslacht en die tussen geparenteerde geslachten enerzijds van elkaar steun ontvangen en op elkaar rekenen om het leven in stand te houden, maar anderzijds de eerst aangewezen schuldigen bevatten aan de vormen van wraak, wanneer de regels van het onderling verkeer overtreden worden. De 'genegenheid' vertoont ook hier de keerzijde van de grilligheid en de willekeur. Vandaar, dat de 'ontmoetingen' steeds met enige gespannenheid en gereserveerdheid samengaan. Dit is de grondslag van wat wij reeds aangaven als de aandacht van de Mandobo voor het zg. gunst-bewijs. Ieder eist, dat een zich geven of zelfs een welwillend aannemen door de ander als een gunst gewaardeerd wordt, vóórdat de zakelijke transactie ter sprake kan komen. Het 'evenwicht' is een gave, een gunst.

Men zou het beeld van de man en de vrouw en van hen uit het beeld van de Mandobo-gemeenschap ook kunnen tekenen met de woorden; gesloten en open. Man en vrouw zijn in hun taak en hun positie enerzijds sterk in zichzelf

opgesloten, maar beiden hebben een beperkte openheid ten opzichte van de ander. Het typerende voor de Mandobo is, dat vooral de man slechts een beperkte openheid toont. Hij moet ertoe gedwongen worden hulp aan te nemen, hetgeen hem verplicht hulp te geven als tegenprestatie. Hij zal zijn tekort openleggen, hij zal vragen, maar tegelijkertijd met zulk een zelfrespect, dat hij vervulling van zijn wensen als hem toekomend eist en wel tegen de laagst denkbare prijs. Als hij zichzelf kan redden, zal hij niet vragen. Alleen op de varkensfeesten zagen wij iets van een gulheid over en weer. Geslotenheid is de regel, openheid is de uitzondering.

De verschillende pogingen, die wij in het voorafgaande aanwendden, om de Mandobo-mens te tekenen, willen wij nu afronden door de Mandobo te beschrijven in zijn huwelijksleven.

Voorop staat bij de behandeling van man en vrouw als huwelijkspartners dat zij hun persoonlijke beleven van de huwelijksomgang als 'hun geheim' beschouwen. Mededelingen daarover kan de partner de dood op de hals halen. Op dit punt zijn man en vrouw gelijkwaardig. Dat zij het zijn op dit punt heeft invloed op het geheel van hun verhouding. De man kan echtscheiding plegen, maar alleen in evidente gevallen van ontrouw of luiheid van de vrouw en dan nog is het niet zo eenvoudig. De betaalde bruidsprijs wordt niet gemakkelijk teruggegeven. Als er kinderen zijn of als de bruidsprijs nog niet geheel was afbetaald, zijn de verwickelingen nog groter. Als evident de man de schuldige is aan de huisvredebreuk, dan heeft hij de wraak van de familie van de vrouw te verwachten. Tot het beeld van man en vrouw behoort ook, dat als het een tijd goed gegaan is, de partijen bij moeilijkheden zich dit ook herinneren en er veel voor over kunnen hebben om de band in stand te houden. Alleen de voorkeur voor de polygynie (vooral via de sororale polygynie en het leviraat) geeft een bepaalde kleur aan hun huwelijksopvatting, waardoor deze verschilt van die bij volken, waarbij de monogamie regel is. De vrouw moet haar man wel verlof geven om de tweede vrouw te nemen, maar van jongsaf weet zij, dat de polygamie vanzelfsprekend is. Typerend is, dat elke vrouw zich verbonden acht met de man als haar man, maar dat de man een verdeeld hart bezit. Hij is, zo lijkt het ons toe, meer uit op eigen voordeel en op eigen voorkeur dan de vrouw, maar dit moet erbij gezegd worden: hij voelt zich ook meer verantwoordelijk voor het behoud van het geslacht, het behoud van het grondbezit

en de instandhouding van de handelsrelatie terwille van de kleine gemeenschap, waarvan hij het hoofd is.

Dezelfde gedachte, nl. dat de man de voornaamste is, maar noodzakelijk steun behoeft, spreekt uit de opvatting van de Mandobo's omtrent het ontstaan van het kind. Het kind is het werkstuk van de man, maar de verzorging komt bijna geheel neer op de vrouw. De bevalling is geheel haar zaak. Het mogelijke contact met het vrijkomende bloed is een gevaar voor de man en zelfs een gevaar voor de tuin (p. 127). Wanneer echter de baby blijft huilen, is het weer de vader die maatregelen neemt om het contact met de voorouders te verbreken (p. 129).

Het kind is belangrijk; de ouders willen er iets voor over hebben, maar zodra de leeftijd en de krachten van het kind het toelaten, heeft het zijn bijdrage te leveren. Daarbij wordt het kind in zoverre ontzien, dat het spoedig uit ervaring leert, dat deze bijdrage er moet komen uit eigen beweging, niet afgedwongen. Er is enerzijds respect voor de eigen wil – de welwillendheid of de kwaadwilligheid van het kind – en anderzijds een niet voorkomen van de gevolgen van de eigen reacties van het kind. Wie goed doet, goed ontmoet; wie niet horen wil, moet voelen; recht is recht en krom is krom. De ouder, die gelijk heeft, krijgt het en het kind dat ongelijk heeft, kan de ene ouder niet tegen de ander uitspelen (p. 131).

##### 5. *Mens en sacraal varken*

Bij de verhouding mens-natuur hebben we aangegeven, dat de mens enerzijds nuchter en zakelijk met de natuur omgaat en anderzijds steeds rekening houdt met andere wezens, die ook rechten blijken te hebben. Bovendien staat achter de natuur de figuur van *Tomalüp*. Bij de verhouding van mens tot mens lijkt ons, zoals gezegd, de zakelijkheid (handelsgeest) wel aanwezig, maar spreekt de eigen aard van het mens-zijn toch sterker mede. Het respect voor de vrijheid van de ander is van groter invloed op de benaderingswijze. Achter de mens staat ook *Tomalüp*, maar deze wordt minder in de intercommunicatie van mens tot mens betrokken. Voor hem is een andere figuur in de plaats gekomen, die de verhouding tussen de mensen onderling en de verhouding tussen de mens en

de natuur heeft geregeld. Deze figuur is *Kowamup*, de man die varken werd.

Wij hebben in het bovenstaande deze figuur zoveel mogelijk buiten de bespreking gehouden, omdat wij van mening zijn, dat hier van een heel eigen levenspatroon sprake is, dat van buiten af het Mandobo-gebied is binnen gekomen. In het huidige leefpatroon van de Mandobo's, voor zover wij hen gekend hebben, heeft alles wat met het sacrale varkensfeest te maken heeft, zich sterk verbonden met al wat de Mandobo voorafgaand aan deze beïnvloeding zelf reeds bezat. Wij zijn echter niet in staat om in detail aan te geven, wat oorspronkelijk eigen was en wat ingebracht werd.

Wij weten alleen, dat de Mandobo's zelf de oorsprong van het sacrale varkensfeest terugvoeren naar eerste vieringen daarvan aan de bovenloop van de Kao-rivier, nl. nabij het huidige dorp *Waropko*. De informant van Pater Drabbe laat het verhaal over het sacrale varken ook aan de Kao spelen, maar meer naar het zuiden, nl. nabij het dorpje *Mirikapa* (cfr. p. 139, n. 1, o.c. p. 47). Verder weten wij, dat drs. W. Putman m.s.c. nog in 1955 Mujuers ontmoette in het Boven-Mandobo gebied, die tegen betaling de Mandobo's daar kwamen instrueren omtrent de viering van dit feest. Reeds in de Inleiding op deze Bijdragen gaven wij aan, dat het varkensfeest in de Mandobo niet de ernst en de strengheid van zulke feesten in de Muju heeft overgenomen. Varkensfeesten vindt men bij de Aju's, de Jakaj's en de Marind. De Mandobo's zouden een uitzondering vormen, wanneer zij die niet hadden. De handel in varkens in verband met de regeling van de bruidsprijs voor de vrouwen lijkt wel inheems bij de Mandobo's. Maar het vieren van marktfeesten met varkens is nog niet hetzelfde als de viering van varkensmarktfeesten in nauwe verbinding met de viering van het eten van een sacraal varken. Deze binding is ook bij de Mandobo's wel aanwezig, maar de band is veel losser, zoals in Hoofdstuk XI is aangetoond.

In het kort sommen wij hier de cultuurelementen op, die met het 'sacrale' varken samenhangen. Wij ontlenen deze aan de verhalen en aan hetgeen ons uit de volksgebruiken bekend is. Wij zullen dan zien, in hoeverre de hierboven geschetste verhoudingen van mens en natuur en die tussen mensen onderling gewijzigd of aangevuld moeten worden. Wij geven hier eerst de gebeurtenissen in de volgorde, zoals P. Drabbe deze heeft opgetekend.

- 1 *Tomorüp*, de vormgever, probeert mensen te maken. Aanvankelijk komen er insecten voor de dag, uiteindelijk grote dieren (cfr. p. 30 nota 4).

- II *Tomorüp*, onder de naam *Ngou*, ziet na een droom een varken, half varken half vis, schiet het neer, uit de bek komen vijf biggen. Hij verdeelt die over zijn vrienden en zij besluiten ze op te fokken en een gastenmaal voor te bereiden. Zij bouwen een *étot*, het centrale gebouw van een varkensmarktfeest en leggen ter voorbereiding tuinen aan en maken sago gereed p. 138).
- III *Ngou* woont in de *étot*, geeft zijn dochter *Konambémop* ten huwelijk aan *Mbüütüp-Ndoanop*. Hij steelt knolvruchten uit de tuin van *Ngou*. De vrouwen van *Ngou* betoveren de etensresten. *Mbüütüp-Ndoanop* bemerkt dan dat hij in een varken gaat veranderen. Zijn zwagers gaan op Australisch gebied de sacrale geheimen halen. *Ngou* maakt een varkensval. *Mbüütüp-Ndoanop* raakt daarin beklemd, verklaart betoverd te zijn, niet meer terug naar huis te willen en een sacraal varken te gaan worden. Op zijn verzoek haalt men de rekwiesieten, hij doet deze aan en wordt een echt varken. Hij zegt: jullie hebben me willen betoveren en daarom zullen jullie me nu opeten bij een grote bijeenkomt.
- Men bouwt een apart hutje op 500 meter afstand van de *étot*, het *miron-mbutüp*, waar het sacrale varken versneden en gegeten zal worden. Op zijn verzoek haalt men bladeren, legt die op de hartstreek en pijnlt het varken. Door het bos brengt men het varken naar het *miron-mbutüp* en legt het in een kamer daarvan, het *kotap-mbutüp*. Het bovenlijf zegt: verdeelt me in stukken. Men deelt het overdwars midden door. Het onderlijf wordt opgegeten, het bovenlijf wordt ook versneden; ten slotte leeft alleen de kop en de keel. De keel zegt: Noem me *Mutut* en eet me op (p. 141).
- IV *Ngou* krijgt varkens van *Jomkimop* (p. 60), een boomgeest, met de opdracht ze op te fokken. Als hij gasten gaat uitnodigen en thuis komt, blijken zijn varkens gevlucht, omdat zij de lucht van het menstruatiebloed van *Ngou's* vrouw hadden geroken na haar overspel met *Ngou's* *ZuZo* (*ranggén* × *konép*). Met zijn tweede vrouw gaat hij op zoek naar zijn varkens, betrapt de dief. Deze weigert schuld te bekennen. *Ngou* snijdt het varken in stukken en gaat met vrouw II en haar dochter naar huis.
- V Onderweg ontstaat de *Ndumut*-rivier; in een droom leert *Ngou* de eerste brug maken. De geveldede palm wordt een krokodil, die man en vrouw overbrengt, maar geraakt door menstruatiebloed van de dochter met haar

onderduikt. Hij brengt haar weer boven, eist echter zoengeld en als *Ngou* betaald heeft, blijven zij bijeen. Later heeft de man als krokodil omgang met zijn dochter, wordt gesnapt, zegt hoe hij gedood moet worden en dat zijn onderkaak het model is van de prauw. Intussen is zijn eerste vrouw door een andere man binnengehaald. Deze wordt door *Ngou* gedood en diens schelpengeld wordt door *Ngou* meegenomen. De vrouw keert bij hem terug (p. 62).

- VI Keel (de keel van *Mutut*) leert een bromhout maken, een proefexemplaar blijft bij een vrouw in de lies steken. *Koamberim*, ontboden uit het Australische deel, leert een echt Bromhout maken. Keel zegt: en nu je het Bromhout gehoord hebt, moet je me meteen opeten (p. 78).
- VII De honden ontdekken het water (p. 35); bepaalde vissen worden op aanwijzing van Keel en Bromhout bijgemaakt (p. 56). Keel en Bromhout zeggen: er zijn nu voldoende vissen, je hebt nu water om te drinken, weest nu voortaan goed voor ons tweeën, Keel en Bromhout.
- VIII De cross-cousin brengt bij zijn nicht, die door het Bromhout getroffen is, de vagina aan, de weggesneden huid wordt een (Indonesisch) genemulplant. De neushoorn-vogel trekt het bromhout uit de schede; het bloed uit de wonde wordt een *etigit*-liaan. De liaan splitst zich in twee stammen, waarvan de ene wijst naar het Muju-gebied en de andere naar het Benedenstroomse. Als men Keel en Bromhout vraagt wat dat is, verklaren ze: dat is (het bloed uit) het geslachtsdeel van de vrouwen. De vrouw heeft dan achtereenvolgens omgang met haar oudere, haar jongere broers, met haar MoeBr en klaagt over pijn; daarop heeft zij omgang met haar VaZuZo (cross-cousin) en alles gaat goed. Keel en Bromhout maken hier de regel van (p. 79).
- IX *Mbétèn-Komenop* wordt na overspel met zijn vaders tweede vrouw en met zijn MoeBrVr op initiatief van zijn MoeBr en zijn vader op het feest van *Ngou* gedood door *Togoréop*, die het bloedgeld had aangenomen. Keel en Bromhout keuren de moord op hun grote man af. Hij ligt in het sacrale gebouw, zijn moeder mag gemaskerd bij hem komen. Zij bepaalt, dat haar zoon ter plaatse gemummificeerd moet worden (p. 198).
- X Men wil alvast de 'heerlijke mensentong' van *Mutut* opeten, maar *Mutut* protesteert: Ziet van de tong af, hebt eerbied voor je oude vader, luistert

altijd (en overal) naar mijn woorden, de woorden van ons tweeën, Keel en Bromhout, gehoorzaamt ons, dan heb je altijd te eten. Als ik je onderricht, doet wat ik zeg. De mensen zeggen: Na het eten van *Mutum* eten we de gewone varkens op, gaan nieuwe huizen bouwen, daarin wonen en vis eten (p. 144).

- x1 *Mbatki*, *Mbatka*, schiet vis, raakt de *ndunggon Ndünggarak-man*. Deze zegt: Je had me met rust moeten laten, ik ben niet slecht, ik volg de vermaningen van Keel en Bromhout, opdat alles goed zou gaan, maar nu ga ik stroomafwaarts en zullen we samen strijd voeren. Keel en Bromhout kondigen de komst van de rivierbewoners aan. Men geeft toe schuldig te zijn; het wordt oorlog. De Vis roept het bovenstroomse volk bijeen, toont de verspieters zijn schild. Keel en Bromhout raden aan zich te verschansen, de rivier te versperren. De watermensen komen opzetten, men vecht; de Vis breekt door de dam. Keel, Bromhout en *Mbétèn-Komenop* gaan mee in de overstroming de rivier af; zij verwijten de landbewoners hun schuld en geven de gevolgen aan. Pogingen Keel en Bromhout terug te krijgen mislukken. Stroomafwaarts, waar de Kao in de Digoel valt, ziet men de ziel van *Mbétèn-Komenop*, die hen verder de Digoel afwaarts leidt (p. 150). De landsmensen krijgen van Keel een laatste boetepreek en het bevel naar huis te gaan. De man en de vrouw van het cross-cousin-huwelijk moeten, als zij geen kinderen krijgen naar de *etigit-liaan* (cfr. VIII) gaan (p. 124). Daar wordt de vrouw zwanger. Zij krijgt in het geheel twee zonen en twee dochters. Alles gebeurt volgens de woorden van *Mbétèn-Komenop* en/of zoals *Tomorüp* gezegd heeft.
- De bruidsprijs die voor de meisjes ontvangen wordt, wordt betaald voor de vrouwen der jongens. . . „opdat ze allen kinderen zouden krijgen en er veel echte mensen zouden zijn, want de mensen van de *étot* waren slechts dieren.”

Wij voegen hier nu aan toe de korte inhoud van de verhalen, die met betrekking tot het sacrale varken aan ons verteld zijn.

Aansluitend bij n. VII: Toen het water dreigde de omgeving te overspoelen, schiet de vogel *Berkatiwop* de vis *Ndün* aan; deze graaft de Kao-bedding. Mensen, die onder water een weg zagen, gingen blijvend onder water leven. Van de



meeegesleepte mensen kropen de *Mandüp* op de linker- en de *Wambon* op de rechter-Kao-oever (p. 36). De vis *Mbembut* wordt gemaakt van de sagoblad-schede, waarop *Kowamup* gezeten had. Bepaalde vismensen komen 's nachts aan wal, vallen vrouwen in hun droom lastig en veroorzaken menstruatie (p. 57).

Bij n. VI: *Kawumbirop* nam de vrouwen het bromhout af als 'alleen voor mannen'. Het bromhout is niet de stem van *Tomañüp*, maar van *Kowamup*.

Bij n. III: *Mutut* kondigt de spijswetten af, die bij de geboorte van een kind en bij het aangaan van een huwelijk onderhouden moeten worden (p. 142, lijst). *Mutut* zelf geeft de kenmerken op van een sacraal varken (p. 143). *Mutut* wenst, dat de tweede oudste zoon zo moet gedood worden. Waarop men *Mutut* snel doodt (p. 143).

In een gelijkkluidend verhaal als dat van *Mbétèn-Komenop* heet deze figuur *Mbutéén*. Drabbe zegt: Men noemt *Mutut* ook wel *Mutut Mbutéan* en de plaats van het sacrale varken ook wel *ketpon n'u mbutéan*, waarin *ketpon n'u sacrale varken* betekent, verder nog *ketpon mbutéan*.

Naast de gegevens uit de verhalen vermelden we nu in het kort, wat ons met betrekking tot het sacrale varken en de verhalen daaromtrent uit de volksgebruiken bekend is.

- We wezen reeds op de lijst van de *atiné*, de verboden spijsen, die bijna allen in verband gebracht worden met de gebeurtenissen rond het sacrale varken.
- De vader, die voor zijn zoon een vrouw gaat vragen, roept de vogel *Kait* aan, welke het bromhout uit de schede trok (p. 78).
- Het uitroken van de vrouw na de bevalling (p. 127) en van de pas gehuwden (p. 167) of de zweetkuur van een zieke (Hoofdstuk X, nota 11) geschieden volgens de voorschriften van *Kowamup*.
- De initiatie van de jonge mannen (p. 144 e.v.), een onthulling van het geheim, met de raad: Volg de stem van je hartstochten niet, volg de raadgevingen op, zo niet ... Een raad en een bedreiging. De opvolging van de spijswetten is het zichtbare bewijs, dat iemand alle adat-voorschriften ernstig neemt. Het geheim van het bromhout wordt geopenbaard met dezelfde raadgeving. De neofyten krijgen iets van het vet van de *Mutut* (p. 147).
- De uitdrijving van een besmetting geschiedt door een man die zich beroept op *Kowamup* en de sacrale zaken, die met deze figuur samenhangen. Vrouwen

moeten bij deze behandeling de vingers in de oren steken. Jongelui mogen juist deze zaken niet eten.

Waar het ons nu om gaat is de vraag, wat deze mythen en ritën toevoegen aan de hierboven gegeven wereld- en mensbeschouwing.

Als eerste opmerking zouden wij willen uitspreken, dat alle figuren van de oorsprongsmythe der Kaeti's worden voorgesteld als 'dieren'. *Tomorüp* probeert mensen te maken; zijn 'dieren' bepalen het leven en welzijn van de mens en ten slotte slaagt hij er pas in de echte mens tot stand te brengen. Bij de *Tomalüp*-figuur is dit niet zo. De verhalen vertellen de huidige situatie, het bestaande contact tussen hemel en aarde, oorsprong en hiernamaals van de mens. Ook *Tomalüp* probeert, zoals *Tomorüp* probeerde, maar hij verbrandt zijn mislukte produkten en begint met de gelukke het werkelijke leven. Wat wordt hier met 'dieren' bedoeld? In de oorsprongsmythe wordt zelf telkens onderscheid gemaakt tussen mensen en dieren. De uitdrukking wijst o.i. meer in deze richting: „de mythische tijd is anders dan het heden. Nu zijn we in de volle werkelijkheid. De echte mens leeft nu, die van vroeger zijn maar wezens, zoals de dieren, waar je niet precies alles van weet, die zomaar doen en laten omdat ze nu eenmaal zo zijn. Je houdt er wel serieus rekening mee, maar helemaal echt zoals de mensen van nu zijn ze toch niet.”

Wat wij ons dus moeten realiseren met betrekking tot de Mandobo is, dat hij deze distinctie maakt. En dit is een aanvulling van het geschetste beeld van een Mandobo, in het bijzonder met betrekking tot zijn verhouding tot de dieren. Hij voelt zich boven hen, al heeft hij met hen rekening te houden. Als een Mandobo zich *kaeti* – echte mens – noemt, zoals Drabbe aanneemt, betekent dit niet alleen dat hij zich 'echter', d.i. meer werkelijk, voelt dan de dieren, maar ook 'echter' dan alle wezens uit de traditionele verhalen.

Een tweede opvallend verschil met de voorafgaande schets van het Mandobo-leven is het feit, dat in deze verhalen gezegd wordt, dat de sacrale geheimen van elders moeten worden binnengehaald, terwijl de praktijken die wij vermeld hebben bijv. bij de jacht of de tuinbouw, vermeld worden als van henzelf. Zo zijn de zaken nu eenmaal; zij worden niet 'sacraal' vanuit een extra-regeling. Wij bedoelen hiermede dit: De Mandobo's waren zich van oudsher ervan bewust, dat de goede gang van zaken formules behoeft, maar zij achtten deze als

het ware afkomstig van *Tomalüp*, die hen met de zaken de juiste benaderingswijze gegeven heeft. In deze 'sacrale-varken-mythe-sfeer' zien wij een Mandobo, die zich bovendien door een betoverd mensvarken speciale wetten laat opleggen, die werkdadig zijn, omdat zij op zijn woorden en op zijn macht teruggaan. Deze werkdadigheid wordt wel – evenals in de *Tomalüp*-sfeer – gedacht te bestaan in een: wie goed doet wordt van het bestel uit beloond, wie slecht handelt wordt van het bestel uit gestraft, maar het hele bestel is nog eens een extra bestel binnen dat andere. Dit alles is er, omdat *Kowamup* het zo regelde. Het is vooral een bestel dat intermenselijke relaties en met name die rond het geslachtelijke leven beheerst.

Aan het beeld van de Mandobo-mens moet dan deze gedachtengang worden toegevoegd, dat hij een heviger aandacht en een groter zorg bezit voor hetgeen met de procreatie samenhangt, dan voor hetgeen het zelfbehoud aanbelangt.

De levensbehoeften – het water en de vissen – komen indirect ook wel ter sprake, maar de kern van de verhalen draait om het cross-cousin huwelijk.

Nu moeten we opmerken, dat bij de Mandobo's het geheime varkensritueel niet de ernst heeft en niet de veelvuldigheid, welke dit ritueel in de Muju bezit. Wij hebben onder invloed van onze informanten als de eigenlijke verklaring van het preferente huwelijk opgegeven de bezorgdheid van de Mandobo om zijn grondbezit voor het eigen geslacht – zelfs bij afwezigheid van mannelijke erfgenamen – te behouden. Daarbij sluit nu deze bovenbouw, welke dit preferente huwelijk naar voren schuift, prachtig aan, maar zij verschuift ook de aandacht van het zelfbehoud naar de procreatie.

Een derde gedachte, welke wij naar voren willen brengen, is deze: De Mandobo, zoals wij hem hierboven tekenden, had beelden uit het seksuele leven, welke hij vergelijkenderwijze gebruikte, maar de aandacht die het seksuele leven met name door de beeldspraak van het bromhout in de sfeer van de oorsprongsmythe krijgt, is wel bijzonder opvallend. Het beeld van de Mandobo-mens verkrijgt ook van hieruit een aanvulling. De Mandobo – zo leek het eerst – heeft zorg voor moeder en kind, benadrukt in zijn huwelijksraadgevingen de noodzaak van ijver voor de pasgetrouwden, maar aanvaardt daarbij – uit deze sfeer van het sacrale varken – nog een extra toegift, omdat nu er ook de zorg nog bijkomt, dat de overtreding van de *Mutum*-spijswetten uitgewasemd moeten worden. En dit is een manier om deze wetten dieper te instilleren.

Typierend is dan ook, dat bij de Mandobo, zoals wij die eerst beschreven, het varkensmarktfeest en alle daarbij komende praktijken op de vlotte betaling van het schelpengeld gericht zijn, terwijl min of meer los daarvan het initiatiefeest gehouden wordt. In de cyclus van de *Kowamup*-verhalen komt het schelpengeld slechts zijdelings ter sprake. De goede econoom, die de Mandobo was, krijgt vanuit het sacrale varkensritueel een versterking van het sociale leven en van daar uit – vanuit de band van ingewijde mannen – een extra garantie op het onderhoud van alle adat-voorschriften.

De wereldbeschouwing, welke van deze cultuurstroom uitgaat, heeft veel gemeenschappelijk met die van de oorspronkelijke Mandobo's, die wij hierboven getracht hebben weer te geven. Wij hebben daarvan ook voorbeelden gegeven. Maar hier willen wij naar voren brengen, dat de Mandobo's eigenlijk een voor ons merkwaardige leemte in eigen cultuur hebben laten opvullen door deze andere stroming. Wij bedoelen hiermede het volgende.

Bij de bespreking van het mensbeeld van de Mandobo misten wij een uitgebreide wetgeving, een codex van bepalingen, welke de onderlinge verhoudingen nadrukkelijk vorm gaf. Wij menen, dat ook de *Tomalüp*-figuur niet de allure van een wetgever heeft aangenomen. Wij vonden een samenspel van mensen met de natuur, van mensen met geesten, waaronder als voornaamste *Tomalüp* als de drager van hemel en aarde. Het opvallende nu van de verhalen rond het sacrale varken is, dat de uitspraken van het sacrale varken niet alleen van belang zijn om de oorsprong van zaken te bewerkstelligen, maar dat bij deze uitspraken telkens de nadruk wordt gelegd op een nakomen van de voorschriften van *Kowamup*, in de gestalte van het sacrale varken *Mutut* of in de gestalte van het bromhout, *Murimop*, of in de gestalte van *Mbétèn-Komenop*. Bovendien komt aan het slot van deze verhalen de sanctie achter deze zedenwet in actie. Omdat men de wetten van *Mutut* overtreedt, verdwijnt al het welwillende sacrale en begeeft zich naar de mensen onder water. Bij de *Tomalüp*-figuur wordt niet gezegd, dat als de mensen zich niet aan zijn bestel houden, hij hemel en aarde zou kunnen laten vallen. In de *Tomalüp*-sfeer beloont en straft goed en kwaad zichzelf als het ware van binnen het bestel uit. In de *Kowamup*-sfeer is er een bovenbouw, die gezagvol via haar eigen wetten de wereld regelt en bij gebrek aan respect voor haar verdwijnt en de mens aan zijn eigen lot overlaat.

Deze bovenbouw bestaat in het geheel van de voorschriften, die de viering van het geheime ritueel met het sacrale varken enerzijds en de voorschriften die het voorkeurshuwelijk, de reiniging van de vrouw na de bevalling, de reiniging van de jonggehuwden en de eerste menstruatie beheersen anderzijds. Men zou kunnen spreken van een rituele bovenbouw, die extra aan de gewone voorzorgen van het dagelijkse leven wordt toegevoegd. Die gewone zorgen lagen op het vlak van de raadgevingen over de op te brengen ijver en op het vlak van de rechtvaardige verdeling van goederen tussen levenden, doden en geesten. De bovenbouw gaat zich bezig houden met de mogelijke overtredingen van door het sacrale varken voorgeschreven spijswetten en de mogelijke contacten met sacrale zaken, die in de verhalen welke rond ontstaan en handelen van het sacrale varken verteld worden, optreden.

Een te weinig aan uitgesproken bepalingen van de oorspronkelijke Mandobocultuur vond een gereede aanvulling in deze rituele bovenbouw. Het is ons om het even of iemand er de voorkeur aan geeft niet van een vreemde inbreng te spreken, maar van twee lagen of twee stromingen in de huidige Mandobocultuur. Het gaat er ons om deze samenstelling te analyseren op haar componenten.

Op de eerste plaats beschouwt een Mandobo het leven, het bestaan, als een 'werkelijkheid' in en buiten hem. Deze werkelijkheid omsluit al wat er binnen hemel en aarde bestaat, wezens waarmee hij in contact staat of in contact kan komen. Binnen deze werkelijkheid zijn van bepaalde wezens en van bepaalde gegevens de oorsprong duidelijk bekend en van anderen niet. Er zijn voortkomsten, er zijn sterfgevallen; er zijn wisselingen van gestalten. De huidige aarde en hemel kwamen tot stand op verzoek van *Mbékatanop*, waarvan eens gezegd werd, dat hij een eerste mensachtig wezen in vogelgestalte met een stem was. De vorming geschiedde in een reeds aanwezige watervlakte, toen *Tomalüp* de leem gaf. De mens keert naar *Tomalüp* terug, die ook voor de nieuwe generatie het zaad geeft. Of al wat niet-mens is steeds zal blijven bestaan, of de mens door de opvolging van de generaties heen altijd zal blijven? Zij weten het niet. Zij weten alleen, dat als een mens de voorgescreven levenswijze aanhoudt, hij oud zal worden.

Voorop in de belangstelling staat het 'nu in leven blijven'. Het voortbestaan als *kuguj*, als schim, is een vooruitzicht, gezien de dood toch onvermijdelijk is. Of dit voortbestaan altijd zal duren, weet men niet. Of mensen, die heel lang geleden geleefd hebben, nog bij *Tomalüp* zijn? Misschien wel, zeggen zij.

Diepliggend lijkt ons hierbij de gedachte, dat alles een proberen is. Iets ontstaat niet ineens. *Tomalüp* probeerde mensen te vormen. Alles is maar een probeersel, het kan verbeterd worden. Proberen sluit de mogelijkheid van mislukking in. De mislukking volgt echter zeker, als men zich niet aan de regels houdt. Elk wezen wil benaderd worden volgens zijn aard. Er valt niets te for-

ceren, al probeert men dit wel. Men heeft dan echter de gevolgen te dragen. Nu men er eenmaal is, eenmaal dat men in deze situatie is geraakt, loont het de moeite zich te handhaven en zijn lot te verbeteren. Blijken de tegenkrachten te sterk, dan legt men het af en verdwijnt. Het leven is het proberen waard. Zo in de grote lijn is alles wel goed. Ieder kan het spel van alle machten beïnvloeden en ieder wordt er door beïnvloed. Men staat er tussen en ieder heeft zijn bijdrage te geven. Samen staat men sterker dan alleen. De ander kan mij van nut zijn. *Tomalüp* draagt alles. Hij zou het heelal kunnen laten vallen. Hij draagt alles, omdat hij *Tomalüp* is. Dat is zijn opdracht, zijn bijdrage.

Deze algemene gedachten willen wij nu beschouwen voor zover zij, toegepast in het gewone leven, aan de dag treden. Het gaat er ons om de mens uit te beelden, zoals hij zich vertoont om daaruit telkens op te maken hoe hij het leven ziet.

Bij deze beschrijving van de Mandobo willen wij rekening houden met de twee cultuurstromen, welke wij in het voorgaande hoofdstuk (wereldbeschouwing) hebben aangegeven. Dat er deze twee stromingen zijn, verwondert ons niet, omdat, zoals gezegd, de Mandobo's een taal spreken, welke zij gemeenschappelijk hebben met de Awju's, hun burenen aan de Beneden-Digoel, en een cultuur bezitten, die sterk overeenkomt met die van de Mujuers, hun burenen aan de Kao-rivier. Ook al kunnen wij de onderlinge verbondenheid van de beide stromingen niet geheel losknopen en ontrafelen, toch is het van belang te proberen om de beide componenten in hun wezenlijke bijdrage in de beschouwing te betrekken. Wij spreken eerst over de Mandobo, voor zover hij ons bekend is buiten de gegevens om, welke betrekking hebben op het sacrale varken en proberen dan naderhand aan de tweede stroming, welke vanuit de aandacht voor het sacrale varken haar invloed doet gelden op de levensbeschouwing van de Mandobo recht te doen. Om telkens langere omschrijvingen van de beide stromingen te voorkomen, spreken we over de eerste stroming als over de 'Awju-sfeer' en over de tweede als over de 'Muju-sfeer'.

1. *De Mandobo in de Awju-sfeer*

Een Mandobo-man erkent het grote geheel van hemel en aarde, daarbinnen heeft hij zijn nederzetting, daarbinnen staat zijn hoog-huis, daarbinnen ligt zijn middenkamer en daarbinnen staat hij, als de spil. Wij weten niet zeker of de boom, waarop zijn huis rust, of de boom naast het huis van *Tomalüp*, waaraan de levenszaden hangen, of de hoofdpaal van de *étot*, of de hoofdstijl van de varkenskooi, waaraan schelpengeld wordt gehangen, hem doen denken aan de oerpaal, waarop de kluit aarde werd gelegd. Wij weten ook niet zeker of de titel van elke man-huisvader '*itiwé nati*', vader van de gronden, hem doet denken aan de '*nati konenin*', de grote vader *Tomalüp*, wij weten alleen uit eigen getuigenis, dat de man zich wenst te modelleren op de *Waëmbon*-figuur. Maar ons doet de associatie van al deze gegevens denken, dat een Mandobo-man daarom zo rechtop en centraal in zijn wereld staat, omdat hij zich van deze achtergronden bewust is.

Maar deze man is er zich tegelijkertijd van bewust, dat hij zichzelf niet voldoende is. De man *Waëmbon* is zonder vrouwen, zonder vuur en zonder geroosterd eten eigenlijk een sukkel. Naast zijn middenkamer liggen de vertrekken voor zijn vrouwen. De oerpaal in het water bewoog vruchteloos op en neer, totdat daarop de kluit aarde werd neergelegd, welke rond die paal uitdijde tot het vlak, waarop de mensen, dieren en geesten kwamen te wonen. Rond zijn hoog-huis liggen zijn tuinen, zijn sago-arealen en zijn jachtgebied. Hij staat met alles wat er is in een vitale binding. Alles is er voor hem, en hij kan niet zonder dat alles. En zoals hij aan al het andere gebonden is, zo is al het andere onderling met hem en met elkander verbonden. Het patroon is echter telkens hetzelfde. Er is een machtige centrale figuur, het andere is zwakker, maar niet onmachtig, niet weerloos aan hem overgeleverd; hij heeft het nodig om zichzelf te kunnen zijn. Daarin ligt zijn grens en daaruit volgt de niet-machteloze positie van al het andere.

Tegenover de omringende natuur, tegenover plant en dier neemt een Mandobo enerzijds de houding aan, dat zij onder zijn invloed staan als hij hen op de juiste wijze weet te benaderen, maar anderzijds beseft hij, dat hij daarbij toch zelf weer rekening moet houden, ja afhankelijk is, van voorouders, geesten en



schimmen. Hij is niet alleen baas, alles staat niet alleen voor hem ter beschikking en al het andere laat niet zich dwingen. Bovendien is de natuur hem niet altijd ter wille, want andere instanties, met name de voorouders, de schimmen en de geesten, kunnen hem via deze natuur benadelen. Men krijgt de indruk, dat hij meent dat de zaken zelf niet onwelwillend zijn. Hij heeft er wel vertrouwen in, maar de andere levende wezens eisen hun deel op. Zij zijn daarbij nooit helemaal te vertrouwen.

De aandacht voor de bruikbaarheid van al wat is geeft hem een praktische en pragmatische levensinstelling. In de onderlinge verwevenheid van alle zaken – die allen handelend optreden – hebben zij ook een invloed, maar steeds in de vorm van een samenspel. Dit echter niet in de zin van een dialoog (een samenspel van als gelijken gerespecteerde partners). Neen, de mens heeft een overwicht op de natuur, hij wint als hij het goed weet aan te pakken. Maar gezien er zoveel onbekenden in het spel opgenomen of in het spel betrokken zijn en omdat de kaarten soms van kleur kunnen veranderen, is de uitkomst onzeker en moet de mogelijkheid van verlies steeds in het oog gehouden worden. Van niets en van niemand is men helemaal zeker. Niets en niemand worden volkomen vertrouwd. Men hoopt wel, maar verwacht niet stellig, dat de afloop altijd gunstig zal zijn. De natuur is wel genegen, maar kan ook grillig zijn.

Wij herinneren even aan de hierboven beschreven gegevens, die het zojuist gezegde illustreren. Hemel en aarde waren oorspronkelijk dicht bij elkaar, maar toen de bomen klein gehouden werden kwam er afstand. Een Mandobo schept afstand door de ander te laten gevoelen, dat contact met hem een gunst is, die hij verleent. Men gaat de trap op naar boven, men gaat naar hem, omdat men bekent hem nodig te hebben. Al het andere is wel goed, maar kan zo gemakkelijk ook vijandig zijn. Zo hoog moet daarom zijn huis staan. Voorzichtig staat hij op afstand. Hij daalt af tot de anderen als hij daar niet buiten kan. Bewijst hij het die gunst, dan staat hij erop dat zijn wens ingewilligd wordt, anders is hij diep geraakt, bedreigd en beschaamd.

Dat de ander ook zo is, neemt hij vanzelfsprekend aan. Hij moet op de juiste wijze benaderd worden, al de anderen en al het andere evenzeer. Nu weet hij van zichzelf, hij twijfelt daar niet aan, dat hij goed is, d.i. hij weet dat hij alleen door te beamen wie hijzelf is, nl. de man, die ook van de anderen en het andere afhankelijk is, in staat is zichzelf in stand te houden. Hij weet, dat de anderen

en al het andere ook zo denken en dit geeft hem de grondovertuiging dat de vijandigheid niet het voornaamste kenmerk, maar de uiteindelijke welwillendheid de voornaamste eigenschap is van hem en van al wat hem omgeeft. Contact lijkt mogelijk en verantwoord, als het maar op de juiste wijze geschiedt. Wordt hij of de ander of het andere teleurgesteld, dan treedt boosaardigheid op. En zoals hijzelf is, zo is ook het andere soms onberekenbaar, soms grillig, soms aggressief. Aan de omgang moet zorg besteed worden, alle gewichtige beslissingen vereisen overleg en voor de behartiging van alle grote belangen kan en moet iets extra's opgebracht worden. Wij herinneren aan onze typering van de Mandobo als een zeer gereserveerd mens, die echter tegelijk een grote behoefte aan de dag legt om alle beslissingen vooraf breeduit te bespreken met hen, die hij meer dan anderen vertrouwt. Begrijpelijk is dan ook, dat hij diezelfde mensen het meest vreest. Hij geeft hen opening van kaarten; zij kunnen hem het meest benadelen. Zo spreekt hij met de dieren, die zich moeten laten schieten. Zij zijn daarvoor, zij zijn voor hem, maar zij laten zich niet domweg dwingen. Zo geeft hij geschenken aan schimmen en geesten, want zij wensen ook hun deel van hetgeen in hemel en aarde voorradig is en moeten dat wensen. Worden zij ontevreden, dan zullen zij hem belagen, zoals hij diegenen belaagt – liefst in het geheim – die hem te na zijn gekomen.

Een Mandobo heeft echter nog een diepere kijk op het leven. Het is ons opgevallen, dat ook deze centrale man-figuur gebonden is aan het interpersoonlijke geheim van de geslachtelijke omgang. Ook de vrouw zou haar man kunnen laten vermoorden, als hij zich daarover tegenover derden onwelwillend zou uitlaten. Wij bedoelen hiermede te zeggen, dat op het punt, waar de man zich te geven heeft en te ontvangen heeft, een diep gevoel van gelijkheid tussen partners de grondhouding uitmaakt. En feitelijk werkt dit o.i. door in alle contacten. Onmiddellijk daarna echter is de man weer de machtige. Hij zegt, dat het kind zijn werk is; hij zegt, dat hij zijn vrouw kan wegdoen en dat hij een tweede of een derde vrouw erbij kan nemen. Maar hij weet wel beter.

Het gaat ons hierom – terwille van de beschrijving van de levensbeschouwing van de Mandobo's – dat wij menen te kunnen vaststellen, dat de verhouding van de Mandobo-mens ten opzichte van het grotere geheel er een is, welke berust op een samengestelde grondhouding. De mens is enerzijds een meerwaardig wezen – een ik in het centrum – en anderzijds een door zijn afhanke-

lijkheid ingeperkte. En wat hem inperkt, dat is datgene, dat weet voor minder machtige te worden aangezien, en toch er zich van bewust is nodig te zijn en van daaruit een recht tot spreken te bezitten en een tegenkracht te vertegenwoordigen.

Dit speelt nu, volgens ons, in de verhouding mens-natuur en mens-medemens. Om beurten is dan de een en dan weer de ander de machtigste. Uit deze grondhouding verklaren wij nu ook, dat andere zo belangrijke gegevens van de Mandobo, nl. hun gezegde: wij proberen het maar (tjoba sadja, in het Indonesisch), kijken wie het sterkst is, kijken wie de beste benadering bezit, wie zijn zaak het best weet te verkopen. De begeleiding van de levensbelangen met woorden en gebaren is niet anders, dan een vorm van dit proberen. Niemand en niets laat zich dwingen. Bij de minste pressie, die hij op zich voelt uitgeoefend, wordt elke Mandobo onmiddellijk onhandelbaar, terwijl hijzelf ervan leeft om zo fijn mogelijk op allen, die met hem in contact komen, pressie uit te oefenen (tot sluipmoord toe).

Belangrijk is het hier op te merken, dat de Mandobo's het ontstaan van de voor hen waardevolle aarde zien gebeuren in een ruimte (een boven en onder) onder het beeld van een geslachtelijke daad. De handeling geschiedt echter door een tussenpersoon (op diens eigen verzoek) en als een vervulling van diens wens door een hoger Wezen, dat de opdracht en de middelen verschaft. Hierin ligt voor ons een stuk levensbeschouwing uitgedrukt. Handelen, iets tot stand brengen, geschiedt deels in een voorafgegeven situatie, welke gezien wordt als een niet bevredigende situatie, en deels vanuit een machtiger Wezen, dat echter zelf op de achtergrond blijft, maar een ander de opdracht en de middelen verschaft om de situatie uit haar tekort of haar moeilijkheden te halen. Zo geeft de Vader zijn dochter, op verzoek van de familie van de vrouw, aan een man middels de bruidsprijs en het kind komt tot het bestaan. Zo geschiedt elke handelstransactie door de man als hoofd van zijn geslacht door middel van het schelpengeld – de *ot* is de afbeelding van de vagina – om de onbevredigende situatie te verbeteren. De vertoornde, verontrechtte mens huurt een moordeenaar, geeft hem de opdracht en de pijl om de onbevredigende situatie op te helderen door de vijand te doen verdwijnen. Wij zouden hierin willen zien, dat een Mandobo niet allen 'probeert', maar probeert op de meest voorzichtigste wijze, nl. via een tussenpersoon.

Bepalend voor hun levenshouding is, dat zij bij dat proberen rekening houden met alle zichtbare en onzichtbare wezens, die het ten eigen nutte ook proberen en dat zij als veilige norm bij hun proberen er van uit gaan, dat wat al uitgeprobeerd is door het voorgeslacht hen ook van pas kan komen. In die zin is traditie en haar uitgeprobeerde modellen in eerste instantie beslissend voor hun praktisch handelen. In dat woord: proberen, zit enerzijds zelfbewustzijn, een vertrouwen op eigen kracht en invloed en anderzijds een zich afhankelijk weten van vele factoren en andere invloeden. Zij kunnen met 'onzekerheden' leven, omdat zij voor de directe behoeften de zekerheid hebben, dat wat door de voorouders aan ervaring reeds is vastgelegd, nog steeds efficiënt blijkt te zijn.

Het is vandaar voor hem zo vanzelfsprekend enerzijds de ervaring van zijn voorouders, die reeds zoveel hebben uitgeprobeerd, tot de zijne te maken en anderzijds ook daar, waar hun aanpak geen succes heeft, ervan af te wijken en het op een andere wijze zelf te proberen (hij is, om met prof. Held te spreken, een cultuur-improvisator). Men moet daarom niet vergeten, dat niet alleen de aanvaarding van de algemene welwillendheid hem het contact doet onderhouden, maar ook zijn door de ervaring bevestigde overtuiging, dat hij met de traditionele middelen meestal wel zijn doel bereikt. Een Mandobo voelt zich niet een onmachtige of machteloze, ook niet ten opzichte van de zg. overmachtige natuur. Hij heeft zijn antwoorden. Zijn grondhouding is niet die van een zg. totale dependentie.

Ter illustratie van hetgeen we zojuist naar voren brachten, verwijzen we hier naar de typerende momenten van de huwelijkssluiting zoals deze in Hoofdstuk x p. 162 beschreven zijn.

In dit gebeuren interesseert ons vooreerst de uitbeelding van de man: hij leidt zijn vrouw naar boven, hij belooft voor de vleesvoeding in te staan, hij laat zijn vrouw onder zich door gaan, hij geeft haar een belangrijke bosplant. In dit gebeuren boeit ons vervolgens de uitbeelding van de vrouw: zij laat zich leiden naar het huis, blijft standvastig op de haar toegewezen plaats zitten, haar moeder geeft haar eerst de belangrijke bosplant; zij gaat achter haar man staan en gaat onder hem door. In dit gebeuren spreekt ons ten slotte aan de uitbeelding van hun verbondenheid. Eenmaal boven, zitten zij op een schede, kijken elkaar in de ogen, ruilen de kleinste munt van het geldsysteem en nadat de

vrouw onder de man is doorgestaan gaat zij, na eerst achter hem gestaan te hebben, nu voor hem staan. Wederom kijken zij elkaar in de ogen en gaan nogmaals samen op de nibung-schede zitten. Dit alles gebeurt in de gezamenlijke aanwezigheid van de beide ouderparen.

Het wil ons voorkomen, dat in dit gebeuren als in een microbeeld de weerspiegeling ligt vastgelegd van de verhouding van de Mandobo-mens tot de gemeenschap en tot het heelal.

De man is de sterke figuur, de vrouw staat eerst achter hem – als zijn steun en stut – gaat onder hem door, maar staat dan weer voor hem en kijkt hem in de ogen en hij haar en samen zitten zij neer op de schede in het huis, omringd door de ouderen, die de traditie vertolken.

Voortgaande om uit de typerende cultuur-elementen de levensbeschouwing van de Mandobo-mens af te leiden, willen we nu spreken over die bijzondere verhouding, welke de hele verwantschapsterminologie beheerst, nl. de *mon-ranggèn*-verhouding, welke zich concentreert rond het asymmetrisch cross-cousin-huwelijk. Als de man in het wereldje van zijn eigen geslacht als de spil optreedt, waar alles om draait, ligt het voor de hand, dat hij dit ook probeert te blijven in zijn contact met de andere geslachten. We zagen dat de man, ofschoon hij geneigd is tot autocratie, de realiteitszin bezit de anderen en het andere te erkennen als zijn aanvulling, maar als een aanvulling welke zelf ook wil en wens bezit. Hij probeert dan vanuit de eigen sterkere positie zichzelf te doen gelden. Dat is nu precies wat ego doet enerzijds als bruidnemer voor zijn MoeBr (*mon*) (als vanuit de zwakkere positie) en anderzijds als de bruidgever van zijn ZuZo (*ranggèn*) (als vanuit de sterkere positie). Hij probeert de *mon* te laten voelen, dat hij een waardevolle medewerker kan zijn – eventueel een te duchten tegenstander – en hij probeert evenzo zijn *ranggèn* voor zijn zaak te interesseren.

Het belangrijke hierbij voor onze opzet in dit hoofdstuk, is vast te stellen dat de Mandobo in zijn onderschikking aan een groter verband enerzijds en in zijn overwaardering van zijn eigen bijdrage anderzijds zijn levensbeschouwing tot uitdrukking brengt. Hij ziet de mogelijkheid het leven te behouden en zichzelf daarin te handhaven, wanneer hij de ander ruimte laat, maar dan slechts zoveel ruimte, dat hij toch de baas blijft. Het grotere geheel mag er zijn,

hij wil er zich in passen, maar altijd zo, dat het grotere geheel erkent eigenlijk van hem en zijn bijdrage sterk afhankelijk te zijn.

Zo zien wij ook de diepere grond van het preferente huwelijkssysteem. In de nood, zegt men, leert men zijn vrienden kennen. In de nood ziet men ook, wat er in een Mandobo omgaat. Bij ontstentenis van een mannelijke erfgenaam wenst hij door zijn bezit via zijn dochter (die met zijn ZuZo moet trouwen), nog zoveel mogelijk voor zijn eigen geslacht vast te houden.

Men kan dit ook in andere woorden zeggen, welke dan tevens andere aspecten oproepen. Ego krijgt, aanvaardt, van de vroegere generatie zijn vrouw; hij geeft een vrouw aan de volgende generatie. Ego staat tussen verleden en toekomst als de machtige in het heden. Hij heeft beiden nodig, maar hij beheerst het spel. Ego staat sterk via zijn patriliniair descent (de kracht der mannen), maar aanvaardt de 'aanvulling' via zijn moeders verwanten en geeft deze 'aanvulling' door via zijn zusters. Daarbij is het ook opvallend, dat enerzijds het leviraat verwijst naar de macht van de man en zijn geslacht als bruidnemer en dat de sororale polygynie de invloed bewijst van de bruidever, die daardoor zijn macht bij de bruidnemers versterkt. Ieder buit zijn eigen positie uit. De man is telkens de sterkste, want, gezien de patrilocaliteit van het huwelijk, is hij de blijver op eigen grond en is de vrouw het 'roerend goed' dat verhuist. Maar daarom is zij niet onmachtig. Zij is zich zo van haar waarde bewust, dat zij trots is op een hoge bruidsprijs die voor haar betaald moest worden en dat zij alles in het werk zal stellen om haar man er toe te brengen haar volledig af te betalen. Ook zij is zich bewust van haar inbreng. Daarbij komt nog een andere factor, welke ons hun levensbeschouwing laat zien. De bruidsprijs voor de eigen dochter vormt de betaling van de bruidsprijs voor de vrouw van de eigen zoon. Hier keert op het sociaal-economisch vlak het principe terug, dat binnen het bepaald geheel alles voor alles moet opkomen. Als schakel van wederzijdse overdracht en ordening staat daar de man, ego, tussen.

Binnen het kleine heelal van het gezin (*polygamous extended family*) ligt het spel niet anders. Zeker is de vrouw de ondergeschikte, maar zij heeft haar antwoord als de man te ver gaat. Er kan een grotere macht zijn bij de man, maar deze is niet almachtig. De man is schijnbaar *autocratisch leider*, maar al neemt hij de leiding, hij is wijs genoeg om zich het aandeel van de vrouw te realiseren. Hij laat haar aandeel. In de zorg voor het levensbehoud, in de omgang met

medemensen en met de natuur, in het contact met het zichtbare en onzichtbare staat de man voorop, maar de vrouw staat achter hem, niet alleen onder hem.

Ook deze visie, zo menen wij, is van invloed op de verhouding van de mens met de 'hogere machten'. De mens is wel ondergeschikt, maar niet machteloos. Zelf weet hij uit de situatie de momenten en de mogelijkheden te halen, die hem zijn kans geven zich te laten gelden. Dat man en vrouw beide deze kansen durven waar te nemen – zoals ook duidelijk blijkt uit onze beschrijving van de verhouding tussen bruideggers en bruidnemers – steunt onze opvatting over hun levensbeschouwing, nl. de levensbeschouwing die berust op de gedachte, dat de ander en het andere wel goed kunnen zijn, maar toch altijd blij kunnen geven van willekeur en grilligheid, waarvoor men op zijn hoede moet zijn. Men moet op tijd zijn maatregelen nemen en bij elke benadering de mogelijk onprettige reactie incalculeren. Men moet zorgen iets te hebben – een woord, een daad, een zaak – om deze daartegenover op het juiste ogenblik te kunnen inzetten. Een Mandobo is een berekend mens. Hij eist om zijn goedgunstigheid gerespecteerd te worden voordat er van verder onderling contact sprake kan zijn.

Wij willen hier de positie ouders – kinderen aangeven. De unit van het gezin staat als het heden tussen verleden en toekomst. Maar binnen deze unit ligt dezelfde spanning van enerzijds een overwicht van de ouders (met name vertegenwoordigd door de man) en van anderzijds de noodzakelijkheid van de ondergeschikte bijdrage van de kinderen. Zodra zij kunnen moeten zij hun bijdrage leveren. Maar ook zodra zij kunnen maken zij van hun positie gebruik om het heft in handen te nemen, als de ouders verzwakken door hun leeftijd. Men is een deel van een groter geheel (in casu een kind van een gezin). Men ontvangt de levensmogelijkheid op voorwaarde, dat men de vereiste bijdrage zelf ook behartigt. Doet men dit, dan bewerkt de samenwerking van deel en geheel het welzijn van allen; doet men dit niet, dan straft het geheel het onwelwillende deel met uitstoting en ondergang. Daardoor zou echter ook het geheel schade lijden. Men stelt dus alles in het werk om de reciproke verhoudingen goed te laten functioneren. Binnen het overgeërfde patroon is ook deze kleine gemeenschap niet statisch, maar zeer dynamisch. Iedereen probeert het geheel te laten beseffen, dat het bestaat mede door dit bepaalde deel.

Tussen de broers en zusters herhaalt zich deze kijk op het leven, zoals duide-

lijk blijkt aan de grote waarde, welke de Mandobo-cultuur hecht aan de zg. relative-age-verhouding. Ego staat altijd tussen oudere en jongere en maakt naar beide zijden het beste van zijn situatie. Ouder en jonger vormen samen het grotere geheel, zoals hemel en aarde, zoals man en vrouw, zoals ouders en kinderen. De oudere heeft overmacht, maar de jongere is niet machteloos. Soms eist het leven dat de rollen worden omgekeerd: de oudere koopt de welwillendheid van de jongere door hem te verzekeren na zijn dood de weduwe van zijn jongere broer niet te zullen huwen, hij hoeft zich niet bedreigd te voelen door hem, die hij als machtiger moet erkennen.

Wij hebben nu de volgende grondgedachten gevonden: bij elke verhouding speelt mede: een overwicht van een sterkere, een erkenning van de aanvullende andere partij, een aanvaarding daarvan in wezen op voet van gelijkheid, maar in feite met een spanning binnen het contact doordat meerdere en mindere beiden zelfbewust hun mogelijkheden uitbuiten (proberen). Daaronder ligt een zeker vertrouwen in de welwillendheid van de partner en een inzicht op de heilzaamheid van het goed geordend geheel. Maar dat vertrouwen is niet absoluut, men rekent met de mogelijkheid van teleurstelling en die heilzaamheid van het geheel wordt gedacht als sterk afhankelijk van de bijdragen der delen.

Goed en kwaad wordt nu bepaald vanuit het historisch gegroeide patroon, dat op deze grondprincipen is opgebouwd. Aan de grondprincipen zelf twijfelt niemand. Goed is de man, die zijn positie en zijn functie in het geheel handhaaft, hetzij door daden van weldadigheid, hetzij door daden van wraak. Goed zijn alle probeersels om de eigen positie te versterken binnen het gegeven patroon. Goed is de erkenning van grotere macht en goed is het opkomen voor de eigen bijdrage. Kwaad is wat ieders levenskansen, zoals deze in het traditionele patroon geboden worden, verzwakt.

De vraag komt bij ons op, of het doden van een kind (p. 94) – niet het oudste, niet het jongste, maar dat wat daar tussen staat – niet een diepe gedachte insluit. Tussen hemel en aarde staat het ik. Wil de intercommunicatie goed verlopen, dan heeft de intermediaire figuur zich daarvoor op te offeren. Wij komen hierop terug bij de bespreking van de Mandobo 'in de Muju-sfeer',



wanneer we over de figuur van *Kowamup* (de tweede oudste) moeten spreken.

Hoe treden nu de geesten, de schimmen, de voorouders en *Tomaliup* met zijn zoon *Watumerop* op in deze levensbeschouwing van de Mandobo's?

De geesten zijn wezens, waarvan de oorsprong niet bekend is. Zij zijn er. Zij zitten in een boom; zij verblijven in of bij grote steenformaties. Men moet er voor oppassen. Zij hebben het vooral gemunt op mooie babies. Zij kunnen tot last zijn tijdens de jacht. Men moet ze te vriend houden. De mens staat echter in een sterkere positie. Hij heeft zijn afweermiddeltjes. Hij kan hen doen wijken. Hij kan en moet hen tevreden stellen. Ze zijn zelfs enigszins belachelijk. De naam van de geest *Ngenot* hoorden wij vaak als een krachtterm gebruiken, welke de lachlust opwekte.

Eigenlijk vertegenwoordigen zij de grilligheid in de natuur, de onverwachte invloeden, het verrassend succes en het teleurstellend mislukken. Deze functie hebben zij gemeenschappelijk met de zg. *katiap*, d.i. de 'gestalte,' de invloed, die van een mens uitgaat, zonder dat hij wil. Er werd echter niet veel over geesten gesproken. Mogelijk is hun betekenis ons ontgaan tijdens het onderzoek, maar het zou ook kunnen zijn, dat de zo berekende Mandobo, die zo weinig kans laat, zo weinig risico neemt, minder aandacht schenkt aan het uitzonderlijke. Hij probeert nl. het uitzonderlijke, waarop hij de hand kan leggen (bijv. uitzonderlijke stenen), nog uit te buiten. Wat er dan nog overblijft respecteert hij en tracht het gunstig te stemmen of schuift het terzijde als niet van overwegend belang.

Voordat wij over de positie van de overledenen gaan spreken, willen wij eerst iets zeggen over de plaats van de dood in de levensbeschouwing van de Mandobo. Men moet nl. een onderscheid maken tussen hen die een 'natuurlijke' dood (de ouden van dagen) en hen, die een 'gewelddadige' dood gestorven zijn. Beide vormen van heengaan hangen samen met de opvattingen van de Mandobo over het leven. Het leven is geconcretiseerd in al wat bestaat, in het heelal en dit leven handhaaft en vernieuwt zichzelf. Het staat voor zichzelf in. Dit komt het best naar voren in de opvatting van de Mandobo-mens over zichzelf. Hij heeft zichzelf te handhaven, hij staat zelf voor zijn vernieuwing in een volgend geslacht. Zo doen allen en zo doet alles. Niemand en niets doet dat alleen. Ieder en alles doet dit tesamen met de anderen en al het andere,

waarbij het eigen ego in het centrum staat. Wie zich zo in het leven gedraagt wordt oud en leeft zelf voort bij de dragende figuur van dit levend bestel, *Tomaliüp*, en bij zijn nakomelingen. Wie zich niet zo gedraagt en hoe dan ook zich te buiten gaat, bewust of onbewust zijn grenzen overschrijdt, wordt door het bestel gekraakt, meestal door de andere mensen, soms door de andere levende wezens. De gewelddadige dood kwam door 'schuld' in het leven. *Watümerop* pijnde de dieren die zijn vader voor zichzelf had gereserveerd (p. 190); zijn schoonheid bracht vrouwen het hoofd op hol. Omdat men hem de doodschrik op het lijf had gejaagd, zullen de mensen (die in het verhaal voorkomen als representanten van alle mensen) sterven. Ongelukken zijn een straf. *Waëmbon* verdwijnt omdat zijn vrouwen een van zijn jachtvoorschriften overtraden (p. 44); de zon en de maan gaan heen na een fout; *Ngananop* krijgt straf voor zijn bedrog. Alle overledenen echter leven voort; elke Mandobo is er van overtuigd, dat de overledenen nog bestaan, nog ergens zijn. Er is een voortbestaan, een hiernamaals. Evenmin twijfelt er iemand aan dat de nabestaanden in contact blijven met de levenden. En dat is hun positie. Men probeert of zij antwoorden op een oproep, men verwacht dat zij zich tevreden gesteld voelen met spijsgeschenkjes, men vreest hun mogelijk kwade invloed. De mens voelt zich wel tegenover hen in de betere positie, al zeggen zij dat de overledenen, die bij *Tomaliüp* een woning hebben betrokken, daar goed af zijn. Een ongehuwde krijgt er een vrouw, een gehuwde wacht op de wederhelft en leeft samen verder. Wel is er van hun kant een zich losmaken van de levenden door tussen hen en de mensen een rookgordijn te trekken. Of zij hun dood aanvaarden of zich daar bij niet neerleggen, is een zaak van hen zelf. Men wacht het af, men probeert het uit. Een Mandobo staat tussen deze en de andere wereld in. Hij speelt ook hier zijn zelfde voorzichtige spel. Maar voor hem is het leven op aarde toch van het hoogste belang; het leven op aarde, zoals hij dat nu leeft, vindt hij de meest echte werkelijkheid. Daar draait alles om. Dat leven mag van uit het verleden een patroon hebben gekregen – als een samenleving van mensen, dieren en geesten; een wereld, gedragen door *Tomaliüp* – dat leven mag een hiernamaals hebben, maar verleden en toekomst zijn minder reëel dan het heden. Verleden en toekomst staan in dienst van het heden.

Een verantwoorde studie van de plaats van de *Tomaliüp*-figuur in de levensbe-

schouwing van de Mandobo's vereist een kort overzicht van de gegevens. Wij geven hier alleen de mededelingen, waarin de *Tomalüp*-figuur niet in verband wordt gebracht met het sacrale varken. Daarover later. De ons bekende gegevens zijn de volgende:

1. *Tomalüp* geeft de grondstof en de bomen, waarmede *Mbéktanop* de aarde maakt en de bomen. *Tomalüp* zelf maakt het eerste mensenpaar, *Andéjop* en *Ndogé* (van *Okwamuop*) (p. 29).
2. De grote vader maakte in de volheid van zijn kracht de hemel en de aarde, het menselijk geslacht; hij draagt het steunvlak op zijn schouders (*Arowambinop* en *Améwop*) (p. 30).  
*Tomalüp* verwisselt (de last) van de ene schouder naar de andere wanneer er een aardbeving is. „Wij vrezen, dat hij deze zou laten vallen” (*Andéjop*, p. 31).
3. Alles is wat het is, omdat *Tomalüp* er in aanwezig is (*Andéjop*, p. 31).
4. De monogame man zou na zijn dood niet welkom zijn bij *Tomalüp* (*Andéjop*, p. 82).
5. Bij het huis van *Tomalüp* staat de boom *Koü*, waaraan peulvruchten hangen. *Tomalüp* laat de zaaies vallen en zegt, wanneer zij moeten terugkeren. Hierdoor worden de vrouwen zwanger (p. 124).
6. Huilt een pasgeboren baby voortdurend, dan vrezen de ouders dat de band met de mensen, die bij *Tomalüp* verblijven, niet verbroken is. De navelstreng blijkt nog met de *Koü*-boom verbonden. De vader brandt een vezeltouw door, spreekt daarbij tot 'Nati', vader, en vraagt het kind niet terug te laten gaan, maar te laten leven tot in hoge ouderdom (*Andéjop*, p. 129).
7. Bij de eerste coïtus na het huwelijk noemt de man het vrouwelijk schaamdeel *tonggop-na-kakon*, welke term de herinnering oproept aan de vorming van de aarde (*Andéjop*, p. 165).
8. De ziel, *amap*, komt maar tijdelijk naar hier en keert naar *Tomalüp* weer (*Andéjop*, p. 172).
9. Bij vermagering of geschrokken zijn worden waardegoederen ter plaatse neergelegd en *Tomalüp* aangeropen 'mijn kind' te doen terugkeren (*Andéjop*, p. 189).

10. *Tomalüp* reserveert voor zich wild. Zijn zoon *Watumérop* verjaagt die. *Tomalüp* huurt een moordenaar. *Watumérop* wordt gedood. Men brengt hem zijn lijk na. Hij schrikt en gaat als eerste naar *Tomalüp* (hij vertrekt na een rookgordijn te hebben gemaakt, naar het zuiden, in de richting van de zee). Hij gaat naar het huis van *Tomalüp* (Andéjop, p. 191).
11. De kracht van zegen en vloek komt voort uit een beroep op de grote krachten in de wereld, waarop men hoopt. Men weet, dat de hemel en aarde er zijn en dat *Tomalüp* er is (L. Wokurop, p. 193).
12. De woorden (van zegen en vloek) hebben in zich geen kracht; zij zijn voor *Tomalüp* bedoeld, die met zijn kracht bewerkt, wat de woorden beogen (Andéjop, p. 193).
13. Een stervende zegt: ik ga nu over de 'kimitkon'-weg van 'onze oude'. (Mop, p. 202).
14. Daar bij *Tomalüp* ben ik een goed mens, zoals ik hier gewoon was te zijn (Mop, p. 202).
15. Ik ga naar den Oude of naar het vuur, weet ik het (Andéjop en Mop, p. 202).
16. De vogeltjes *Wéwénajop* lichtten *Tomalüp* in over iemands dood. *Tomalüp* zegt: laten wij zijn plaats klaar maken. De ziel komt op een tweesprong, de weg naar het vuur en de weg naar het huis van *Tomalüp* bij de *Koü*-boom. De 'moeder' *Angguranop* geeft de goede ziel te eten en leidt haar naar *Tomalüp*, die de ziel ontvangt en rook doet blazen naar de nabestaanden, die nog in leven zijn. De kwade ziel komt in het vuur en wordt, geroosterd, door een hond opgegeten. *Tomalüp* geeft aan een ongehuwde een echtgenoot of echtgenote. De gehuwde wacht op de andere partij. (Andéjop, p. 204).
17. Het kwaad wordt niet aan *Tomalüp* toegeschreven, straf en beloning gaan op de macht van *Tomalüp* terug, die daarin doorwerkt (Andéjop, p. 207).

Bijna alle gegevens omtrent de figuur van *Tomalüp* zijn afkomstig van onze hoofdinformant Andéjop. Deze man had als jonge kerel medegewerkt aan de opbouw van de Bestuurspost Tanahmerah aan de Boven-Digoel en had daar kennis gemaakt met Christenen en Islamieten. Hijzelf bracht de *Tomalüp*-figuur in verband met Tuan Allah, de naam voor God in het Indonesisch. Wij zijn

daarop wel bedacht geweest. We moeten echter deze gegevens op zichzelf bekijken om te zien, of zij als zodanig uit christelijke of islamitische bron voortkomen of van die kant uit beïnvloed zijn.

Het verhaal over het ontstaan van de aarde: *Mbéktanop* zweefde over het oerwateroppervlak en *Tomalüp* geeft hem het materiaal. *Tomalüp* zelf maakt het eerste mensenvolk van leem, klinkt bijbels. Maar, de gedachte, dat *Tomalüp* leert uit zijn probeersels, dat hij werkt op een omgevallen boom en dat juist deze vorming van de mens op de boom in heel ander verband, nl. bij de voltooiing van het gesloten huwelijk (p. 165) en in de laatste woorden van een stervende (13) letterlijk terugkeren, doet ons vermoeden, dat de kern van deze mededeling oorspronkelijk uit de Mandobo-traditie stamt. Bij de bespreking van de huwelijksplechtigheid (7) hadden de informanten zelf niet door, dat dit verband gelegd kon worden en de laatste woorden van de stervende hoorden wij niet van *Andéjop*, maar van *Mop* (13), die deze woorden weergaf als de woorden van een zekere *Bamburiop*, een oude man van het *Tuginop*-geslacht, die zeker nooit met het christendom in aanraking was geweest. Ook de plechtige volzin (2), welke *Andéjop* ons dicteerde na overleg met de twee oudste inwoners van het dorp *Wakeriop* geeft ons te denken. De term: *wagap karégap-te*, de volheid van zijn macht, zou aan een catechismus in de Mandobotaal kunnen ontleend zijn, maar die bestond nog niet in de tijd, dat *Andéjop* in taal kunnen ontleend zijn, maar die bestond nog niet in de tijd, dat *Andéjop* in *Tanahmerah* werkte, en de twee oudsten, *Arowambinop* en *Améwop* – die nog geen woord ‘maleis’ spraken – waren heel hun leven ‘in het bos’ geweest en sterk, machtig, en *karégap*, voltooid, hebben wij vaak genoeg horen gebruiken. Toen wij de combinatie hoorden, hoefden wij de vertaling niet te vragen. Wat ons echter het meest verraste, was het slot van deze tekst: De grote vader draagt het steunvlak van het water (het oer-water?), van de aarde en van de hemel op zijn schouders, zo staat hij. Men denkt eerder aan een Atlas-figuur van de Griekse mythologie, dan aan een bijbelse voorstelling van zaken. Voor ons blijft het wel de vraag of deze ‘*natiop konenin*’, die de wereld schraagt, dezelfde is als de *Tomalüp*-figuur. Wij nemen aan, dat de Mandobo zulk een ‘Grote Vader’ erkende en wij achten het gelijktijdig mogelijk dat een bestaande *Tomalüp*-figuur door *Andéjop* of anderen daarmee is vereenzelvigd.

Van deze ‘*Natiop konenin*’ zeide *Andéjop*, aansluitend bij de tekst van de

oudsten, dat de grote vader bij de schouderwisseling hemel en aarde zou kunnen laten vallen. Wij vrezen dat, zo voegde hij daaraan toe. Omdat over dit laten vallen gesproken werd door Andéjop, juist nadat hij met de woorden van de oudsten de grote Vader had beschreven als *wagap karégap-te*, de volmaakte in macht, menen wij dat zijn mededeling over het 'kunnen laten vallen' opgevat moet worden als een uiting van huiver ten opzichte van deze almachtige en niet als beknibbeling op diens almacht. Misschien mogen wij het wel zo zien, dat de grote vader, zoals elke vader, als de machtige figuur staat in zijn gezin of zijn geslacht, maar naast die macht ook willekeur bezit, welke hem nog meer gevreesd en gerespecteerd doet zijn. Deze willekeur in het gewone leven is tegelijkertijd ook de meest opvallende vorm, waarin iemand kan tonen, dat hij vrij is en vrijelijk wenst te beschikken.

Onverwacht was voor ons ook het antwoord van Andéjop (3) op de vraag, waarom alles is zoals het is. Het was een moeilijke vraag, concreet gemaakt in de formulering: waarom is de grond hard en het water niet. Wij hadden als antwoord verwacht: „Omdat Tuhan Allah het zo geschapen heeft.” Maar Andéjop zeide: omdat *Tomalüp* daarin aanwezig is. Wij horen hierin, dat hij de grote vader (of de *Tomalüp*-figuur) als de alles schragende tevens als de in alles aanwezige – de immanente – ziet. Dit lijkt aan te sluiten bij de gegevens van 11, 12 en 17. De kracht van zegen en vloek komt uit de grote machten van de wereld voort; de woorden zijn voor *Tomalüp* bedoeld, die middellijk die krachten, waarin hij zelf is, bewerkt wat de woorden beogen. Hetzelfde geldt voor de werking van goed en kwaad. Deze zijn binnenwerelds en tegelijk uitvoerders van *Tomalüp* (1).

Dezelfde figuur, de *Natiop*, *Tomalüp*, staat ook aan de oorsprong van het leven van elk kind (5). Hier treedt het motief van de levensboom op, welke de 'zaden' verschaft; het is echter *Tomalüp*, die de levensduur bepaalt. Hiermede komt het gegeven van (8) overeen: de ziel komt maar tijdelijk en wordt als zij niet welwillend benaderd wordt en schrikt, door *Tomalüp* teruggehaald (8). Maar de mededeling, dat aan *Tomalüp* geschenken worden aangeboden (9) om die ziel terug te krijgen, kan ook anders worden uitgelegd, nl. in deze zin, dat de zaken aan de gevluichte ziel zelf worden aangeboden. De vertaling van de tekst luidt dan niet: Aan u hier ik geef, mijn kind, (door u) losgelaten, kom; maar: ik geef je dit, mijn kind (dat mij hebt losgelaten) kom.

Zo is het ook niet zeker, dat de woorden, welke een vader bij het doorbranden van het vezeltouw volgens *Andéjop* tot *Tomalüp* zou richten, tot hem gericht zijn. Zij zouden tot de voorouders zelve gericht kunnen zijn. Maar ook in dat geval bevestigt deze tekst, dat die voorouders bij de levensboom aanwezig zijn, welke bij het huis van *Tomalüp* staat. Dit laatste wordt ook gezegd in de tekst van 14. Daar bij *Tomalüp* ben ik een goed mens, zoals ik hier gewoon was te zijn. Hiermede hebben we al gezegd, dat meerdere teksten erop wijzen (ook 16), dat de *Mandobo's* menen, dat de overledenen bij *Tomalüp* voortleven. De figuur van de vrouw *Angguranop*, onze moeder, wordt uitdrukkelijk niet gezien als de vrouw van *Tomalüp*, maar zij doet wel aan de christelijke Maria-figuur denken. *Tomalüp* wenst wel, dat de overledenen, die goed worden ontvangen, duidelijk afstand nemen van de nabestaanden.

Vreemd in deze schildering van de figuur van *Tomalüp* is de mededeling enerzijds, dat hij de monogame man minder graag ziet (5), maar hem wel ontvangt, terwijl anderzijds alle goed en kwaad volkomen binnenwereldlijk wordt bekeken. Het zou ons niet verwonderen, dat juist het probleem van de monogamie voor hen een probleem was geworden bij de komst van de katholieke missie. Pas van toen af werd de *Natiop konenin* een transcendente figuur. Deze hadden zij voor hun zaak van de polygamie als hulp willen binnenhalen. Toen dat blijkbaar niet opging, zeiden zij het niet meer zeker te weten. Zo hebben we ook bedenkingen tegen de verklaring van *Andéjop*, dat bij het doorbranden van het vezeltouw de praktijk tegen *Tomalüp* zelf gericht is. Op zichzelf – als de *natiop konenin* – geheel samenvalt met de krachten in het heelal kan men praktijken hebben ten opzichte van hem evengoed als ten opzichte van geesten en schimmen. Maar dit is juist wat wij menen naar voren te moeten brengen: het geheel van de besproken gegevens wijzen er o.i. op, dat de *Mandobo's* vóór de komst van het christendom reeds de *Natiop konenin* beschouwden als *wagap karégap-te*, uitstaande boven mensen, geesten en schimmen, ook al zagen zij hem onafgescheiden van het heelal.

Deze gedachte bracht ons er toe de mogelijkheid te onderkennen, dat de *Natiop konenin* eigenlijk onderscheiden is van de *Tomalüp*-figuur, die meer als de eerste vader van de eerste mens zou gezien kunnen worden. Het is wel waar, dat *Andéjop*: *Watümerop* en *Erinèn* als de eerste twee mensen noemt en die namen geeft aan de twee wezens, die op de *kimit*- en de *mojong*-boom tot stand

kwamen. Maar de *Tomalüp*-figuur handelt zo model-Mandobo-menselijk (9) als hij zijn zoon door sluipmoord uit de weg laat ruimen, waarbij het probleem van de dood van de mens wordt opgelost, dat het ons voorkomt, dat deze *Tomalüp*-figuur tot een ander niveau behoort dan de *Tomalüp*, die Andéjop gelijk stelt met de *Natiop konenin*. Ten slotte menen wij, dat de mededeling over de twee wegen (16) een infiltratie lijkt vanuit de christelijke leer over de hemel en de hel. Het heeft er immers alle schijn van, dat de *Natiop konenin* als zodanig noch een schepper, noch een wetgever is, laat staan een rechter. Wij verwijzen slechts naar de woorden van stervende mensen (p. 202). De goede zegt: ik werd oud omdat ik goed leefde; de slechte zegt: wreek mij (hier op aarde). Uit deze gezegden spreekt o.i. weinig vertrouwen op een bemoeienis met goed en kwaad van *Tomalüp* in het hiernamaals.

Het verwondert ons niet, dat de Mandobo's tot zulk een *Natiop*-figuur gekomen zijn. Deze figuur ligt nl. juist in de lijn van het ideaal van elke Mandoboman. Wij hebben de man geschetst als de grondeigenaar, de bruidegger en bruidnemer, de vader en de echtgenoot van meerdere vrouwen, de bezitter van de zegen- en de vloek-formules, de intiatiefnemer in het sanctie-apparaat en tegelijk als de man, die ergens klem zat, omdat hij zijn afhankelijkheid van anderen en het andere moet toegeven. Hij was wel de meer machtige, maar had zo graag de *wagap karegap-te* willen zijn.

Aanvankelijk meenden wij, dat de man het spel, dat hij speelt met zijn medemens, met de geesten en de schimmen ook zou hebben toegepast ten opzichte van de *Natiop-konenin* en dat hij van deze figuur een *primus inter pares* had gemaakt (in de verhouding van de 'relative age'), maar uiteindelijk na herhaalde overweging van de hierboven gegeven teksten, menen wij toch dat de Mandobo's hier boven uit gekomen zijn, ook al verschilt hun opvatting over het opperwezen dan nog sterk van wat wij ons 'godsidee' zouden noemen.

## 2. *De Mandobo in de Muju-sfeer*

Het eerste wat opvalt, in de Mujusfeer is de waarde, welke wordt toegekend aan het geheim. De Mandobo in de Awju-sfeer had zijn kleine geheimen. De formules, welke bepaalde werkzaamheden of handelingen begeleiden, moet



men over-geleerd krijgen. Andéjop liet dit meerdere malen horen. Maar deze geheimen waren meer 'vak-geheimen', bepaalde probeersels, die men van anderen had gekocht of zelf had vernomen van eigen mensen of zelf had uitgeprobeerd, nodig voor de strijd om het bestaan. Hier, in de Muju-sfeer, is het geheim belangrijk om het geheim zelf. Het geheim is krachtig omdat het een geheim is. Dit is een geheel eigen dimensie, die hierdoor aan de levensbeschouwing van de Mandobo wordt toegevoegd. Er is een cultus van het geheim als zodanig. Het gaat primair niet om het geheim van de varkenscultus, maar om het geheimzinnige dat als een macht wordt beschouwd. Vanuit dit grote geheim krijgen allerlei zaken een deelname, een toename aan geheimzinnigheid en dit vormt hun eigen kracht als vanuit een bijzondere geladenheid.

Uit de ons bekende gegevens komt nu als de kern van dit geheim naar voren, dat *Kowamup*, die 'als varken' geslacht wordt, eigenlijk de 'tweede zoon' uit het gezin is, die gedood werd of gedood had moeten worden. Wij herinneren er aan, dat *Kowamup* betekent *kop oamup*, d.i. de tweede zoon (p. 139); dat *Kowamup* zelf zegt, dat men met een mens moet doen wat men met hem gedaan had. (dit wilden de omstanders niet en zij doodden *Kowamup* snel na deze uitspraak) en vervolgens, dat hardnekkig beweerd wordt en hardnekkig ontkend, dat een mooi kind (niet de oudste, niet de jongste) – de middelste – gedood werd.

Nu is het al of niet feitelijk doden in zekere zin bijkomstig. De zaak, waar het om gaat is deze: de Mandobo meent enerzijds dat een mens, die uitzonderlijke gaven bezit, moet sterven (*Kowamup* was 'betoverd'; de sacrale varkens hebben uitzonderlijke kenmerken) en meent anderzijds dat zulk een wezen voor zijn dood het recht heeft het leven te ordenen, in het bijzonder het leven te ordenen met betrekking tot de voortplanting van het leven (*Kowamup* eist na betoverd te zijn gedood te worden en regelt dan het hele leven). Het geheimzinnige – we zagen dat ook bij de Mandobo in de Awju-sfeer – treedt het sterkst naar voren waar de vruchtbaarheid in het geding is. Met name wordt de coïtus van man en vrouw hun 'geheim' genoemd. Hier in de Muju-sfeer wordt dit geheim tot een heel eigen mythe, welke in een geheim ritueel gevierd wordt. De zin van het geheim is deze: uit de dood komt het leven voort. De weigering zich aan deze grondregel te houden, d.w.z. de weigering zich in te passen met zelfopoffering in het gegeven bestel, brengt de chaos. Wanneer

*Mbatki* tegen de wil van Keel en Bromhout (d.w.z. tegen de wil van de traditie (keel) en tegen de wil van de man (bromhout, penis)) de vis *Ndün* schiet, verdwijnt de heilbrengende kracht van het heelal (d.i. de heilbrengende kracht van de ordening, neergelegd in het sacrale) onder water. Wij kwamen op deze uitleg, nadat J. van Kampen, m.s.c., missionaris te Waropko in het Muju-gebied ons geschreven had, dat volgens zijn informatie de mythe van *Kamberap* (de Muju-naam voor *Kowamup*) eigenlijk de uitbeelding was van de coïtus. De val, waarin *Kamberap* klem raakt, is het vrouwelijk schaamdeel. De betoverde knollen representeren de clitoris. Eenmaal daarvan gegeten hebbend, wil *Kamberap* ter plaatse sterven. Men doodt geen mens, derhalve wordt *Kamberap* eerst varken. En andersom: in het doden van een 'sacraal' varken wordt de noodzaak van het sterven om te leven telkens ervaren en ingeprent. In deze symboliek ligt de gedachte, dat de man in de vrouw moet sterven – op zijn wijze onder haar moet doorgaan – om het nieuwe leven een kans te geven. Dit is dan op zijn beurt weer het symbool voor elke opoffering, welke vereist wordt van het 'deel' om zich te onderwerpen aan het 'geheel'.

In hoeverre deze gedachte aan de oorspronkelijke Mandobo (in de Awju-sfeer) vreemd is geweest, weten we niet, maar zoals de zaken nu liggen, d.w.z. nu, nadat deze 'Muju-gedachte' op Mandobo-wijze is geïntegreerd, zien we een cultuur, waarin de beide principen van elke ordening – het actieve en het passieve – als in een coïncidentia oppositorum tot hun recht komen. De man-figuur, sterk beklemtoond tot in het autocratische toe, wordt toch gerelativeerd in het besef de vrouw (d.i. de andere en het andere) nodig te hebben, er als zodanig onder door te gaan, er afhankelijk van te zijn. Deze noodzakelijke erkenning, dit moeten toegeven van nooddrift en afhankelijkheid heeft echter bij de Mandobo-man bij wijze van over-compensatie de uitbouw van zijn machtspositie in het gewone leven opgeroepen. Dit werkte door tot in de tekening van de *Waëmbon*- en de *Tomorüp*-figuur.

Wij komen nog even terug op deze *Tomorüp*-figuur, zoals deze bij de Mandobo in de Muju-sfeer optreedt. Hiervoor zijn wij aangewezen op de gegevens van P. Drabbe<sup>1</sup>. Drabbe heeft zijn gegevens uit de verhalen, welke hij optekende

<sup>1</sup> P. Drabbe m.s.c.: Oorsprongmythen der Kaeti's, N. Guinea-studiën, jg. 2, 1958, p. 42-66.

uit de mond van de ± 50-jarige *Jatüp*, een man uit Omba (een plaats aan de Digoel ten zuiden van Tanahmerah). Drabbe zegt nu: „De verteller begint met wat we noemen kunnen de titel van het verhaal. *Tomoriüp esno roran*. *Tomoriüp* was het die vorm gaf. Het werkwoord dat we vertaalden door ‘vorm geven’ kan betekenen: plaatsen, neerleggen, neerzetten, maar wordt ook gebruikt voor: uitbeelden, vorm geven aan, onverschillig of het gebeurt door bekappen, tekenen of kneden.”

Wij hechten er waarde aan, dat deze woorden voorop staan. De verteller moet zijn beginpunt en zijn uitgangspunt vinden en zet dit als ‘algemeen bekend’ voorop. Hij wil gaan vertellen, zoals uit het vervolg blijkt, over het eerste varkensmarktfeest, maar moet eerst het fundament geven, waarop alles steunt. Begrijpelijk is dan ook, dat de verteller eerst ook nog voorop zet, hoe de mens, waarover zijn verhaal gaat en waarom alles draait, ontstaan is. Drabbe vervolgt nl. aldus: „Het verhaal zelf begint na de titel met *küap rogen*, *tendip rogen*, hij vormt de mensen, hij vormt voor het eerst, twee ongewoon korte zinnestelsels, die iets plechtigs aan de inzet geven en mede door iets gerekte pauzes de aandacht vragen en spanning brengen.” Drabbe voegt hier aan toe: „In de titel heeft de werkwoordsvorm een uitgesproken praeteritum-betekenis, maar vanaf de beide korte zinnestelsels vinden we het gehele verhaal door een soort narratief-vormen, die ten opzichte van heden en verleden neutraal zijn; in een Nederlandse vertaling worden ze het best weergegeven door tegenwoordige-tijd-vormen”. *Jatüp* vertelde over deze vorming van de mens: „Hij probeert mensen te vormen. De eerste keer ziet hij, dat het resultaat van zijn werk geen menselijk gelaat heeft; het bestaat slechts uit ‘Sprinkhaan-bosspin’ (insekten). Hij laat die voor wat ze zijn en probeert het opnieuw, maar deze keer worden het slechts grotere dieren. Op het einde van het verhaal wordt het ontstaan van de kinderen van *Imbondagomop* en *Ainop* (cross-cousin-marriage) verteld. De tekst vervolgt dan: Alles gebeurt zoals *Tomoriüp* gezegd heeft: „ik heb jullie twee tot echte mensen gevormd . . . want de mensen van de *étot* waren slechts dieren”.

Drabbe geeft tussen dit *Tomariüp*-begin en dit *Tomoriüp*-einde de verhalen over het varkensmarktfeest. Hij laat daaraan deze opmerking nog voorafgaan: „voortaan treedt *Tomoriüp* op onder de (sacrale) naam *Ngou*. Dit laatste konden wij echter in Wakeriop niet bevestigd krijgen; men zeide daar, dat hun de

naam *Ngou* niet bekend was. Het is mogelijk, dat men ons deze sacrale naam niet wilde noemen, maar daar staat tegenover, dat met name *Andéjop* wel allerlei andere sacrale namen (bijv. die van de verboden spijzen) noemde.”

Wat hier voor ons van belang is, ligt in het feit dat de *Tomorüp*-figuur hier anders gekleurd is dan de *Tomalüp*-figuur van de ‘*Awju*-sfeer’. *Tomalüp* probeert daar, slaagt, verbrandt de misbaksels en de echte mens leeft en werkt. *Tomalüp* staat aan zijn oorsprong en zijn einde.

In de *Muju*-sfeer probeert *Tomorüp* en brengt het niet verder dan de ‘dieren’. Deze treden op in de mythe, waarna hij pas aan de echte mens toe komt. Wij hebben in het vorige hoofdstuk reeds gezegd, dat deze *Muju*-voorstelling van zaken benadrukt, dat het heden belangrijker is dan het verleden. Hier voegen we daar nog deze gedachten aan toe: In de *Muju*-sfeer wordt sterker naar voren gebracht, dat de vrucht van alle proberen door de pijn van mislukking en dood heen belangrijker is dan die pijn van het proberen. Het gaat om het uiteindelijke resultaat van dit pogen, van deze barensweeën. Huwelijk, coïtus, bevalling en menstruatie moeten met alle zorg omgeven worden omwille van het kind, omwille van het nageslacht, waarin het leven wordt voortgezet. Dat is het belangrijkste voor de mens, want dat is zijn blijvend heden.

Tot afsluiting van dit hoofdstuk over de levensbeschouwing van de *Mandobo*'s moeten wij nog hetgeen wij hier gezegd hebben confronteren met hetgeen gewoonlijk in de godsdienstwetenschappen naar voren wordt gebracht. Wij hebben de gebruikelijke termen zoveel mogelijk vermeden om ons daar niet impliciet aan te binden.

Onze term luidde: de ‘levensbeschouwing’ en we spraken niet over de ‘religie’ van de *Mandobo*'s. Onder religie verstaan wij nl.: die menselijke beleving – en haar uitingsvormen – welke zich concentreert op de verbondenheid van de mens met de totaliteit van al het bestaande. Deze beleving wordt tot religie, wanneer zij een beaming wordt van de grondverhouding van het deel tot het geheel, een erkenning van de verhouding van het ene zijnde tot de totaliteit van alle zijnden, terwijl dan dit geheel van alle zijnden, deze totaliteit, als een absolutum ervaren en erkend wordt.

Het is nu juist dit laatste element, nl. de ervaring en de erkenning van

'hemel en aarde' als een 'absolutum', waarvan wij niet zeker zijn of het bij de Mandobo's voorhanden is. Wij vinden nl. geen enkele uiting van 'worship' ook niet ten opzichte van de *Tomalüp*-figuur. Het is alsof ook hij er mag en moet zijn terwille van de nu levende mens. Als hij een opperwezen is, dan is hij wel een opperwezen, dat totaal in dienst staat van het welzijn van de mens. De totaliteit lijkt er voor het deel te zijn, althans laat het deel het grotere geheel telkens voelen, dat het bestaan van het geheel mede afhankelijk is van het deel. De gedachte, dat het deel geconditioneerd wordt vanuit het geheel, heeft niet de aandacht.

Ook in de Muju-sfeer, waar we de term 'opoffering' een keer gebruikten, is daarmee niet bedoeld, dat de Mandobo deze opoffering zou zien als een noodzakelijke inpassing, een op zijn plaats blijven, een in de juiste verhouding willen staan als voorwaarde voor de efficiëntie van zijn deelname en zijn bijdrage, omdat hij van het Geheel afhankelijk zou zijn. De overgave is de voorwaarde van het voortbestaan van het deel en van het geheel. Wij spraken daarom liever over zijn levensbeschouwing dan over zijn religie.

De vraag is nu, of men voor de Mandobo kan spreken van 'sacraal' en 'profaan'? We hebben de indruk, dat deze tegenstelling niet zo scherp voorhanden is in hun beleving van de werkelijkheid. Hemel en aarde, maar vooral de mens is altijd numineus, geheimzinnig, fascinosum en horrendum. Er zijn wel momenten, waarop hij dit scherper ervaart en er zijn praktijken, die wij sacraal zouden kunnen noemen. Maar de vraag is, of hij zijn 'benaderingsvormen' niet ziet als tot de 'profane' handelingen te behoren. Zij zijn, evenals zijn technische vaardigheden, probeersels. Sommige van deze probeersels kunnen meer gesanctioneerd zijn door de traditie, waaruit zij stammen, maar dat maakt hen inhoudelijk niet anders.

Deze gedachtengang maakt ons ook zo huiverig om het woord 'magie' te bezigen, omdat deze term – zoals zij gewoonlijk gebruikt wordt – uit een bepaalde visie, een bepaalde levensbeschouwing, nl. onze Westerse levensbeschouwing, voortkomt. Wij hebben geprobeerd te laten zien, dat de Mandobo niet de 'absoluut dependente' houding eigen is ten opzichte van zijn opperwezen. Zijn houding, we kwamen daar telkens op terug, is die van het ondergeschikte deel, dat zich toch sterk bewust is, dat het welzijn van het geheel van zijn bijdrage afhankelijk is. En daarnaast, dat de intercommunicatie

van de delen bijna even belangrijk was als de verhouding tot het geheel. Die spanning tussen het machtige en het minder machtige bewerkt een coincidentia oppositorum, waarin geen van de beide componenten absolute overmacht bezit. Wij zouden onze gedachten gaarne aldus formuleren: de Mandobo staat nog vóór de drempel, waarachter de cultuurstromingen zichtbaar uiteengaan in een stroming van monisme enerzijds en de stroming van theïsme anderzijds. Hij is daar nog net niet aan toe, al zouden wij zeggen, dat zijn opvatting over de *Tomalup*-figuur reeds in de theïstische richting gaat.

Consequent willen we dan ook de term magie, zoals deze geplaatst wordt in de theïstische gedachtengang tegenover religie, niet gebruiken. Wij spraken wel eens over 'magie' tussen aanhalingstekens, maar meestal over zijn 'praktijken'. Deze zijn zijn benaderingswijzen, hem van oudsher uit de ervaring met de aard der dingen toegekomen. Het zijn: vragen, verzoeken, bevelen, zoals die tussen mensen voorkomen, terwijl de Mandobo goed weet, dat niets of niemand zich dwingen laat.

Wij laten het hierbij. Veel zou pas opgehelderd kunnen worden bij nader onderzoek en veel kan wellicht door vakmensen uit de etnologie of godsdienstwetenschappen aan deze gegevens ontleend worden, wat wij er nog niet uit haalden. Daarom draagt dit geschrift de naam 'Bijdragen', meer wil het niet zijn.